

CASINOS Y PODER
EL CASO DEL KICKAPOO
LUCKY EAGLE CASINO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

CASINOS Y PODER EL CASO DEL KICKAPOO LUCKY EAGLE CASINO

Elisabeth A. Mager Hois



UNAM



CISAN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Centro de Investigaciones sobre América del Norte
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Facultad de Estudios Superiores Acatlán
México, 2010



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS



FE S
UNAM
ACATLAN

Diseño de la portada: Patricia Pérez Ramírez
Fotografías de portada: Elisabeth Mager y Sergio Luis Contreras

Primera edición, 29 de octubre de 2010

D.R. © 2010 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Del. Coyoacán,
C.P. 04510, México, D. F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
Torre de Humanidades II, pisos 9 y 10
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
Tels.: (55) 5623 0000 al 09
<http://www.cisan.unam.mx>
Correo electrónico: cisan@servidor.unam.mx

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
Circuito exterior s/n, Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Tel.: (55) 5622-9654
<http://www.iaa.unam.mx>

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
Av. Alcanfores y San Juan Totoltepec s/n,
Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Edo. de México, C.P. 53150
Tel.: (55) 5623-1587
<http://www.acatlan.unam.mx>

ISBN 978-607-02-4586-2

Queda prohibida su reproducción total o parcial, impresa o en cualquier medio electrónico, sin el permiso por escrito de los editores.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

*A mi hijo Jesús Manuel
y a la tribu kikapú*

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Prefacio	15
Introducción	19
Teoría del poder	25
El poder en relación con la violencia	27
El poder como instrumento de persuasión y manipulación	37
Ideología y poder.....	39
La cuestión del poder en el proceso histórico.....	43
La presencia del poder en los pueblos indígenas	49
Los casinos como núcleos del poder económico	51
El poder económico de los casinos no indígenas	52
El poder económico de los casinos indígenas	56
Los casinos indígenas como poder político	64
Adicciones: factor de integración al sistema capitalista	72
El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus	75
La política de Estados Unidos respecto de los indígenas.....	75
El papel de la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA).....	86
Historia de la tribu kikapú y de su problemática	101
Antecedentes históricos	101
El origen de los kikapú de El Nacimiento	104
El surgimiento de la reservación de la KTTT	109
Conflictos de poder en El Nacimiento	115
Ubicación geográfica, flora y fauna	115
Actividades económicas	117
Binacionalidad y censo de la población kikapú.....	119
El gobierno tradicional.....	122
Religión y ceremonias	124

Relaciones de parentesco	126
Conflictos de poder en El Nacimiento	136
Conflictos de poder en la Kickapoo Traditional	
Tribe of Texas	143
Ubicación e infraestructura de la KTTT.....	143
Las adquisiciones territoriales de la KTTT	146
Infraestructura de la reservación de la KTTT.....	149
Datos generales del Casino Lucky Eagle	154
Conflictos de poder por el Casino Lucky Eagle	167
Relación del gobierno de la KTTT con el gobierno federal	174
Relación del gobierno de la KTTT con el gobierno estatal	176
Cambio del Concilio Tradicional y nuevos conflictos	177
Impactos del conflicto de poder en las tribus	
de Estados Unidos por los casinos	183
Conflictos de poder y disgregación de grupo	183
Debilitamiento de la resistencia y peligro de disgregación grupal	192
Lucha contra la política de la sociedad dominante y entrega a la macrosociedad	198
Conclusiones	207
Bibliografía	213
Anexo fotográfico	237

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, doy las gracias al Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN, UNAM) por la publicación de esta obra —cuyo punto de partida es una tesis premiada¹ por este centro—, en forma especial, a la directora Silvia Núñez y a quienes encabezan la Coordinación de Publicaciones, Diego Bugada y Elsie Montiel, así como a Astrid Velasco, quien realizó el cuidado de la edición; asimismo, al Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA, UNAM), en particular al director Carlos Serrano por el apoyo que brindó a esta publicación, y a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (FESA, UNAM), dirigida por José Alejandro Salcedo, por su disposición a participar en esta coedición.

Además, reconozco el valioso apoyo en esta investigación de Luis Vázquez (CIESAS de Occidente), Ana Bella Pérez (IIA) y Rafael Pérez-Taylor (IIA). Doy también gracias a Jerry C. Bread, coordinador del Community and Recruitment Native American Studies College of Arts and Sciences de la Universidad de Oklahoma (Norman), y al abogado de las tribus estadounidenses Gary Pitchlynn, por su invaluable apoyo académico.

Agradezco en una forma especial a mi hijo Jesús Manuel Mager por su compañía en los viajes de investigación, ayuda digital y las correcciones que hizo de este libro. Tampoco se debe olvidar el apoyo y la hospitalidad que me brindaron los integrantes de la tribu kikapú en El Nacimiento y en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas, así como a los kikapú de Oklahoma y Kansas: en particular, al jefe tradicional Medudua Papikuanoa, al líder espiritual Chacoca Ánico, al *ex chairman* Raúl Garza, al *chairman* Juan Garza, al presidente comisariado Juan B. González, al jefe de la Guerra George White Water y al representante de Medudua, Pikajana Suke, así como a mis amigas kikapú: Cuca Ponce y su hijas, Herminia Garza, Ernestina Treviño y Carolina Salazar, entre otras. También merece mención la ayuda y hospitalidad de las autoridades y amistades de Melchor Múzquiz: José López, Miguel Múzquiz, Yolanda Elizondo, Luis López, Héctor Porras, Jorge Chaccourt y Estela Rosales. Por último, agradezco a mis amigas Iris Pozas y Bruna Anzures, así como a Jaime Peña por la corrección de estilo de la tesis doctoral de la que parte esta obra.

¹ “Relaciones de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas: el caso del Casino Lucky Eagle” obtuvo el Premio a la Mejor Tesis de Doctorado en el V Concurso para Premiar las Mejores Tesis de Licenciatura, Maestría y Doctorado, otorgado por el CISAN, 2009; además, recibió la mención honorífica de la Cátedra “Gonzalo Aguirre Beltrán” (CIESAS Golfo - UV), 2010.

No se puede llevar una vida moderna y pensar de manera tradicional.
El modo de vivir afecta la manera de pensar

Danny Billie en Winona Laduke, *All Our Relations*

Nuestros caminos todavía están aquí, nuestra manera de vivir.
Aquí estamos en los momentos moribundos del siglo xx,
casi del siglo xxi; y, en realidad, podemos decir que nuestra vida
es completamente diferente a como jamás nos imaginamos.
Nos rodea un ambiente diferente, un contexto distinto.
No es uno de los mejores, ni uno muy armonioso y equilibrado,
ni muy sano, pero es el ambiente en que vivimos hoy en día.
El camino de la vida, del cual hablaba nuestra gente en tiempos anteriores,
y el cual animó a nuestro pueblo, a todas las generaciones anteriores,
aún es el camino que nos da vida en nuestros días.
La manera como nos manifestamos y expresamos en el presente
es parte de nuestra responsabilidad, como reavivamos y renovamos nuestra vida

Fish Clan *elder* y *scholar* Jim Dumont en Dagmare Thorpe,
People of the Seventh Fire

No sólo ha renunciado a la vida y a sus intereses personales,
sino que también ha renunciado a sus recuerdos, y a todo por el maldito juego.
Cuando lo conocí era usted otra persona:
pero estoy seguro de que lo ha olvidado.
Lo que actualmente le obsesiona
no va más allá del *pair et impair, rouge, noir...* ¡No me cabe duda!

Fiódor M. Dostoievski, *El jugador*

PREFACIO

Ante el aumento considerable de los casinos en las reservaciones indígenas en Estados Unidos y ante la polémica sobre la industria de los juegos de azar, consideré apropiado analizar el impacto de este fenómeno en su aspecto económico, político y sociocultural, sobre todo con respecto a las relaciones de poder que se establecen como consecuencia de esta actividad, tanto en el interior de la tribu como en el exterior.

Resulta de la mayor importancia observar, en paralelo, la política del gobierno federal de Estados Unidos, ejercida a través de la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs, BIA), hacia las tribus, en especial, lo relativo a la política de autodeterminación, la Ley Reglamentaria del Juego Indio (Indian Gaming Regulatory Act, IGRA) y su órgano ejecutivo presentado en la Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission, NIGC), así como la relación de las tribus con los estados correspondientes, sobre todo cuando los ordenamientos jurídicos permiten abrir casinos en territorio tribal y diferentes tipos de juegos de azar, situación que redundará de forma importante en el poder económico de las tribus. Dada esta relación de las naciones indígenas con el gobierno federal y con los estatales surge la pregunta sobre los límites de la soberanía tribal, punto clave de los derechos indígenas y de su garantía de subsistencia económica y política.

En comparación con los casinos no indígenas de los diferentes estados de la unión americana, se desconocen los ingresos de las tribus generados en estas industrias de juegos de azar, debido a la confidencialidad de los datos, especialmente de la tribu kikapú; aunque se puede obtener una visión más amplia de este asunto mediante los resultados económicos, sociales y culturales.

El interés de este trabajo se centra en analizar el proceso sociopolítico al interior de la tribu, en particular, la formación de facciones y su lucha por el poder. Por ello, se aborda el concepto de poder en diferentes expresiones teóricas, así como en la forma en que se manifiesta en la realidad histórica de los grupos indígenas.

La lucha de poder se observa también entre Estados Unidos y las tribus indígenas; así, la política federal queda plasmada en las constituciones tribales y en la historia misma de las tribus. No se parte de una historia lineal, sino que la atención se centra en el análisis de la problemática étnica y territorial desde el surgimiento de las diferentes reservaciones kikapú.

Esta lucha de poder también se expresa en el ejido kikapú de El Nacimiento entre poderes tradicionales, así como en las relaciones con la reservación de la Kickapoo

Traditional Tribe of Texas (KTTT), y es punto de partida de conflictos internos que giran en torno al poder económico del casino y que producen una paulatina desintegración de la tribu; por lo cual, en este libro, la lucha de poder en la reservación será el centro, con todos sus impactos socioculturales y políticos. Cabe aclarar que este trabajo sólo se enfocará en la reservación de la KTTT, dejando de lado a las tribus kikapú de Kansas y de Oklahoma; aunque sí se observa el surgimiento de estas reservaciones para fijar un marco de referencia y obtener un mayor entendimiento de las relaciones de poder entre los kikapú de El Nacimiento y los de la reservación de la KTTT desde 1996 hasta 2009, periodo significativo para analizar el desarrollo de la industria de los juegos del azar en la KTTT y el surgimiento de la lucha de poder en la tribu.

Al iniciar esta investigación consideraba de mayor importancia la transformación cultural de la tribu a través del Casino Lucky Eagle; pero gracias a las lecturas y comentarios de Ana Bella Pérez Castro, Rafael Pérez-Taylor Aldrete y Luis Vázquez León, llegué a la conclusión de que la clave para esta obra eran las relaciones de poder de la KTTT, en las cuales el Casino Lucky Eagle juega un papel decisivo. Este asunto se ve claramente en una expresión de una mujer de la tribu kikapú, quien al ver una foto del casino dijo: “¡Aquí empezó el dolor!”. Con esta exclamación, probablemente, se refería a los conflictos y a la disgregación de los miembros de la tribu como consecuencia de la instalación del casino en la reservación. Empero, el asunto no era tan sencillo, había que averiguar si en esta relación de poder se refleja también la lucha entre los poderes tradicionales, relacionados con los diferentes clanes; por lo cual lo más adecuado era analizar la estructuración de las relaciones de parentesco en la tribu, así como sus lazos con las facciones políticas en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Por otra parte, era esencial no dejar de lado la importancia económica que tienen los casinos para las tribus estadounidenses y sus consecuencias culturales. Varios investigadores, incluso algunos indígenas, aplauden la instalación de casinos en las reservaciones porque consideran a estas industrias de juegos de azar como benefactoras para las tribus y como elementos de progreso, necesarios para sacar a los indígenas de su miseria y de la dependencia del gobierno federal (véase Wilkins, 2002: 167; Wilkinson, 2005: 329-351); aunque, en última instancia, existe un control de éste, sobre todo por medio de la NIGC (véase el capítulo 2).

Esta argumentación se dirige en especial a indígenas, funcionarios federales y estatales que temen la infiltración del crimen organizado en las industrias indígenas de juegos de azar, así como un incremento de visitantes no indios en estas entidades (véase Wilkins, 2002: 169) que podrían provocar una aculturación a la sociedad dominante. Así, algunos expertos en cuestión indígena se expresan en contra de estas empresas, destacando los peligros de la asimilación cultural, que iría acompañada por la ludopatía, la farmacodependencia y el alcoholismo, así como por el aumento de la delincuencia en las reservaciones.

Por lo tanto, queda en el aire la respuesta a la interrogante de si la integración al sistema capitalista pone en peligro la supervivencia de las tribus, debido a la transformación de éstas en un sentido empresarial o si todavía existe la posibilidad de

una innovación cultural en el nuevo contexto. Según Luis Vázquez León, no desaparecerán porque son las “tribus del capitalismo del siglo XXI”, cuyo espíritu “ya no requiere la uniformidad cultural, sino que aprovecha la diferencia cultural”.¹ Esto es comprensible si se considera que la innovación cultural es una interpretación amplia, que se refiere al cambio estructural de la tribu, aunque manteniendo cierta conciencia étnica de su origen histórico e identificación tribal, lo cual permite una variedad de combinaciones con la cultura global, que se explican por el creciente individualismo en la tribu.

Por otra parte, la pervivencia de las tribus indígenas se confirma gracias a un aumento de los integrantes de las tribus, a los derechos indígenas y al porvenir económico mediante los casinos. En este sentido, M. Maffesoli (1996) argumenta que el factor económico es decisivo para pertenecer a una tribu, sobre todo en lo que respecta a la competencia por los recursos naturales en el contexto nacional y global. Por consiguiente, el lazo más significativo de estos grupos es lo material, por lo cual las tribus se convierten con el tiempo en unidades empresariales y los indígenas en empresarios. De esta manera, suben de rango, lo que se les negó en las interpretaciones del término “tribu” en los años anteriores; según Adam y Jessica Kuper (2004, 2: 1039), todavía en los años setenta del siglo XX, el término “tribu” tenía un matiz de otredad y de inferioridad, resultado de una imposición de un proceso intelectual y colonial, con la cual se justificó la desigualdad y la explotación.

Los etnógrafos se referían a grupos “primitivos” en la sociedad industrial, cuyo criterio fue la variedad étnica y la ejecución de funciones, en las cuales el parentesco jugaba un papel importante, así como la adscripción a estos grupos. Así, cuando Marshall Sahlins habla de las sociedades precapitalistas, se refiere a las tribus con jerarquía segmentaria, donde la interacción social es más grande e intensa, ya que en la economía de la cacería, la producción es baja, la división de trabajo restringida y el transporte y la comunicación subdesarrollados (Sahlins, 1968: 16). Y si consideramos la raíz etimológica de la palabra “tribu”, veremos el significado “de ser parte de un pueblo” o “clase pobre”, según Publius Virgilius y Q. Tullius Cicero (De Miguel, 2000: 946).

La nueva concepción del término “tribu” separa la diferencia respecto de la inferioridad, la cual es resultado de una tendencia a enfatizar y reclamar identidades grupales en el tiempo postindustrial, proceso en el que gente se adscribe a grupos, sin importar la ejecución de sus funciones tribales (Kuper, 2004, 2: 1040). Esto significa que las tribus ya no funcionan a nivel tribal, sólo tienen prestado ese nombre porque lo que les importa es la cuestión material o empresarial.

Adam y Jessica Kuper denominan a las entidades empresariales corporaciones y unidades económicas en el sector del negocio (2004, 1: 173-176). Según esta interpretación, es justamente el espíritu empresarial el que une a las corporaciones, razón por la cual las corporaciones tribales se distinguen, es decir, por sus lazos de intereses económicos en el capitalismo de nuestros tiempos, dejando de lado las

¹ Correspondencia electrónica con Luis Vázquez León, 1 de mayo de 2008.

convicciones étnicas, si bien mantienen ciertos remanentes de las mismas. Estas corporaciones tribales se presentan en forma de grupos que sobrepasan al sector tradicional y se acoplan al sistema capitalista del mundo global; por lo tanto, pierden importancia los lazos de parentesco y la cohesión en el interior de las tribus, porque el individualismo del mundo consumista domina la escena.

Pero a esta corporación tribal sólo pueden pertenecer integrantes con cierta “cantidad de sangre indígena”, según la política de sangre del gobierno federal de Estados Unidos sobre las tribus (véase el capítulo 3); por esta razón, el término “tribu” se ha reducido a ser un grupo federalmente reconocido y de sangre indígena, con derecho a un *trust land* o tierra federal, lo que es requisito para instalar un casino en su reservación, motivo por el cual muchos estadounidenses quieren ser reconocidos como indígenas y recibir los beneficios socioeconómicos (*welfare*) destinados a las tribus.

Elisabeth Albine Mager Hois
Estado de México, 5 de mayo de 2008

INTRODUCCIÓN

Este libro aborda el conflicto de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KITT) a través del casino Lucky Eagle,¹ situado en el Condado de Maverick, Texas. La problemática de ésta es semejante a la de muchas otras tribus estadounidenses que tienen casinos, los cuales significan una alternativa para paliar su situación económica de miseria. Cuando las tribus de cazadores, recolectores y agricultores fueron confinadas a las reservaciones y los búfalos exterminados, se volvieron dependientes y se sometieron a la “bondad” de los estadounidenses.

En la actualidad, los casinos ofrecen una posibilidad de alivio a su situación económica desfavorable, aun cuando representan una espada de dos filos, en la que, por un lado, se observa un fortalecimiento económico, pero, por otro, se generan conflictos al interior, a raíz de una contradicción interna que puede conducir a una disgregación del grupo y, por lo tanto, a un debilitamiento de la resistencia étnica. El casino Lucky Eagle es un ejemplo de esta cuestión, es un reflejo de lo que sucede a los demás casinos de las tribus que viven en Estados Unidos.

El *objetivo principal* de esta investigación es analizar la relación de poder a través de los casinos, en especial del Kickapoo Lucky Eagle Casino, Texas, así como la establecida con el gobierno federal y con el estado de Texas. Para este análisis, resulta indispensable conocer la política del gobierno federal de Estados Unidos frente a las tribus, así como el poder económico y político que tienen las tribus en esta relación con la sociedad dominante y con el sistema capitalista a través de la historia. El elemento principal de la investigación se centra en observar la integración de la tribu a la sociedad estadounidense a través del casino y cómo, de manera subsecuente, surgen clases sociales, lo que genera un conflicto en el interior de la comunidad, así como la formación de facciones políticas al respecto.

En este sentido, es necesario hacer referencia a la disgregación del grupo y al debilitamiento de la resistencia ante las influencias culturales de Estados Unidos, por medio de la mentalidad consumista, la que se puede considerar como una de las causas de las adicciones, cuyo origen profundo se debe buscar en el desequilibrio socioeconómico y en la confusión cultural de una tribu que se encuentra en la transición de una sociedad de cazadores y recolectores hacia una agraria y capitalista con remanentes étnicos.

¹ Este libro es producto de mi tesis de doctorado (Mager, 2008a).

Para tener mayor claridad de esta problemática en la KTTT, se consideró conveniente interrelacionar a los kikapú² de Texas con los de El Nacimiento que, en realidad, son los mismos. Los conflictos tradicionales de poder en esta localidad mexicana y el interés económico por el casino Lucky Eagle presentan un elemento importante para la disgregación de la tribu.

Al observar todos estos elementos que conducen al conflicto de poder en la reservación de la KTTT, se tiene una mejor noción sobre el estatus real de la tribu y las oportunidades de supervivencia en el aspecto económico, político y cultural. Por consiguiente, se puede afirmar que *la tribu kikapú de Texas se encuentra inmersa en una lucha de poder manifiesta mediante el control económico del casino Lucky Eagle, cuyo resultado es la formación de facciones políticas y una disgregación de grupo, así como una plena inserción en el capitalismo de casino que ha proliferado en las reservaciones indias de Estados Unidos. Además, no se puede negar que la tribu kikapú logra a través del casino Lucky Eagle un fortalecimiento económico y una mayor integración a Estados Unidos, aunque con todos sus defectos que, en su esencia, debilitan la resistencia de la tribu y conducen a la disgregación de grupo.*

Así, esta investigación aborda la lucha por el poder económico, de la cual deriva la formación de clases sociales y de facciones políticas en la tribu. Cabe considerar que existe una confrontación de dos mundos diferentes: el tradicional, con remanentes precapitalistas, y el de producción capitalista; contienda que origina la lucha, dado el anhelo de poder económico que representa el casino Lucky Eagle, lo cual a su vez ocasiona que los conflictos tradicionales pasen a segundo plano. Asimismo, hay que señalar que el centro del problema está en manos del Concilio de la tribu-empresa, donde el *chairman* de éste es al mismo tiempo el responsable del casino.

Este contexto económico y cultural de la tribu kikapú no aclara la situación política de la misma, sobre todo porque el estado y el gobierno federal la presionan en lo que concierne al casino; es decir, las gestiones del permiso para la clase III —la más alta en los juegos de azar— manifiestan que la tribu kikapú de Texas no es tan soberana, como se declara en su Constitución, y es cuando se ve una discrepancia entre la teoría y la práctica. Por consiguiente, se puede observar en este conflicto del poder económico y político otro relacionado con la soberanía de la tribu, así como sucede en otras tribus estadounidenses.

Y respecto a la soberanía de la kikapú a veces falta el respaldo de una tribu unida, en particular porque es notoria la disgregación en su interior, la que debilita su resistencia frente a la individualización de sus miembros, signo de asimilación a la sociedad estadounidense cuyo origen se ubica en la mentalidad consumista que propicia la política y la economía de esa nación. Los impactos de esta ideología son un alto grado de alcoholismo y drogadicción, así como el incremento en la delincuencia, resultados también de una desorientación cultural y de la desigualdad

² En español se usa *kikapú* y en inglés *kickapoo*. En este trabajo se usa el término *kikapú* en singular y en plural para respetar el uso original de esta palabra, pues los kikapú consideran la forma *kikapús* o *kikapúes* como una españolización. En el lenguaje kikapú, se dice *kikapua* a una persona y *kikapuaki* a varias personas.

social, pues la acumulación de recursos económicos se concentra en las manos de unos pocos.

Así, por medio del casino, la tribu kikapú resuelve el desempleo en la reservación y logra una cierta independencia económica para sobrevivir; pero, a la vez, este proceso se subordina al poder hegemónico de Estados Unidos y a sus influencias culturales, ya que el trabajo en el casino requiere que los niños tengan una educación más especializada y vayan a las escuelas estadounidenses, donde las materias que se enseñan no tratan ningún aspecto de la cultura kikapú, sino que, al contrario, les introducen la cultura estadounidense y el idioma inglés, medio para integrarse a la sociedad dominante. De esta manera, no existe ninguna posibilidad de educación bilingüe kikapú-inglés, sólo se enseña inglés y español. La razón de esta instrucción de tales lenguas se debe hallar en el objetivo educativo de la superestructura respecto del sistema educativo, que pretende la asimilación de los alumnos a la sociedad capitalista. Este poder indirecto de las influencias culturales por parte del estado y del gobierno federal tiene como consecuencias la individualización de la tribu kikapú, la pérdida de la cohesión de grupo y, con esto, de su resistencia. Esto no quiere decir que la tribu kikapú corre peligro de supervivencia, ya que existe una posibilidad de innovación y organización tribal, un nuevo entendimiento de la cuestión étnica.

Esta problemática de la lucha de poder y la asimilación cultural subsecuente no sólo ocurren en la KITT, sino que son fenómenos generales de las tribus estadounidenses.

En el primer capítulo “Teoría del poder” se analiza el concepto de poder a nivel teórico en sus diferentes facetas: su relación con la violencia (el poder táctico-organizatorio y militar; poder y contrapoder; faccionalismo y disgregación de grupo y el poder económico como base del político y militar, entre otros) para llegar al poder como instrumento de convicción e ideología. Para entender mejor cómo funciona el poder, se le analiza en el transcurso de la historia y en la situación actual de los pueblos indígenas.

El segundo capítulo, “Los casinos como núcleos del poder económico”, trata de la importancia del poder económico que ha generado la instalación de casinos en las tribus estadounidenses y se explica cómo éste aumenta también el poder político. Sobre este aspecto se analiza la relación de las tribus con el gobierno federal, con el gobierno estatal y la lucha de poder que sucede en el interior de las tribus, así como el surgimiento de adicciones, debido a la integración al sistema capitalista.

El tercer capítulo, “El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus”, ahonda en la relación de poder entre las tribus indígenas y la federación, y explora la anomalía en los tratados entre éstos, así como la erosión de la supuesta soberanía en las tribus y la política de la “civilización” ante las tribus. Se refiere a la política del exterminio en las *domestic dependent nations*, mediante la Doctrina del Descubrimiento (*Discovery*), la política de asimilación y la disolución de las reservas, entre otras. Finalmente, se trata de la autodeterminación de los pueblos indígenas y la apertura de casinos —normada por la Ley Reglamentaria del Juego Indio (Indian Gaming Regulatory Act, igma) supervisada por la Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission, NIGC)—, así como del papel de la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA) respecto a las tribus.

Después, en el cuarto capítulo, “Historia de la tribu kikapú y de su problemática”, se analiza el proceso de integración y asimilación a la sociedad estadounidense a través de la historia kikapú y el surgimiento de las diferentes reservaciones, la de Kansas, de Oklahoma y, en especial, de la KITT, así como del ejido de El Nacimiento. Por una parte, se registran síntomas de aculturación y, por otra, observamos una cierta resistencia hacia los elementos ajenos.

En estas tribus, no se podía evitar una sumisión a la política de Estados Unidos y una lucha de poder entre estas dos entidades políticas, fenómeno que se observa en los dos últimos capítulos. Así, en el capítulo cinco, “Conflictos de poder en El Nacimiento”, y en el seis, “Conflictos de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas”, se muestra la lucha por el poder en los dos lados de la frontera, en el ejido de El Nacimiento, Coahuila, y en la reservación de la KITT, ubicada en el Condado de Maverick, Texas, ya que estas dos partes forman una unidad, pues son la misma familia; en pocas palabras, se trata de una tribu binacional que traspasa la frontera entre México y Estados Unidos continuamente. Muchas veces, la posición progresista choca con el poder tradicional en El Nacimiento; por esta razón, se analiza el parentesco de algunas familias en esta localidad. Pero la confrontación entre el poder tradicional y progresista no es el punto decisivo en esta lucha, sino el poder económico que da el casino Lucky Eagle en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Finalmente, en el capítulo siete “Impactos del conflicto de poder en las tribus de Estados Unidos por los casinos”, se analizan las consecuencias de la disgregación de grupo por la respectiva asimilación cultural de la tribu kikapú a la sociedad estadounidense y el debilitamiento de la resistencia tribal, así como su confrontación con el gobierno federal y estatal, lo que implica, en última instancia, una entrega a la macrosociedad y una transformación tribal.

En esta investigación se aplica un método científico de índole analítico-sintético que se basa en una lógica dialéctica. Para P. V. Kopnin (1966: 314) la sistematización del conocimiento es una síntesis en su forma más elevada que se relaciona con el análisis. Por lo tanto, el método tampoco se puede reducir a uno inductivo y deductivo, como en las teorías científicas de la geometría, porque éstos son una forma inseparable de investigación, así como el análisis y la síntesis. En el campo antropológico, James L. Peacock (2003: 106) ve la inducción y la deducción en una interacción continua, aunque con énfasis en la inducción como una investigación concreta y empírica (2003: 105). Este autor menciona que la interpretación de datos se acerca al análisis de la investigación, al cual anteceden las experiencias, obtenidas en la práctica, y el establecimiento de una identidad (2003: 69). Así, el proceso de contradicción no sólo tiene un carácter universal, sino contiene también una contradicción particular que se puede observar en cada una de las etapas del desarrollo del objeto, que se manifiestan de manera cualitativamente diferentes (De Gortari, 1979: 52). Empero, un proceso tiene muchas contradicciones con características propias y dependientes entre sí y “sólo una de ellas es la contradicción principal, la que ocupa la posición fundamental y decisiva, mientras que el resto de las contradicciones ocupa una posición secundaria y subordinada” (De Gortari, 1979: 55).

Este proceso de investigación pasa por diferentes fases cuantitativas y cualitativas, en las cuales surge un cambio continuo, porque del conflicto anterior surge un nuevo conflicto. La solución de esta lucha de contrarios se encuentra en la negación de la negación la que engendra “una nueva oposición que, a su vez, sigue su propio devenir” (De Gortari, 1979: 69).

Para fundamentar una investigación científica, se consideró indispensable un estudio documental, que consistió en un estudio hemerográfico y bibliográfico apoyado principalmente en John Kenneth Galbraith (1988: 19) (poder condigno y compensatorio), Hannah Arendt (2000: 48 y 53) (dominio de coacción que se establece en el orden y en la obediencia), Eric Wolf (2001a: 20, 370; 2001b: 384) (poder táctico y organizatorio) y Wrong (2004: 28-29), entre otros. Mientras Mills (2005) y Lindblom (2000: 71) todavía especifican la cuestión de la cúpula de poder en relación con hombres de negocios y los corporativos específicos (véase el capítulo 1), Joseph Nye (2002: 8-17), Galbraith, Wolf y Wrong destacan también el poder indirecto por medio de la capacidad de influir en las preferencias de los otros con la finalidad de manipulación. Según Gramsci (1972: 16), este poder ideológico se encuentra en el campo de la superestructura y contiene un poder hegemónico de la clase dominante.

La parte empírica de la investigación cuenta sobre todo con entrevistas, observación simple y observación participante para cumplir con los criterios de una investigación de estudio teórico y empírico de caso. Además, se apoya en entrevistas con especialistas sobre el tema del casino en la Universidad de Oklahoma, ubicada en Norman. Cabe mencionar que en la práctica se mostraron ciertas dificultades para obtener datos con respecto al casino porque, en general, son confidenciales. La recolección de información exacta de población y migración representa otras dificultades, especialmente por la gran movilidad y distribución de la tribu en diferentes regiones de México y Estados Unidos.

TEORÍA DEL PODER

En virtud de que la presente obra aborda las relaciones de poder en tribus norteamericanas a través de sus casinos, particularmente en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KITT), se considera pertinente tener una visión general sobre el poder. Si bien cada uno de nosotros tiene a priori cierta noción del poder, las ciencias políticas ofrecen diversas teorías al respecto que varían según la ideología de cada autor. Grosso modo, el poder implica una capacidad de dominio de uno mismo que, al mismo tiempo, tiene un efecto de influencia, subordinación, o control sobre el otro o los otros, llegando a una situación de dominio. Muchas veces, tal influencia es intencional o, en ocasiones, simplemente es un efecto secundario del poder mismo. En el caso del poder intencional, se impone la voluntad por intereses propios y se da una manipulación del otro.

Gilbert Ryle diferencia entre “poder disposicional” y “poder episódico”: el primero implica la posesión del poder, mientras el segundo expresa el ejercicio del poder (Ryle, 1949: 116-125). Dennis H. Wrong (2004), por su parte, denomina poder “disposicional” al “latente” o “potencial” que uno posee sin ejercerlo; es decir, existen las intenciones, pero nunca se da una orden. Thomas Hobbes habla de un *poder natural* que se distingue del *poder instrumental* por sus dones y aptitudes innatas. Este segundo se adquiere y aumenta a lo largo de la vida, ya sea por medio de riqueza o por fama, entre otras (Hobbes, 2003: 69-78). Pero ambas constituyen una fuente o disposición de poder para reconocimiento o actos futuros. Por eso, John Kenneth Galbraith denomina *fuentes de poder* a la personalidad, la propiedad y la organización. Pareciera que este poder está dormido, sin embargo, está listo para cualquier circunstancia de acciones cuando despierta. Cabe mencionar que el poder “latente” o “potencial” es distinto del poder “manifiesto” o “actual” (real), en el que se pueden observar las comunicaciones y actuaciones (Wrong, 2004: 7). Pero en algunos casos, no se llega a la acción y las decisiones se reducen a meros propósitos, por lo cual se debilita el poder inicial. En el caso de la realización, el poder puede llegar a materializarse en intervenciones bélicas o militares, adquiriendo un cariz de violencia.

Muchas veces, el anhelo del poder y sus acciones a futuro son de naturaleza económica y explotan al otro en favor de intereses propios. Esta relación asimétrica ocasiona una dependencia del subordinado hacia el que ejerce el dominio y origina un círculo vicioso que aumenta el poder de quien domina. Esto sucede entre Estados, pueblos, grupos y personas.

Dennis H. Wrong afirma que las relaciones de poder son asimétricas porque el poseedor de éste dispone de un mayor control sobre la conducta del receptor. Con esta frase se refiere a que existe una jerarquía en la cual una persona, un grupo o una clase de personas controla a otros en un ámbito diferente. Según este autor, se trata de un “poder integral” cuando se centraliza y monopoliza en un solo partido, como en las dictaduras (Wrong, 2004: 10-12). Este desequilibrio de poder sólo se explica en el ámbito interpersonal y político, cuyas causas, en la mayoría de los casos, son de naturaleza económica. Para asegurar el dominio del poder, la persona o grupo se apoya en una ideología que busca convencer a los demás a seguir su pensamiento.

Por lo tanto, el poder dominante se muestra en una forma directa e indirecta. La primera se refiere a la imposición que actúa contra la voluntad del otro, según Max Weber (1985: 28), y la segunda a las influencias en el campo de la convicción (véase Mager, 2008b: 37-40). Joseph Nye denomina *hard power* (poder duro) al poder directo, que comprende el poder militar y el económico, y *soft power* o *co-optive power* al indirecto, cuya atracción es generada por un incentivo para realizar sus propias intenciones (Nye, 2002: 9-10). En el caso del *hard power*, un grupo o individuo impone su voluntad sobre otro grupo o individuo, lo cual, en muchos casos, implica un cambio en la conducta de los otros por medio de la coerción (*command power* o poder de mando/orden) (Nye, 2002: 10, 176).

Galbraith (1988: 19) denomina a este instrumento de subordinación como *poder condigno*; éste logra “la sumisión infligiendo o amenazando con consecuencias apropiadamente adversas”. Según este autor, dicho instrumento de poder está desapareciendo en la vida cotidiana y en la política, sobre todo en la forma de castigo físico, a favor del *poder condicionado* o de persuasión, aunque se registra, arbitrariamente, un aumento de violencia en la vida social, así como en algunos sectores de la política, especialmente en la milicia.

Otra forma de sumisión es el *poder compensatorio*, que “ofrece al individuo una recompensa o pago, lo suficientemente ventajoso o concordante para que él (o ella) renuncie a perseguir su propia preferencia a cambio de la recompensa” (Galbraith, 1988: 29-30). Según Peter Blau, las amenazas de la reducción de las compensaciones laborales hacen a los trabajadores dependientes de su patrón y los someten a su poder porque, regularmente, las compensaciones generan ciertas expectativas (sanciones positivas) y la amenaza de perderlas, o bien, definitivamente, perder el trabajo es un castigo en sí (Blau, 1964: 117). Incluso en el sector laboral se puede hablar de una explotación económica, porque la autoridad coercitiva se basa en una esclavitud salarial (*wage slavery*) (Wrong, 2004: 44). Esta dependencia material y política se presenta también a escala mundial, cuando los países industriales sólo participan en ayudas materiales sin eliminar las desigualdades económicas mediante cambios estructurales.

El poder en relación con la violencia

Si con base en estas desigualdades surgen disturbios, la actuación en contra de esta resistencia significa en sí violencia. Como el poder no toma en cuenta la voluntad de los subordinados, el Estado, muchas veces, ejerce su poder con violencia. Hannah Arendt en su libro *Macht und Gewalt (Poder y violencia)* define el poder como un dominio de coacción que se basa en el orden y en la obediencia y, por su carácter instrumental, el Estado se acerca al concepto de violencia (Arendt, 2000: 48 y 53). Héctor Ceballos (1999: 17) considera esta medida necesaria para eliminar desacuerdos por parte de los súbditos.

Por consiguiente, no se puede hablar de un poder que se basa en el consenso, sino en el dominio. El Estado desempeña un papel de primera instancia en el poder político, porque domina a través de las instituciones a los ciudadanos y exige obediencia. En este sentido, Ernest Gellner afirma que: “El estado es aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden” (Gellner, 2001: 16-17). Max Weber (1985: 15) llega todavía más lejos en esta dirección, cuando denomina al Estado como un monopolio de violencia legítima dentro de la sociedad.

En este caso, el poder directo significa una imposición de voluntad que se lleva a cabo mediante la violencia, en comparación con el poder basado en la convicción y, por lo tanto, actúa en forma indirecta. Según Hannah Arendt, la violencia en la política interior siempre funge como un medio extremo del poder porque la policía está encargada de tomar medidas violentas en contra de las personas y grupos que se rebelan en contra del poder estatal (Arendt, 2000: 52). Esta explicación acerca de la violencia en la política interior nos muestra que, detrás de las relaciones de poder en el Estado, siempre existe la amenaza y el control, lo que significa violencia.

Dennis H. Wrong diferencia entre el uso de la violencia y su amenaza, aunque ambos intentan la subordinación ante el poder dominante, muchas veces combinada con un cierto grado de opresión y limitación de libertad personal (Wrong, 2004: 25). La amenaza y la aplicación de fuerza se presentan a menudo en conjunción con la coerción, que sujeta y contiene al otro en forma controlada y que se presenta en casi todas las relaciones de poder (véase Wrong, 2004: 26), a saber, la fuerza no conoce límites y actúa sin moderación para culminar en la violencia. Pero, para Wrong, la fuerza sólo se aplica cuando no funcionan otros medios de poder y es una señal de que éste está fallando; por eso, la violencia y el poder son opuestos (2004: 26, en referencia a Hannah Arendt). Aunque en la política de Estado, el poder y la violencia se acercan y actúan juntos mediante el control estatal y para lograr sus fines a toda costa, sea por la amenaza y aplicación de la fuerza, sea en forma burocrática, física y psicológica, con la finalidad de ejercer un mayor control sobre sus súbditos.

Foucault analiza este poder de fuerza a través del funcionamiento de la microfísica del poder en las instituciones. No le interesa el dominio de poder por medio de la hegemonía de una cierta clase social, porque cree que éste “no se construye a partir de ‘voluntades’ (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y

de efectos de poder” (Foucault, 1992: 168). Aun cuando reconoce que existen relaciones de producción, no las considera decisivas, porque pierde de vista la visión del poder como instrumento de control.

Axel Honneth (1986: 173-188) critica la terminología mecánica de Foucault; es decir, la discrepancia de la teoría de la sociedad respecto de su aplicación a través de los medios de poder, los cuales son las instituciones o bien los mecanismos de represión. Según Foucault, las relaciones de poder se representan en las acciones de una lucha continua por el poder que resulta de que haya sujetos en combate con otras personas, quienes se distinguen entre sí por sus distintos objetivos competitivos. Empero, tal lucha sucede de manera ocasional sin mayores preceptos cognitivos y normativos. La única meta que persiguen los sujetos es una respuesta mecánica frente a la represión institucional que se presenta en la forma de castigo físico y disciplinario, dejando de lado lo psicológico y lo moral; por lo tanto, su teoría de las acciones de poder termina en una reducción de la represión institucional, que se lleva en forma horizontal en la parte inferior de la sociedad; es decir, las relaciones de poder no se construyen en la clase de los gobernantes, sino en la microfísica de la vida cotidiana, por lo cual no son dirigidas por un poder central. En otras palabras, no se trata de dominadores y dominados, sino de aparatos de poder independientes, con lo cual niega un orden social dominante que dirige a los aparatos de poder; Axel Honneth considera esta teoría bastante arbitraria y asistemática debido a la polarización de una teoría de lucha social en forma continua y de una consolidación del poder en instituciones represivas a nivel microfísico (Honneth, 1986: 194-195).

Canetti (cit. en Honneth, 1999: 221) reduce este ejercicio de poder y de las instituciones en particular a una situación arcaica de avidez por parte de los cazadores respecto de su presa. Esta condición de órdenes y de amenaza de las instituciones, con efectos de intimidación, genera temor o pánico en los súbditos, lo cual resulta parecido a una asociación inconsciente de una situación arcaica de peligro. Axel Honneth critica esta reducción de poder, representada como amenaza física y provocada por órdenes, como un acto de coerción generado causalmente. Para este autor, el poder no se limita únicamente a la ejecución de una coerción externa, sino que implica una interiorización de normas morales (1999: 222).

Si distinguimos ahora el poder de la violencia, Hannah Arendt llega a la conclusión de que el origen del poder surge cuando se une un grupo y se legitima por su pasado. En comparación, la violencia no necesita ninguna legitimación, sino la idea de que un medio justifica un fin futuro. Por lo tanto, el poder político utiliza medios violentos para lograr sus fines ideológicos, sobre todo en las dictaduras (Arendt, 2000: 53), y es cuando el poder ideológico se apoya en el poder táctico-organizatorio y militar.

El poder táctico-organizatorio y militar

Según Nicolás Maquiavelo, el poder estatal se apoya en la ejecución de la fuerza que culmina en el poder militar del Estado porque para él “la política es, esencialmente,

lucha por el poder político, y el poder político es, esencialmente, el poder basado en la fuerza armada” (Maquiavelo, cit. en Salazar, 2004: 152; cfr. Maquiavelo, 1998). Este poder directo emanado de la fuerza se aplica en el campo político, económico y en las operaciones militares. Eric Wolf lo define como el *poder táctico y organizativo* (tercera modalidad, pues la primera se refiere al poder como capacidad propia y la segunda como poder interpersonal) que controla las composiciones sociales, en las cuales la gente exhibe sus potencialidades e interactúa con los otros. En esta situación, el poder adquiere una función instrumental en las unidades sociales con sus respectivas interacciones (Wolf, 2001b: 384). “Este sentido centra la atención en los medios por los cuales los individuos o los grupos dirigen o circunscriben las acciones en determinados escenarios” (Wolf, 2001a: 20).

En otras palabras, se trata de formas específicas de poder que aplican ciertos individuos o grupos para conseguir ventajas sobre los demás (Wolf, 2001a: 370). Esta organización no pretende ser un producto terminado, sino que se lleva a cabo en una forma dinámica, esto es, en un proceso de dificultades y conflictos (Wolf, 2002: 228). Para esta concepción de poder, Richard R. Adams influyó a Eric Wolf con su teoría del ejercicio o control de un actor (*operating unit*) sobre los flujos de energía hacia el entorno de otro actor (véase Adams, 1966).

Empero, Richard R. Adams (1978) considera el poder como control de las unidades sociales sin respetar sus interacciones; por lo tanto, este autor se acerca más a la idea del poder relacionada con la violencia en el sentido que le da Hannah Arendt, porque suprime la voluntad del pueblo y no respeta su consenso. Cuando este poder estratégico se acopla con lo instrumental, entonces se nos presenta, según Hannah Arendt, el fenómeno de la guerra, en el que “la acción estratégica es tan violenta como la instrumental” (Habermas, 2000: 216). Joseph Nye (2002: 10) denomina a este poder como poder militar y lo describe muy unido a la seguridad en la política militar de Estados Unidos, porque la supremacía militar procura la seguridad nacional y asegura el poder hegemónico mediante las armas. Por lo tanto, el *hard power* es un instrumento para establecer imperios e instituciones.

Por esta razón, el poder instrumental sirve para los fines del Estado, por lo cual utiliza medios de coacción que refuerzan la cohesión¹ de una forma violenta. Según Hannah Arendt (2000: 48, 53), el poder del Estado posibilita la convivencia y no tiene ningún objetivo final. Pero, como hemos visto, cuando el Estado intenta llevar a cabo ideales utópicos, entonces se convierte en un dominio de coacción que se basa en el orden y la obediencia. Para Arendt, el acento de estas violencias culmina en la continuidad política y económica; en este punto se refiere a Clausewitz, quien considera la guerra como una continuación de la política (Clausewitz, cit. en Arendt, 2000: 13).

Friedrich Engels (1972: 241-242), por su parte, afirma que originalmente toda la violencia política se basa en una función socioeconómica y se acelera en tal grado que las comunidades transforman a los ciudadanos en productores privados. En

¹ El término de la *cohesión* expresa, normalmente, una adhesión de los integrantes de un conjunto social y no una inclinación a la fuerza política.

tanto este proceso se independice, la violencia política puede acelerar el desarrollo económico, o, al contrario, si la violencia política entra en contradicción con el desarrollo económico, entonces terminaría esta lucha con la caída del poder político.

Poder y contrapoder

Considerando el enfrentamiento, por su agresión, el poder dominante o violento provoca un contrapoder o antipoder, términos diferentes sólo por su raíz etimológica del latín en el primer caso y del griego en el segundo. Según Galbraith, “casi cualquier manifestación de poder inducirá una manifestación de poder opuesto, aunque no necesariamente igual” (1988: 90). La razón se encuentra en el intento de doblegar a la gente para que actúe conforme a su voluntad. Por lo general, esta actitud genera un esfuerzo para resistir a la sumisión. La efectividad de estas fuerzas opuestas depende del grado y de la efectividad del ejercicio del poder original, porque “existe una simetría sustancial entre la manera en la que se extiende el poder y aquella en que se resiste” (Galbraith, 1988: 91). De esta forma, un poder que no se desea puede ser disuelto o limitado, lo cual no corresponde a la práctica. Por el contrario, se erige una posición opuesta de poder, por ejemplo, mediante los sindicatos (Galbraith, 1988: 88-89). La razón de esta medida moderada se encuentra en la asimetría de las relaciones de poder, que se manifiesta en una relación desequilibrada entre quienes dominan y dominados; por lo tanto, los instrumentos de poder no son los mismos.

En el caso de los pueblos colonizados, la población oprimida acude muy frecuentemente a una resistencia pasiva. Muchas veces, cuando el sistema dominante oprime, los oprimidos no utilizan, según James C. Scott, el *discurso político o abierto*, sino el *discurso oculto*, que se expresa en secreto, mediante disfraces y el anonimato para proteger su identidad. Éste puede estar cargado de un espíritu vengativo y, por lo tanto, llegar a una oposición abierta que provoque una respuesta represiva. Esta actitud es la de los esclavos y discriminados, quienes muchas veces no cuentan con una organización política (Scott, 2000: 42-44). Se puede concluir que el poder impositivo o dominante provoca un contrapoder, una resistencia pasiva o activa, debido al carácter agresivo del primero. La resistencia pasiva se caracteriza por su afirmación cultural; en cambio, la activa es netamente política o militar.

La asimetría o desigualdad de poderes puede generar una lucha por el poder que surge cuando no existe un consenso en el grupo. Rousseau habla de desigualdades individuales en el momento en que se instaura la propiedad privada. “El origen de la desigualdad entre los hombres viene a ser la injusta distribución de la riqueza. El despotismo es el extremo de esta desigualdad” (Rousseau, cit. en Tecla, 1999: 90), misma que se basa en la desequilibrada distribución de bienes materiales y en una diferenciación de las clases sociales según sus mayores o menores oportunidades de ascender en la escala social. La asimetría en el poderío económico y social provoca una serie de contradicciones en el poder político dentro del grupo cuando se enfrentan poder y contrapoder. El primero, por su parte, es sostenido con frecuencia

por el poder económico, con una tendencia hacia la asimilación al sistema dominante, por lo cual choca con el ideológico o contrapoder que se opone a esta tendencia. El contrapoder en forma de resistencia activa se puede denominar resistencia para sí, que ocurre en la lucha de poder.

Esta oposición de fuerzas llega a su límite cuando la opresión es insoportable y la resistencia, ya sea pasiva o activa, alcanza una variación cuantitativa, entonces, se puede originar un cambio brusco de cualidad, debido a la negación del poder anterior (De Gortari, 1979: 60-61). Dicho fenómeno se manifiesta, muchas veces, en las revoluciones, las cuales provocan una ruptura de continuidad, una “impulsión interna del desarrollo provocada por el conflicto de las contradicciones, de las fuerzas y de las tendencias divergentes que actúan sobre un proceso determinado, o dentro de los límites de un fenómeno concreto o en el seno de una sociedad definida” (De Gortari, 1979: 69-70). Empero, según Hannah Arendt, los movimientos revolucionarios logran sólo el cambio del sistema cuando el poder del Estado está destruido y el sistema de orden y obediencia ya no funciona, porque todo depende del poder que está detrás de la violencia. “Donde se enfrenta violencia a la violencia, siempre gana la fuerza del Estado. Pero la superioridad absoluta sólo dura mientras la estructura de poder está intacta, es decir, hasta que se ejecuten órdenes, y la policía y el ejército estén dispuestos a usar sus armas” (Arendt, 2000: 49, trad. de Mager).

Esta nueva unidad de contrarios se establece en un nivel superior, en el cual surgen nuevos conflictos, pero el proceso continúa. De estas fuerzas opuestas, una retoma la posición principal, y la otra la subordinada. En un cambio brusco, la subordinada se convierte en el poder principal en un nivel superior al primero. De esta manera, el movimiento de la lucha por el poder es interminable o absoluto, porque después de la solución de los factores contradictorios sigue una nueva oposición con su propio devenir. En cambio “la unidad (coincidencia, identidad, equivalencia) de los contrarios es condicional, temporal, transitoria, relativa” (Lenin, 2000: 2).

En los gobiernos tribales, todavía no se puede hablar de un Estado, según Ernest Gellner. “Los grupos de cazadores-recolectores eran y son demasiado pequeños como para permitir el tipo de división política del trabajo que constituye el Estado; por ello, en su interior no se plantea realmente la cuestión del Estado, de una institución especializada y estable [que] mantenga la sociedad en orden” (Gellner, 2001: 17-18). Sin embargo, en estos tiempos, las tribus de Estados Unidos no son cazadoras ni recolectoras, actualmente se dedican a otras actividades, como el manejo de los casinos o viven del sistema de bienestar (*welfare*) que hay para las tribus.

En la actualidad, la base para las luchas políticas se encuentra en el cambio de la estructura económica de las tribus, sobre todo porque se presenta una transición del sistema tradicional al sistema capitalista, en concreto, a partir de la instalación de los casinos en su territorio, ya que estas empresas abren las puertas al capitalismo. De esta manera, las tribus indígenas se convierten en capitalistas, lo que genera una diferenciación de las clases sociales: empresarios y asalariados. No se debe olvidar que varias tribus anteriormente experimentaron la fase de trabajadores asalariados en los campos de cultivo, tal como sucedió con los kikapú, pero mediante los casi-

nos cambió su estatus; es decir, se transformaron de jornaleros a capitalistas o de asalariados a patronos, aunque no todos los integrantes de las tribus son patronos, puesto que la mayoría de sus miembros trabajan como empleados. De esta manera, se hace notoria una gran escala de diferencias sociales, regida por un extremo egoísmo de los empresarios. Lo peligroso es cuando los gobernantes de las tribus entran en la política con los estados y se corrompen. El resultado es el desvío de capital, y es cuando se forman agrupaciones politizadas o facciones que luchan por el poder.

Faccionalismo y disgregación de grupo

Según trabajadores de la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs, BIA), surgió el faccionalismo en las reservaciones por la división de las tribus en grupos tradicionalistas y progresistas (Barnard y Spencer, 1997: 222). A saber, las facciones son grupos pequeños, no institucionalizados, con líderes políticos que surgen muchas veces como consecuencia de conflictos de intereses económicos que se caracterizan por su hostilidad y su ambición de poder (Banton, 1969: 21; Carras, 1972: 185-186). De acuerdo con Alan Barnard y Jonathan Spencer, estas agrupaciones se disuelven cuando se soluciona la demanda, pero existe también la posibilidad de que la hostilidad entre facciones se prolongue en forma violenta. En general, se trata de una organización política con facciones informales, *cliques* o pandillas.

Para Luis Vázquez León (1992: 360), la facción política surge cuando grupos corporativos intentan desalojar a las autoridades de su posición. Según el autor, en este momento, se convierte en el grupo formal y deja de ser una facción, porque pierde el carácter de oposición. Por lo mencionado, parece que la facción sólo se encuentra en el grupo informal de la oposición, pero Luis Vázquez (1992: 379) también habla de un sistema político dual, en el cual el poder local y quienes lo hostigan se dividen el campo político. Según el mismo autor, también podría existir una lucha multifaccional. Todo depende de la situación local/regional, de los estatutos jurídicos y del tipo de instituciones.

En las facciones se manifiesta un proceso dialéctico, en el cual la fuerza en oposición destruye al poder dominante y se convierte en éste, aunque en un contexto diferente. Empero, que la facción se vuelva oposición no significa una victoria total, sino que tiene que prepararse para una nueva lucha de poder, porque el gobierno derrocado se convertirá en una nueva facción de oposición que amenazará al nuevo gobierno.

Ahora la cuestión es si las facciones políticas sólo aparecen en situaciones conflictivas o existen también en las instituciones políticas, dentro de la estructura partidaria, como las facciones corporativas en el Congreso de la India o en el Partido Laborista de Israel, según señalan B. Graham (1968: 323-360) y M.J. Aronoff (1977). Pero, de acuerdo con las afirmaciones de Luis Vázquez, estas facciones pueden ser ilegítimas si tratan de controlar la sucesión de los liderazgos estratégicos; ahí “actúan al margen de las reglas estatutarias, pero de hecho poseen reglas pragmáticas e informales para girarse” (Vázquez, 1992: 381).

Bujra (1973: 135), por su parte, habla de “tendencias dinámicas a largo plazo, donde los agrupamientos pueden diferir”. En cambio, otros autores consideran el sistema faccional como “una fase de transición entre las rivalidades tradicionales de la política local y la política moderna, formalizada en partidos políticos” (Swartz, Turner y Tuden, 1966: 44). Estos grupos pueden ser reclutados por líderes en forma vertical cuando se trata de asuntos específicos y, en forma horizontal, cuando los grupos se dividen por cuestiones de clase, religión y género (Barnard y Spencer, 1997: 222). Si se trata de competencia política, el parentesco no se relaciona de manera alguna; pero si son conflictos en la sucesión de líderes tradicionales, se deberían tomar en cuenta los enfrentamientos entre los diferentes linajes (Banton, 1969: 24-25).

Cabe señalar que este fenómeno de las facciones políticas en las tribus estadounidenses se observa desde que inició la dominación euroamericana en este continente. Aquí está presente una política de promesas, incumplimientos y de división intertribal —igual que en el interior de las tribus mismas—. En este contexto, los franceses e ingleses hostigaron a las diferentes tribus por la competencia del mercado de pieles y, posteriormente, las enfrentaron en una lucha por la tierra, la cual, a fin de cuentas, les servía para sus propios fines. Así, los franceses y los ingleses dividieron a la tribu kikapú, pues como cada uno los quería jalar para su lado, les prometían tierra y regalos.

En el caso de los cherokee, el faccionalismo en el Territorio Indio (Indian Territory) fue generado por el Partido Nacionalista (National Party), por el Partido de los Tratados (Treaty Party) y por el de los Colonos Antiguos (Old Settlers) que reclamaron los derechos para la soberanía y autonomía. En este punto, cabría aclarar que la soberanía es la capacidad de determinar la conducta dentro del territorio político sin límite legal del exterior y su política se ejerce en el Estado-nación y en un territorio determinado en forma geográfica por fronteras del Estado (Humphrey, 2004: 418). Empero, cuando se refiere a las tribus indígenas, la aplicación del concepto de soberanía es cuestionable, porque estos grupos se encuentran bajo la supervisión del gobierno federal de Estados Unidos y su territorio fue reducido en forma continua, según la consideración de los dirigentes norteamericanos. Además, para ellos nunca existía una autodeterminación ni un Estado que no necesita obedecer “a poderes ni autoridades ajenos a los suyos”, según la definición de Borja (1997: 1282), porque la unión americana siempre impuso su voluntad a estos pueblos subordinados. Esto significa que no hubo una soberanía que se fundamentara en la supremacía ni en la independencia frente al Estado, porque las tribus no pueden liberarse de la intervención del gobierno federal en asuntos internos. Tampoco el poder tribal puede ser soberano en el sentido que le da Hobbes a esta acepción, en la cual el monarca dispone sobre un poder supremo y perpetuo mediante un pacto con los súbditos, quienes le entregan la soberanía para resolver su situación anárquica. Este soberano que plantea Hobbes ya no es legitimado por Dios, como el monarca de Jean Bodin, sino por los hombres, quienes desean asegurar la situación legal de la propiedad y la vida en paz (Hobbes, 2003: 146). Esta definición no funciona para las reservaciones estadounidenses, porque en primera instancia

no se trata de un monarca, sino de un Concilio, elegido por los miembros tribales y, en segunda, no se refiere a la propiedad privada sino a la de toda la tribu.

En 1839, representantes de clanes y líderes políticos, conservadores de su cultura, mataron a varios líderes principales del Partido de los Tratados por haber vendido tierra tribal en el Tratado de New Echota (véase Sturm, 2002: 64-65). Estos grupos de interés competían entre sí, unos más ligados al gobierno estadounidense y otros a su resistencia, lo cual ocasionó divisiones que fraccionaron a la tribu y debilitaron la resistencia. Sólo cuando un líder (John Ross) los llamó a comprometerse en favor de un bien común, los pudo unir de nuevo, con lo que dejaron atrás sus diferencias. Sin embargo, los fines políticos no los hubieran unido, si no hubieran existido los lazos de sangre de su raza y las tradiciones de sus ancestros (Sturm, 2002: 66-68). Este ejemplo aclara la esencia de las facciones políticas, cuando vemos que estos grupos se forman sólo temporalmente para impulsar sus intereses y se disuelven tan rápido como surgieron. En el momento en que reconocen sus raíces, empiezan a luchar por un fin común contra las influencias externas y dejan atrás sus intereses particulares. Empero, este propósito exige un consenso en el grupo que se logra a través de la concientización.

En el último tiempo, las facciones políticas en las tribus de Estados Unidos se forman principalmente para defender sus intereses económicos, especialmente a raíz del establecimiento de casinos; por eso considero de suma importancia dirigir la atención hacia la estructura de la sociedad, en la cual el poder económico es la base de toda la estructura social que requiere, según Gramsci, el conjunto de las fuerzas materiales y del mundo de la producción (Portelli, 1980: 45-46). Althusser (1978: 16) denomina a este nivel infraestructura como “‘unidad’ de fuerzas productivas y relaciones de producción”. La finalidad es la reproducción de las condiciones de la producción en su forma “ampliada”, según Marx (cit. en Althusser, 1978: 7) y en su forma personal y acumulativa de capital que se basa en la plusvalía (Nikitin, 1986: 82-83). Esta reproducción de capital ampliado culmina, según Janus, en un poder acumulativo y se ejerce como hegemonía en la medida que ocurre un balance de poder a través de la historia en la memoria social y con un carácter persuasivo y de compromiso (Smith, 2004: 224).

Ahora la cuestión es si en realidad es un poder de equilibrio o de dominación, de persuasión o de opresión, o de ambas formas. La producción capitalista no sólo trata de la supervivencia económica, sino de la acumulación material y monetaria que posibilita el dominio político; por lo tanto, el motivo principal de las guerras es el interés económico. Pero, éstas no sólo se llevan a cabo en el macronivel, sino también en el micromundo de los grupos sociales, en este caso, en las tribus indígenas, sobre todo cuando estos grupos entran al mundo capitalista.

En este mundo descrito, los casinos son fuente de grandes capitales que posibilitan poderes económicos y políticos, tanto en las mismas tribus como en el ámbito nacional e internacional. Los problemas surgen cuando los dirigentes se apoderan de estos capitales y no los distribuyen equitativamente o no los usan para fines tribales, sino personales o externos a la tribu, o bien, en las campañas electorales. Entonces, la acumulación material no va a la par con el aumento del bienestar de

la tribu, sino sirve sólo para unos cuantos que se encuentran en el poder. Esta mentalidad capitalista aparece en forma contrapuesta a la tradicional comunitaria, en la cual todo es para todos. Además, las decisiones tribales no se efectúan con el consenso de la tribu, sino con el de unos cuantos que manejan la empresa capitalista en forma hegemónica. Este manejo desequilibrado del poder genera una lucha en el interior de la tribu a través de facciones políticas que, en última instancia, provoca una disgregación del grupo que en su forma elemental, implica una separación o desunión de elementos de un cuerpo entero, el cual, en situaciones conflictivas, se divide en diferentes partes que se representan en diferentes niveles, a saber, en el nivel estructural de factores económicos y en un nivel de la superestructura o ideología.

Así, la interacción entre los miembros del grupo no está garantizada, debido a la segregación y fraccionamiento del grupo en individuos. Este fenómeno se explica por la ausencia de una fuerza adhesiva que una a los integrantes. Por lo tanto, la disgregación o descohesión grupal debilita la supervivencia del grupo, porque sólo sobreviven algunas partes del grupo y no el grupo entero. Por consiguiente, estas partes tienen mayor posibilidad de estar expuestas a la asimilación cultural, porque les falta la fuerza de resistencia que surge de la cohesión del grupo (cfr. Mager, 2003: 88-93).

El poder económico como base del poder político y militar

Como ya se explicó, en la lucha de poder y en la formación de facciones políticas, lo decisivo es el factor económico, porque éste fortalece al pueblo y garantiza su supervivencia material. Esta posición del poder no sólo impulsa la economía, sino también su posición política, porque independiza en cierta medida a los pueblos sometidos respecto de la nación dominante, aunque ésta sigue oprimiendo a los pueblos a través de un control económico y político.

Héctor Ceballos Garibay relaciona el poder económico con una sociedad en la que se descubre una relación asimétrica de dominio entre propietarios de los medios de producción o el dinero y los no propietarios o ciudadanos pobres. “Este fenómeno se manifiesta con mayor intensidad en la sociedad capitalista, en donde el capital expresa una relación social de explotación basada en el poderío de los dueños de las fuentes de trabajo y en la dependencia experimentada por aquellos individuos que sólo cuentan con su fuerza de trabajo” (Ceballos Garibay, 1999: 16).

Además, en esta sociedad, los empresarios tienden a colaborar con el gobierno, pues ello les reporta beneficios, porque, mediante una estrecha convivencia gobierno-empresas, estas últimas satisfacen sus necesidades “aun cuando de diversas formas se frustren las demandas electorales que se formulan a través de nuevas organizaciones democráticas y de nuevas presiones” (Lindblom, 2000: 159). De esta manera, los hombres de negocios, en cuyas manos se concentra el poder económico, adquieren una mayor influencia en la política y, por ende, mayor poder.

Pero este asunto resulta peligroso porque, según Lindblom, estos organismos comerciales no actúan en forma democrática, sólo “están interesados en defender

sus propios intereses y no el bien común” (Lindblom, 2000: 71). Esta conducta antidemocrática se manifiesta sobre todo en el sistema de precios, que, según Lindblom, es “un sistema político parecido al gobierno, donde ciertos poderes están en manos de una pequeña elite que toma las decisiones, denominada hombres de negocios” (2000: 71). Esta elite manipula la economía, aparentemente de una manera responsable y comprensiva (2000: 72). Además, en este contexto, los mercados están unidos en grandes cadenas que fortalecen el poder de los hombres de negocios, quienes ocupan con mucha frecuencia puestos administrativos en el gobierno, pues éste encuentra un apoyo en la habilidad y experiencia de ejecutivos empresariales de alto nivel (2000: 91). Por lo tanto, existe un intercambio y apoyo estrecho entre la política y la economía; incluso se puede afirmar que la economía forma la base de la primera, porque los funcionarios sólo pueden permanecer en el poder si el empleo y el crecimiento económico son bastante altos (véase Lindblom, 2000: 158). En otras palabras, la economía es indispensable para llevar a cabo ciertos proyectos políticos y militares, por ejemplo para el armamento y los gastos de guerra, factores importantes para el auge económico. Incluso, las campañas políticas son en gran parte financiadas por los empresarios, a quienes se les garantizan “nombramientos para retribuir las aportaciones durante la campaña electoral” (Lindblom, 2000: 91).

En este contexto queda la pregunta sobre el manejo de la política que se basa en intereses económicos. Según Galbraith, “La poderosa personalidad ha sido reemplazada por el equipo administrativo y el hombre de empresa se ha doblegado ante el hombre de organización sin rostro” (Galbraith, 1988: 151). Así, las autoridades de las tribus estadounidenses, que cuentan con casinos en sus reservaciones y, por lo tanto, con una estructura económica de tipo empresarial, no son elegidas por sus cualidades personales y religiosas, sino por su capacidad administrativa y sus conocimientos tanto empresariales como jurídicos.

Por otra parte, según Mills, las autoridades de las empresas transnacionales se encuentran en contacto estrecho con los militares. El análisis de este autor sobre la elite de poder en Estados Unidos muestra que “No son los políticos, sino los jefes de las empresas quienes consultan con los militares y proyectan la organización de los esfuerzos bélicos” (Mills, 2005: 259). La razón es que en la elite de poder existe una “coincidencia de intereses entre los que dominan los principales medios de producción y los que controlan los instrumentos de violencia recientemente incrementados” (Mills, 2005: 259), porque el poder económico posibilita las maniobras militares y la superación bélica garantiza los botines, aunque se registran también pérdidas si sucede un fracaso.

El poder hegemónico en un mundo globalizado

Este poder de una elite no sólo tiene influencias nacionales, sino domina también en el mundo global; es decir, lo que se puede observar a nivel nacional, se representa también en el plano internacional (véase Strange, 1997: 3-4), esto es, el dominio

comercial a través de la globalización del mercado. Los países desarrollados buscan mercados externos para controlar las materias primas y preservar la capacidad productiva a expensas de los países subdesarrollados, que abren sus puertas a la inversión extranjera a través de las empresas transnacionales, con la idea de asegurar el crecimiento económico y crear empleos. Pero los países industrializados obtienen los mayores beneficios, “ya que aprovechan las ventajas comparativas existentes para abaratar sus costos y mejorar su posición competitiva” (Huerta, 1994: 108).

Esta política neoliberal beneficia al Estado-nación, que estimula “vastas campañas de reducciones impositivas a favor de los ricos, a la proporción de subsidios masivos y a la baja de los costos de la fuerza laboral [...]” (Petras, 2001: 76), y sobre todo a Estados Unidos, el que, como Estado imperial, se aprovecha del principio de la extraterritorialidad para asegurar la supremacía de sus leyes por encima de las supuestas naciones soberanas, apoyando a las corporaciones multinacionales e incrementando la participación de las clases dominantes de los Estados imperiales en los flujos internacionales (Petras, 2001: 77). De esta manera, se agravan las desigualdades entre los países hegemónicos y los subordinados del tercer mundo, sobre todo por la explotación que hacen de estos últimos a través de las compañías transnacionales que han formado los monopolios y oligopolios del mercado global, cuyo afán es la búsqueda de dinero que anula todas las demás consideraciones sociales (Soros, 1999: 134). Esta dinámica global se dirige a un “gigantesco sistema circulatorio” (1999: 133) de capital a escala multinacional. Por lo tanto, la globalización del mercado se basa en una explotación de la fuerza de trabajo a favor de una competencia sostenible para el mercado internacional que no respeta las economías tradicionales de los diferentes países ni su pequeña industria, lo que perjudica a un gran porcentaje de la población. A la globalización del mercado no le interesan las circunstancias sociales ni la cultura. En este sentido, según George Soros (1999: 145), en el capitalismo global los valores intrínsecos se sustituyen por los valores extrínsecos del mercado o el valor de cambio. “[...] el valor dominante en el sistema capitalista global es la búsqueda de dinero [y el] único objetivo es maximizar los beneficios” (1999: 145).

Con esta base económica, las superpotencias, en especial Estados Unidos como país líder, pueden adquirir y desarrollar las más sofisticadas armas para dominar el mundo a través del poder militar, es decir, mediante las guerras.

El poder como instrumento de persuasión y manipulación

Muchas veces, el poder no se ejerce en forma visible, sino a través de mecanismos psicológicos que influyen en las acciones de las personas en forma indirecta. Eric Wolf (2001b: 384) denomina este poder invisible o indirecto como *poder estructural* o (*structural power*) —cuarta modalidad— “que se manifiesta en las relaciones; no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y la distribución de los flujos de energía” (2001a: 20). Según Wolf, las ideas se entretienen con el poder

estructural que origina las distinciones entre la clase dominante y la subordinada, “entre los que podían dirigir e iniciar la acción y aquellos que tenían que reaccionar ante estas órdenes” (véase Wolf, 2001a: 352). Pero este autor no especifica de qué clase surge la dominación y en qué se basa este poder estructural. Aparentemente es de las ideas o la ideología. Empero, las ideas tampoco flotan en el aire, sino que necesitan un fundamento, que es la economía. Wolf también argumenta que el poder depende de tres factores: de la producción, de la sociedad y de los mundos metafísicos. Lo interesante sería ver cómo los tres componentes se interrelacionan. En comparación, Susan Strange (véase Mager, 2008b: 7-8, 40) limita el poder estructural (*structural power*) a las influencias de estructuras económicas de las áreas de producción y de las finanzas (Strange, 1987: 565-67), pero omite los actores en este contexto.

Generalmente, los agentes que están en el poder tienen los medios para manipular a los individuos a fin de que hagan lo que ellos quieren. Según Dennis H. Wrong, se intenta producir efectos y deseos en el otro con la finalidad de manipularlo en una relación social y de poder. La intención y el esfuerzo exitoso para influenciar la respuesta del otro quedan ocultos o, simplemente, no se comunican, por lo tanto, tampoco se espera una resistencia, porque la persona manipulada no se da cuenta de este intento (Wrong, 2004: 28-29). Según Dahl y Lindblom (1953: 105), existe una manipulación exitosa cuando las personas piensan que lo que hicieron era su propia decisión y, por lo tanto, actúan con entusiasmo e iniciativa. Estos autores distinguen el control o influencia manipulada (*manipulated field control*) del control o influencia espontánea (*spontaneous field control*). Wrong denomina a este segundo tipo de influencia como “no intencional”, en comparación con la primera, una influencia intencional o calculada, que se dirige a una *pseudo-Gemeinschaft* (pseudo-comunidad) mediante los medios comunicativos y la propaganda (2004: 28). Esto difiere también de la persuasión, que intenta convencer al otro mediante argumentos y métodos psicológicos en una interacción comunicativa, por lo cual se presenta en una forma más simétrica y directa que la manipulación (Wrong, 2004: 32-34). John Kenneth Galbraith llama a este poder persuasivo en su forma explícita como condicionado (educación y persuasión) y en la implícita, lo atribuye a la cultura misma. Así, las normas morales que se transmiten por medio de la educación de una cultura específica no están exentas de la influencia ideológica del Estado.

Pero, ¿a quién se dirige esta manipulación o persuasión? Dahl y Lyndblom señalan que a la pseudocomunidad o *pseudo-Gemeinschaft*, la cual para Zygmunt Bauman es la “sociedad líquida”, influenciada por los medios de comunicación masiva (2004: 29). Pero a la población en esta “sociedad moderna tardía o posmoderna, la ‘sociedad de segunda modernidad’” (Beck, cit. en Bauman, 2004: 29) le falta la iniciativa para un cambio social o “la naturaleza del cambio actual” (Bauman, 2004: 29). La causa de esta pasividad se encuentra en un individualismo extremo, es decir, cuando el yo va en primera instancia, con el lema “yo primero” (Bauman, 2004: 30), lo que significa una satisfacción de sus propios deseos sin responsabilizarse del otro. Esta modernidad liviana, líquida, fluida o licuada se opone a la sólida, pesada, condensada o sistémica, según Bauman, por no “tener dientes” y ser “incapaz de

producir efectos en el programa establecido para nuestras opciones de ‘política de vida’” (Bauman, 2004: 28-29). Esta actitud pasiva facilita en mayor grado la manipulación mediante los medios de comunicación masiva y las redes electrónicas.

Ahora se plantea la pregunta: ¿quién prepara esta manipulación para que la gente actúe en el sentido supuesto? Para Foucault (1992: 154-155), no existe un dominio desde arriba, proveniente, por ejemplo, de la burguesía, sino que los mecanismos de control funcionan desde abajo. Asimismo, señala que las grandes máquinas del poder no tienen una finalidad ideológica, sólo representan instrumentos efectivos de formación técnica. Por lo tanto, no se puede generar un poder estratégico que controle a la gente desde arriba. Esta visión del poder de Foucault ignora los intereses económicos de una elite, los cuales se encuentran atrás del poder político y generan el poder ideológico de manipulación. Por consiguiente, para este autor, las instituciones —que normalmente transmiten la ideología— sólo “operan en el nivel del ‘micropoder’ y designan el punto en el que *el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología*” (Foucault, cit. en Zizek, 2003: 21). ¿Pero qué se entiende por la ideología?

Ideología y poder

La palabra ideología se refiere a un conjunto o sistema de ideas, las cuales se organizan en forma consciente para dirigirse a ciertos fines propuestos. Teun A. van Dijk denomina a las ideologías como un cuerpo de ideas específicas y, por tanto, objetos “mentales”, y en forma más exacta las define “creencias generales, socialmente compartidas” y subjetivas, por lo cual pueden ser erróneas, infundadas o desviadas (Van Dijk, 2000: 33, 35, 52). Según Edgar Morín, las ideologías son una simplificación de ciertas teorías filosóficas, tomando de ellas ideas rectoras, aunque carecen de una problemática, porque se degradaron a una forma dogmática e ilusoria, “a una reificación idealista, a la rigidificación racionalizadora, a la abstracción engañosa y, finalmente, a la ilusión de poseer la verdad en un sistema de ideas” (Morín, 1998: 145). De esta manera, las ideologías se prestan fácilmente para servir como instrumentos de manipulación y persuasión de las masas. Este instrumento de manipulación actúa a través de los medios de comunicación y los discursos del grupo dominante que controla las opiniones de las masas. Así, para John B. Thompson (2006: 137), las formas simbólicas o creencias sirven para mantener las relaciones de dominación, que es cuando estos fenómenos simbólicos se convierten en ideológicos (2006: 85). Aunque en este contexto se debe distinguir entre los que dominan y los dominados, porque en los dos casos puede suceder un proceso de persuasión. En el primer caso se trata del grupo en el poder y, en el segundo, del grupo opositor que en ciertas circunstancias puede crear una contraideología, la cual no tiene las mismas posibilidades que la ideología dominante porque sus actores no poseen los instrumentos de poder. No obstante, en otra parte, Thompson distingue entre instrumentos ideológicos que sirven para movilizar levantamientos políticos o mantener el poder legítimo (2006: 125). Lo que diferencia a los dos es su relación con

la verdad. Según Van Dijk (2000: 213), el grupo dominante disimula su abuso del poder y oculta las formas de desigualdad, mientras los opositores están interesados en descubrir y exponer tanto la dominación como la desigualdad. Por lo tanto, cuando Van Dijk se refiere a la ideología del grupo dominante, la relaciona con el papel de la reproducción del poder, al igual que Thompson. En este sentido, “las ideologías se desarrollan y aplican como *legitimación* del abuso de poder (dominación) y su consecuente desigualdad social” (Thompson, 2000: 208) que implica un acceso privilegiado a los recursos sociales para mantener o confirmar el *statu quo* del grupo dominante (2000: 208).

Sin embargo, Van Dijk olvida que a través del acceso a los recursos sociales, el grupo dominante tiene también acceso a los recursos naturales y al poder económico, lo que, en última instancia, sostiene su poder político. Por lo tanto, para este grupo es de suma importancia mantener estas relaciones mediante el manejo de la ideología. En este contexto, Thompson reconoce la gran influencia del Estado a través de los medios masivos de comunicación y, en forma creciente, mediante los conglomerados privados de las industrias transnacionales. No obstante, para Thompson, la influencia ideológica es limitada, debido a la participación de la población. En este sentido, destacan las nuevas posibilidades de participación personal por medio de las vías telefónicas, por ejemplo a través de la *cuasiinteracción* durante los programas de televisión, que implica una medida en la cual el flujo de comunicación es predominantemente unidireccional y temporalmente limitado (Thompson, 2006: 332). Una de las posibilidades para controlar la influencia de los medios masivos es la grabación de programas televisivos en videograbadores. De esta manera, “el público adquiere cierto distanciamiento espacio-temporal característico de las transmisiones televisivas” (2006: 303). Un factor que favorece una cierta variedad de programas establecidos es el sistema de cable porque posibilita la selección entre los numerosos canales (Thompson, 2006: 304-307).

Al considerar el argumento de Thompson, no se debe olvidar la posibilidad restringida de participación que tiene la población y su acceso limitado a los adelantos técnicos debido a la gran estratificación social. Empero, Thompson rechaza la visión negativa de la influencia de los medios masivos de comunicación con el efecto de una mercantilización de la cultura (“industria cultural”), debido a la estandarización y la racionalización de las formas culturales, porque “a su vez este proceso ha atrofiado la capacidad del individuo para pensar y actuar de manera crítica y autónoma”, según Adorno y Horkheimer (cits. en Thompson, 2006: 148).

Por su parte, Habermas considera a las instituciones de los medios como el origen de una transformación estructural y de la desintegración de la “esfera pública” (Habermas, 1989). Sin embargo, menciona que a la par coexiste una posición opuesta: una utopía de libre decisión del individuo que, en realidad, es demasiado estrecha, debido a las limitaciones económicas y tecnológicas de una gran parte de la población. Además, si consideramos los argumentos de Charles E. Lindblom (2000: 71), el control político y económico van juntos, y el poder se concentra en los hombres de negocios, cuyo interés es de naturaleza económica y no democrática, como mencionamos a principios de este capítulo. Por lo tanto, la afirmación sobre el

menor control estatal en los medios masivos de comunicación se vuelve insignificante si se considera la mayor influencia del sector comercial, ya que el poder dominante se encuentra en manos de corporativas económicas que, junto con las de la política y los militares, forman la elite del sistema capitalista, según C. Wright Mills (2005: 273).

Pero, ¿en manos de quién se encuentra el poder con su respectiva ideología? Gramsci los ubica en la clase dirigente que domina la superestructura de los organismos privados de la sociedad civil; por lo cual “la ideología es la concepción del mundo de la clase dirigente que debe difundirse en toda la sociedad” (Gramsci, cit. en Portelli, 1980: 19-20). En *La ideología alemana*, Carlos Marx y Federico Engels también ubican las ideas dominantes de cada época en la clase regente. En forma más explícita dicen: “la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual [...]” (Marx y Engels, 2004: 48). Esto no significa que los dirigentes dispongan de los medios de la producción material exclusivamente, sino que los políticos se basan y se apoyan en las organizaciones del comercio, formando una sola elite de poder con ellos. Incluso, el Estado depende en cierto grado de estas organizaciones, por lo cual la industria dicta las normas y la ideología en la sociedad y, de esta manera, logra una mayor influencia ideológica en los ciudadanos, sobre todo porque dispone en mayor grado sobre los medios de comunicación.

Por consiguiente, una cierta capa social domina y controla la ideología de la población mediante la manipulación en los medios de comunicación y a través de la persuasión en los discursos políticos. Juan B. Thompson ataca esta versión de la ideología porque, según su punto de vista, es una ideología negativa, aunque la trata con cierto cuidado: “de hecho, en algunos casos la ideología *puede* operar al ocultar o al enmascarar las relaciones sociales, al oscurecer o falsear las situaciones; pero éstas son posibilidades contingentes, no características necesarias de la ideología como tal” (2006: 86). A esta ideología negativa opone la ideología basada en las estrategias de la construcción simbólica, las cuales “son las herramientas con que se pueden producir las formas simbólicas capaces de crear y sostener las relaciones de dominación” (2006: 101). Por tal razón, en el análisis de la ideología, “las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de poder” (2006: 85).

La pregunta es, ¿quién construye estas formas simbólicas y a quiénes sirven? ¿Acaso la capa dominante construye las mismas formas simbólicas en la sociedad para sostenerse en el poder? Entonces, resulta lo mismo. En lugar de una representación simbólica desde abajo, se da un control ideológico desde arriba. Claro, en cierto grado existe un complemento de ambos lados y en las dos direcciones —de arriba hacia abajo y también de abajo hacia arriba—. En realidad, esta actuación ideológica puede ser también un método de control de la capa dominante, como dice Van Dijk, “Las elites adoptan, aparentemente, las ideologías populares, pero de un modo muy moderado, con lo cual se evitan conflictos importantes con los intereses de las elites” (2000: 234).

Esto no quiere decir que los ciudadanos no pueden formar sus propios criterios, si no lo hicieran no surgiría una oposición ideológica o contraideología. La ideología toma dos formas: la de los dominadores y la de los dominados, o, simplemente, la de los ciudadanos. En realidad, se observa una lucha ideológica, una influencia y una crítica o un rechazo de la misma. Cabe mencionar que existe una ambivalencia de conducta manipulada que se muestra también en el complejo de la nación que significa “por un lado, la voluntad y la solidaridad, y, por otro, el temor, la opresión y la coacción” (Gellner, 1998: 77).

Para Héctor Ceballos, el factor decisivo es el saber que, “utilizado como instrumento de poder, constituye el factor ideológico que permite controlar y cohesionar a las sociedades, o bien, se convierte en la herramienta idónea por medio de la cual se hace posible la transformación de las mismas” (1999: 16). Este saber no es neutral, sino manipulado para influenciar a las masas según los intereses de la clase en el poder. Este dominio ideológico pretende la homogeneización de una sociedad multicultural para cohesionarla y controlarla. “Predica y defiende la diversidad cultural, pero de hecho impone la homogeneidad tanto en el interior como, en menor grado, entre las unidades políticas” (Gellner, 2001: 161). Tal manipulación trabaja para una cultura global donde se nivelan las culturas mundiales a favor de las empresas transnacionales y su circulación de capitales.

A fin de cuentas, no sólo existe una ideología de las masas, sino también una de los individuos, la cual se forma a partir de diferentes ideologías del mundo en el transcurso de la historia porque, en la actualidad, ésta no sólo depende de la influencia de la superestructura de un Estado, sino de una formación cosmopolita, en la que el individuo conforma su propia ideología, que es un factor de la identidad, según Erikson (cit. en Ricoeur, 1999: 181). Por lo tanto, se pueden construir contraideologías de la nación natal y, en ciertos momentos, movimientos contrahegemónicos, como por ejemplo, unos en contra de la hegemonía capitalista. En otras palabras, este dominio ideológico no se transmite automáticamente, porque los individuos tienen la posibilidad de combinar diferentes ideologías en su personalidad, según sus experiencias transnacionales o globales. Hoy, la personalidad recibe conocimientos cosmopolitas, gracias a los medios de comunicación masiva y la información por Internet. Aunque, claro, después surge la pregunta: ¿quién domina los medios? En la guerra fría, el mundo estaba dividido en socialismo y capitalismo, pero después de la caída de los países socialistas de Europa del Este, el poder hegemónico en el mundo recayó en las potencias occidentales, principalmente en Estados Unidos.

En el caso de las tribus indígenas estadounidenses de la actualidad, la ideología se forma, en gran parte, por la influencia de los medios de comunicación masiva, sobre todo por los programas televisivos. Así, su visión tradicional comunitaria se convierte en una mentalidad individualista que conduce a la disgregación de los integrantes del grupo y debilita su fuerza de resistencia; sólo algunos elementos conscientes se unen a la lucha india, como se observa en el Movimiento Indio Americano (American Indian Movement AIM), un movimiento social indígena.

La cuestión del poder en el proceso histórico

El poder en las sociedades de cazadores y recolectores

¿Cómo se presentaba esta situación de poder en las sociedades precapitalistas? Primero, es indispensable señalar que existe una diferencia entre las sociedades cazadoras y recolectoras, por un lado, y las sociedades agrarias jerarquizadas, por otro. Cuando Marshall Sahlins habla de las sociedades precapitalistas, se refiere a las *tribus segmentarias* o tribus con jerarquía segmentaria, en las cuales la familia o la casa forma la base, después sigue el linaje, luego el pueblo, en el cual se juntan los diferentes miembros de los linajes. Para finalizar, la tribu se forma cuando todos los pueblos con sus linajes se agrupan (Sahlins, 1968: 15). La infraestructura y la interacción social de la tribu es muy grande y la cooperación muy intensa. Su cohesión grupal se refleja en la economía de la cacería: baja producción, división de trabajo restringida, transporte y comunicación subdesarrollados (1968: 16). Cada familia es una *entidad política*, una pequeña jefatura que se autorregula y se autoorganiza de acuerdo con las necesidades y el respeto.

Eric Wolf analiza en su libro *Figurar el poder* (2001a: 97-173) la cuestión de poder en los kwakiutl, que viven en la costa septentrional del Pacífico, en América del Norte. Anteriormente, vivían como sus vecinos, los bell coolas y los nootkas en bandas pequeñas y carecían de criterios de descendencia (descendencia ambilateral), de jefes y de nobleza hereditaria. Pero

cuando se trasladaron a la costa para aprovechar la mayor abundancia de recursos que allí había, crearon grupos unidos por el parentesco con demandas grupales fijas en relación con los recursos, jerarquías sociales de rango, jefes hereditarios y en donde las líneas principales y las subalternas tenían privilegios distintos (Rubel y Rosman, 1983; Rosman y Rubel, 1986).

Los jefes (*numayma*), que pertenecían al estrato de los nobles, controlaron y presentaron los mitos y los rituales, pero al mismo tiempo administraron los recursos; ellos suministraban y monopolizaban los alimentos en las ceremonias y distribuían los regalos a los invitados en el *potlatch* (ceremonia de intercambio de regalos). Estas actividades otorgaban a los jefes cierta influencia de poder tanto en la vida cotidiana como en la vida ceremonial sobre los demás nobles, plebeyos y esclavos (véase Wolf, 2001a: 117-118).

En este sistema clasista, el poder material era la base para el poder espiritual. Por lo tanto, cuando la economía del comercio de pieles se integró al sistema capitalista y surgieron nuevos ricos, el poder de los jefes empezó a reducirse.

Conforme disminuía la población [por las enfermedades], los hombres y las mujeres kwakiutl encontraron mayores oportunidades de empleo en el sector capitalista de la economía. Cuando la circulación resultante de dinero y de mercancías se multiplicó, los poseedores tradicionales de los títulos tuvieron que enfrentarse a las demandas de rangos y privilegios que reclamaban quienes no pertenecían a la nobleza (Wolf, 2001a: 127).

Junto con lo cual, también se “corría el riesgo de devaluar la relación cosmológica asociada con cada asiento en el sistema de rangos, poniendo en peligro todo el orden mítico-social” (Masco, 1995: 64). Es decir, con el tiempo, la religión perdió su fuerza espiritual porque estaba unida a la nobleza tradicional. Y “la reserva ideológica que ratificaba el poder de los jefes perdió credibilidad e importancia” (Wolf, 2001a: 170). Este fenómeno fue consecuencia de la creciente individualización de los integrantes de la tribu, puesto que la economía capitalista adquirió mayor importancia, debido a la mayor participación externa y a la emigración tribal que “debilitaron el poder de los jefes para dirigir la mano de obra de sus *numaymes* y para controlar los matrimonios de las mujeres” (2001a: 129). Además, entre los potlatches, la acumulación de riqueza en ciertos individuos desplazó el poder económico de los jefes y su preeminencia cosmológica (véase Wike, 1957: 312; Wolf, 2001a: 129).

En estas tribus estructuradas en clanes, la religión entrelazaba lo místico-socioeconómico con lo material; es decir, se procuraba la salud física y espiritual de los integrantes de la tribu, además de su bienestar personal. Según Sahlins, los rituales agrícolas y ceremonias se celebraban en el grupo cuyo linaje había sido engendrado por los espíritus y antecesores del linaje. Esta interacción entre los diferentes miembros de la tribu constituye el pueblo, en el cual se genera un sentimiento colectivo que facilita construcciones técnicas, así como la cooperación económica y ritual, derivada de una gran cohesión interior (Sahlins, 1968: 17-18), sobre todo por los espíritus ancestrales, quienes son los espíritus protectores del clan o del linaje, preocupados por el destino de estos grupos; mientras los espíritus de poder mágico de medicinas, son de influencia familiar y de naturaleza individual (1968: 18). Cabe mencionar que los espíritus tienen su propia jerarquía que corresponde en última instancia al sistema segmentario de la tribu. Así, los dioses supremos son los espíritus de cada uno de los integrantes de la tribu.

Ernst Gellner, por su parte, se interesa por la organización política de grupos en las diferentes etapas de la historia: preagraria, agraria e industrial. Dice que los grupos preagrarios o tribus de cazadores y recolectores desconocían el Estado porque eran demasiado pequeños “para permitir el tipo de división política de trabajo que constituye el estado [sic]” (Gellner, 2001: 17). Y lo que señala Sahlins (1968: 18-19, 23) completa esta idea: lo que une a estas unidades pequeñas o tribus es el interés común, la coherencia en la similitud cultural y la solidaridad de los integrantes en los diferentes niveles de la tribu, aunque también existen conflictos internos, mismos que deben solucionarse lo más pronto posible para que no se fracture el grupo. Muchas veces tales problemas se resuelven mediante negociaciones entre los integrantes de la tribu.

Un medio para la cohesión grupal es la cacería, ya que por medio de esta actividad y las ceremonias correspondientes los individuos se unen. Otro motor de la unión fueron las tempestades y la inseguridad, las cuales generaron un sentido de solidaridad en el grupo, creando un sistema de reciprocidad o ayuda mutua, que consiste en la generosidad y hospitalidad, además en un intercambio directo de cosas idénticas que si bien es menos personal y más económico (véase Sahlins, 1968: 40-42, 82-83), es de gran utilidad para la subsistencia tribal.

Marshall Sahlins afirma que la jefatura en una tribu segmentaria es bastante descentralizada, debido a los pequeños grupos locales y autónomos. Éstos son comunidades independientes formadas por cazadores que sólo en los tiempos de guerra se distinguen por un alto grado de centralismo, que es nada más episódico, ya que, cuando se normaliza la situación, empieza la desunión del grupo (Sahlins, 1968: 21).

Este conjunto de comunidades independientes de cazadores no contaba con jefes con poder absoluto; ahí los dirigentes compartían el poder con los demás integrantes de la tribu. Se requería un consenso, pero no un ejercicio del poder, un respeto recíproco y no una imposición, por lo cual un jefe dependía del reconocimiento de los demás y su personalidad podía ser cuestionada constantemente. Por ejemplo, según Clastres (2001: 41), los jefes de las tribus amazónicas no tenían un poder coercitivo, como en la sociedad de un Estado-nación, sino que se mantenían sólo por prestigio y respeto, es decir, “un jefe —dirigente o guía— no dispone sobre su gente de absolutamente ningún poder, salvo aquel —esencialmente diferente— que pueda inspirar su prestigio y el respeto que sepa ganar entre ellos” (Clastres, 2001: 41). De esta manera, la relación entre el jefe y el grupo es recíproca, “el primero aprecia y mide las intenciones del segundo a cada instante para convertirse inmediatamente en su portavoz. Tarea delicada y fina que debe cumplirse bajo el discreto pero vigilante control del grupo. Que éste no abuse del poder (es decir, del uso del poder) es una cuestión que afecta su prestigio como jefe” (Clastres, 2001: 41-42). Por ejemplo, “Si el deseo de poder del jefe se hace demasiado evidente el procedimiento llevado a cabo es simple: se le abandona o, a veces, incluso se lo mata” (Clastres, 2001: 116). Por lo tanto, se cuestiona también la autoridad del jefe que deriva de una relación con las fuerzas sobrenaturales y de recursos económicos, según Eric Wolf (2001a: 122). De esta manera, el poder con base en las fuerzas sobrenaturales queda en segundo plano, porque la base económica define el poder en la tribu. Incluso, la visión del mundo sufre cambios cuando el intercambio recíproco del *potlatch* cede al sistema de préstamos con elevadas tasas de intereses (Wolf, 2001a: 153). Por consiguiente, el poder del jefe en la tribu kwakiutl tampoco era netamente ideológico, sino que dependía del rango de su clase de los dirigentes que contaban con una alta acumulación de riquezas y privilegios ancestrales.

En concordancia con Sahlins (1968), Marc Augé (1998) y Clastres (2001), Gellner (1997a) habla de la ausencia de un poder externo y la falta de un poder central en las tribus precapitalistas. Esta inexistencia de un poder coercitivo, como se da en los Estados, favorece un clima del equilibrio de poder que “opera tanto *dentro* de los grupos como *entre* los grupos” (Gellner, 1997a: 204). En este punto, parece que Gellner se contradice: por una parte destaca los conflictos intratribales, pero por otra, habla de su equilibrio, lo que hemos visto también en la obra de Clastres. Esta supuesta contradicción se aclara si tomamos en cuenta que resolver una problemática en el grupo puede ser un factor para lograr un equilibrio en el interior del mismo. Si “no se dan conflictos, los grupos permanecen en un estado relativamente latente, aunque se reúnen en festivales, en migraciones a nuevos campos de pastoreo y en otras ocasiones” (Gellner, 1997: 204). En este aspecto, Gellner ve mejor la realidad que el propio Sahlins, porque pone en duda que las reuniones celebradas

en las grandes fiestas de la tribu representen únicamente la gran unión del grupo, piensa que a veces esconden conflictos internos.

Para Clastres, la única circunstancia, en la que se tolera la autoridad de un jefe y se une el grupo, es la guerra. Las tribus de cazadores y recolectores no consideraban la guerra como violencia, sino como una necesidad para mantener el equilibrio ecológico. Por esta razón, se buscaban pretextos para el ataque, uno de los cuales podía ser el rechazo al intercambio de los bienes, robo de mujeres, drogas, etc. En las tribus shiitari y yanomami, que residen en la confluencia del río Ocamo y del Orinoco en la Venezuela actual, el poder económico se representaba a través del monopolio de la droga “ebena”,² que servía para intercambios y se inhalaba en ciertos acontecimientos.

Las guerras intertribales, provocadas por los colonizadores, ya no se centraron en el intercambio de bienes, sino que sembraron la hostilidad entre las tribus (Clastres, 2001: 15-16, 18-19, 42-43). Por otro lado, Sahlins (1968) plantea que esta unidad del grupo no sólo se observa en la guerra, sino también en la cacería, debido a sus objetivos comunes. Sin embargo, una gran personalidad de un jefe tiene la capacidad de unir al grupo también en tiempos ceremoniales y en sus labores cotidianas, aunque el grupo viva disperso.

Sahlins (1968) diferencia entre jefes insignificantes y grandes hombres (*big-man*), que muchas veces están en la misma tribu. Los jefes insignificantes son autoridades institucionalizadas con puestos oficiales, cuya sucesión funciona por descendencia, por costumbre son los hombres más ancianos. El jefe es normalmente el vocero del grupo y maestro de ceremonias sin influencias ni funciones y sin privilegios. En comparación, el *big-man* es un líder verdadero, al cual siguen los miembros del grupo, posee una gran personalidad y una capacidad extraordinaria de persuasión. En la mayoría de los casos es guerrero, mago y un hombre con gran riqueza del cual depende mucha gente y, aunque no tiene un poder adscrito, es superior, es el hombre que logra el consenso. Pero su poder es temporal, sólo se mantiene mientras duran sus éxitos en la guerra, las ceremonias y el comercio (Sahlins, 1968: 20-22). Este *big-man* posee las cualidades de un guía espiritual con las características chamánicas de las tribus indígenas. Por lo tanto, si un jefe cuenta con dichas cualidades puede lograr una mayor cohesión en el grupo. Pero lo ideal es que coincida el jefe con el *big-man*, de lo cual surge una jefatura extraordinaria de dirección y consenso.

Como hemos visto en el transcurso del análisis del poder en las sociedades precapitalistas, las sociedades tribales desconocían el poder coercitivo en sus comunidades. De hecho, el jefe no tenía este poder, sino que dependía del reconocimiento de su gente y su consenso, sólo era una persona con gran prestigio y respeto. En

² Probablemente se trata de la sustancia epená que se prepara con base en el potente árbol virola. Entre las sesenta especies de virola, una docena tiene principios psicoactivos y sólo en el Amazonas occidental y en algunas partes adyacentes a la cuenca del Orinoco se utiliza como embriagante sagrado. Las especies más importantes son la *V. calophylla*, *V. calophylloidea*, *V. elongata* y *V. theiodora* (véase Schultes y Hofmann, 1982: 27, 29, 59, 68-69, 164-165). La sustancia alucinógena “ebena” sale de los granos de un árbol que crece en las sabanas de dicha región, se inhala y sobre todo son los chamanes los que más la precian.

el momento en que las tribus tuvieron contacto con los colonizadores, su concepto de poder cambió radicalmente. Ya no importó tanto la fuerza espiritual de los jefes, sino su éxito en el comercio, es decir, la acumulación de riquezas, como caballos y otros bienes (Wolf, 1997: 181), porque con los caballos, adquiridos a los españoles, podían cazar búfalos (Sahlins, 1968: 41), cuyas pieles entregaban a los europeos a cambio de armas y alcohol. Pero de esta manera, se hicieron dependientes de los europeos y descuidaron sus campos. Esta situación puso en peligro su supervivencia y aumentó la diferencia entre ricos y pobres, entre los jefes y los súbditos (Wolf, 1997: 177-181). Desde entonces, ya no se pudo hablar de un equilibrio de poder en el mismo grupo ni con otros grupos, a los que expulsaron de su territorio debido a la expansión de la cacería a territorios ajenos. Este fenómeno se observa con la llegada de los colonos franceses e ingleses que trajo como consecuencia la expulsión de los indígenas de su lugar de origen. Los diferentes grupos de cazadores y recolectores pelearon entre sí por el comercio con los europeos y por su afán a la riqueza y, posteriormente, por la pura sobrevivencia, cuando los europeos los expulsaron hacia el oeste de Estados Unidos.

Al final, la condición de las tribus indígenas fue la de extranjeros en su propio país, encerrados en las reservas de Estados Unidos. Pero no sólo estas tribus, sino casi todos los grupos originarios del continente americano y de otros continentes tuvieron que experimentar la confrontación con el poder de los Estados-nación, en donde fueron incorporados como minorías étnicas en un sistema de dominación que explotó sus recursos naturales (Gellner, 1997b: 15) y hasta su fuerza de trabajo. En las naciones modernas, muchas veces permanecen marginados y dominados por el poder estatal.

El poder en las sociedades agrarias e industriales

Las sociedades precapitalistas agrarias eran jerárquicas y mantenían un sistema de orden/obediencia, con el cual el emperador tenía poder político para imponer su voluntad al pueblo. Por ejemplo, en la sociedad de los incas, la pirámide del poder estaba rigurosamente jerarquizada. Esto originó una división social, en cuya cúspide estaba el monarca, identificado con el Sol, al cual seguía la aristocracia, sobre el pueblo. En suma se trataba de un dominio imperial, que se regía por las órdenes y la obediencia, manifestada en el sistema tributario (cfr. Gellner, 1997b: 91). En estas sociedades jerarquizadas o teocráticas, la religión desempeñaba un papel fundamental, motivo por el cual los sacerdotes estaban por arriba de la aristocracia y determinaban el destino de los súbditos, al igual que en el caso de los aztecas, en cuya sociedad formaban una unidad con los gobernantes, y la cúspide misma era religiosa.

Según Ernest Gellner, no todas las sociedades agrarias han poseído un Estado. “De estos estados [sic], algunos han sido fuertes, otros débiles; los ha habido despóticos, los ha habido también respetuosos con las leyes. En cuanto a la forma, se diferencian enormemente” (Gellner, 2001: 18). Según este autor “la existencia misma

del estado [sic] es una opción”. [...] En cambio, en la era postagraria industrial, vuelve a no haber opción (Gellner, 2001: 18). La presencia del Estado ya es un hecho (véase Gellner, 2001: 18), porque en las sociedades modernas se necesita un órgano de control que garantice la centralización y el crecimiento material. La base de esta política es el pensamiento racional de la Ilustración, cuya consecuencia se manifiesta en el progreso del capitalismo. Para este fin, es necesario homogeneizar e igualar a la sociedad y su cultura, proporcionando las mismas posibilidades de acceso a la educación, lo cual desempeña un papel importante en el poder estatal (Gellner, 2001: 36, 38-39, 117). “Asimismo, el mundo de los hechos unificados y estandarizados, como si fuera métrico, concebido en las filosofías de Hume y Kant, es la analogía de las colectividades humanas uniformes y anónimas en la sociedad de masas” (Gellner, 2001: 38). Con el libre acceso para todos a la educación todo parece ser equitativo, porque no existen las barreras de clases, como en el sistema jerárquico de la sociedad agraria, aunque cabe señalar que no todos se encuentran en la misma situación socioeconómica. Gellner (1998: 114) considera este fenómeno como algo excepcional como en el caso de las minorías, discriminadas racial y políticamente. En cambio, en la sociedad dominante, nadie padece hambre, todos tienen acceso a la atención médica, vivienda y cultura (educación y distracciones en el tiempo libre). Para Gellner (1998: 114), la igualdad implica una condición equitativa para toda la población; aunque efectivamente no todos cuentan con las posibilidades que ofrece el Estado, sobre todo en los países en vías de desarrollo, debido a que la burguesía es quien tiene en sus manos los medios de producción y anhela una mayor ganancia explotando a la clase obrera. Edgar Morín habla en este contexto, de una “crisis de desigualdad entre el proletariado industrial y la burguesía de Occidente [que] se ha desplazado, amplificada como crisis de desigualdad entre las enormes masas del Tercer Mundo y el infantilizado mundo de los consumidores de Occidente” (Morín, 2002: 94). En los argumentos de Morín vemos el abismo entre los países del primer mundo o del Occidente y los del tercer mundo, dentro de un mundo globalizado, cuya homogeneización aumenta al mismo tiempo, según Morín, “su heterogeneidad, su desorganización, en vías de conflicto y de crisis” (2002: 82). La causa de esta discrepancia es el avance técnico “que pone en relación a la ciencia con la economía, un fermento y un sustrato de civilización” (Morín, 2002: 82). En otras palabras, los países del tercer mundo no cuentan con los avances tecnológicos del primer mundo, por lo tanto, dependen de éste y se enredan en un círculo vicioso, dado el comercio desigual, o bien, la exportación de la materia prima a cambio de tecnología —un trueque desigual si tomamos en cuenta que se venden las materias primas a precios bajísimos en comparación con la tecnología—. De todo esto resulta un endeudamiento continuo y una dependencia económica sin fin.

En la misma escala surge una expulsión de la fuerza de trabajo de los países del tercer mundo. Gellner considera que este problema de la sociedad moderna es el crecimiento de la población que genera una mayor movilidad y desigualdad a que está impuesta una gran parte de la población por circunstancias sociales (y económicas). Por lo tanto, “no tenemos movilidad porque somos igualitarios, sino somos igualitarios porque tenemos movilidad” (Gellner, 1997b: 26, trad. de Mager).

La presencia del poder en los pueblos indígenas

Los pueblos indígenas en la actualidad muestran grandes diferencias en su estatus económico. Una gran parte de estos pueblos ha asimilado las formas de producción capitalista, ya sea como fuerza de trabajo asalariado o como empresarios. Según Clemente Ramírez, se presentan dos movimientos diferentes en la sociedad global, los pueblos con un movimiento hacia arriba y hacia abajo. Esta clasificación es un poco simplista, ya que considera que el “movimiento hacia arriba implica también el “movimiento hacia abajo”, esto es, una parte de la “nueva tribu” se enriquece y empodera, mientras la otra se empobrece. Así, en un solo grupo se crean diferentes estratos sociales.

No todas las tribus de Estados Unidos registran un auge económico, porque no todas cuentan con industrias de juegos de azar. Por lo tanto, muchas, que cuentan sólo con ingresos menores, se quedan en la pobreza y dependen de los beneficios otorgados por el gobierno federal. Según Ramírez, existen pueblos cuyo movimiento hacia arriba se remite “a la competitividad internacional y a la transnacionalización económica y cultural del poder político. Este movimiento adopta diversas formas tales como la supranacionalidad, la intragobernabilidad o la internacionalidad” (Ramírez, 2002: 703). Empero, algunas de las tribus, que sí cuentan con casinos, mantienen por medio de la cohesión tribal cierta resistencia hacia la política de la transnacionalización y manejan dos diferentes sistemas socioeconómicos y políticos: uno se dirige a la sociedad internacional o global con el manejo de los casinos, y el otro beneficia a la tribu por medio de las ganancias de dichas instalaciones. Con estos ingresos y otros negocios (gasolineras, tiendas, petróleo y minas, entre otros) se asegura, en gran parte, el sustento económico de la tribu y, además, ésta puede efectuar diferentes inversiones en el mundo capitalista. De tal manera, el poder económico independiza a las tribus del gobierno federal, en cierto grado, de cuyo Estado capitalista recibieron sólo migajas y el cual las mantuvo en cierta dependencia, aunque se presentan dudas con respecto a esto porque todavía siguen siendo “naciones dependientes” (reciben ayuda del gobierno federal de Estados Unidos en diferentes aspectos: salud, educación, alimenticia y donación de casas, entre otros). Por medio de la participación en un movimiento ascendente, las tribus estadounidenses se convierten, a través de los casinos, en capitalistas o empresarios de la sociedad global que manejan grandes capitales y forman parte de la aldea global a través del contacto internacional y de los medios de comunicación. Este contacto entre los países y naciones más débiles y el mundo global de los países más poderosos tiene una gran consecuencia e influencia cultural sobre los países dependientes, donde no todos los grupos étnicos se encuentran en un proceso de producción capitalista, sino que tienden hacia el empobrecimiento.

La “tendencia hacia abajo” no se da en una forma pura, porque en las diversas etnias hay quienes cuentan con ingresos mayores y, por lo tanto, son parte del sistema capitalista debido a su actividad empresarial. Ramírez identifica a los pueblos, en los cuales la mayoría se encuentra en un movimiento hacia abajo, en el camino “hacia la descentralización, transfiriendo servicios públicos esenciales a entidades de ámbito local” (Ramírez, 2002: 703). A este movimiento pertenecen los indígenas

latinoamericanos o las minorías étnicas, que todavía permanecen excluidos del beneficio de la sociedad global y, en la mayoría de los casos, viven en regiones apartadas o, a causa de la miseria económica, son expulsados hacia centros urbanos o al país vecino del norte, al que acuden en búsqueda de trabajo, y, al llegar a este país capitalista, forman estratos sociales muy bajos. También algunas tribus norteamericanas, que están en desacuerdo con los casinos y no tienen la posibilidad de llegar a poseerlos, se encuentran en este movimiento descendente.

Después de este análisis, se puede preguntar, ¿qué se entiende con el término de casino y qué relaciones con el gobierno federal y estatal surgen a raíz de éste?, ¿qué pasa con el grupo entero: se observan facciones del mismo y una desintegración grupal?, ¿las tribus indígenas encuentran un nuevo camino para resistir a las influencias culturales de Estados Unidos? O, definitivamente, una ¿mayor integración significa menor resistencia?

LOS CASINOS COMO NÚCLEOS DEL PODER ECONÓMICO

Los casinos, cuya raíz proviene de la palabra “casa”, son empresas nacionales y transnacionales donde se practican los juegos de azar, muchas veces combinados con juegos en máquinas. Miguel Garrido, Pedro Jaén y Ana Domínguez diferencian entre *juegos de azar*, *juegos de técnica o de habilidad*, *juegos combinados de técnica y de azar* y *juegos de competencia*. “Los *juegos de azar* son aquellos en los que todo depende de la suerte. El jugador no puede controlar el resultado [...]. Aquí se incluyen juegos como las máquinas tragaperras, el bingo, las loterías, los cupones o los dados” (Garrido, Jaén y Domínguez, 2004: 24). En cambio, en los *juegos de técnica o habilidad*, el conocimiento y el entrenamiento en el juego pueden favorecer los resultados, por ejemplo, en los juegos de ajedrez, las damas y los videojuegos, entre otros. Pero no se debe olvidar que en estos juegos de habilidad influyen también la conducta o la destreza del jugador. Además, existen *juegos combinados de técnica y de azar* que son los juegos de cartas, quinielas, juegos de mesa, etc., en los cuales se mezclan la suerte y el conocimiento. Por último, están los *juegos de competencia*, como algunos deportes (Garrido, Jaén y Domínguez, 2004).

En estos juegos hay diferentes niveles, desde los tradicionales hasta los de apuesta de alto riesgo. Mediante las pérdidas monetarias de la clientela, algunos casinos se convierten en monopolios que manejan sumas gigantescas de dinero. De esta manera, estos centros del mundo capitalista pueden facilitar el lavado de dinero y atraer a las organizaciones del crimen organizado, así como a “las redes de negocios que posee el narcotráfico en el mundo” (Méndez, 2005: 10). Como fenómeno secundario se puede observar también el negocio de la prostitución, ya que los casinos se relacionan también con los centros hoteleros y de la diversión. Existen muchos prejuicios con respecto a los casinos, pero muchos de dichos fenómenos controversiales pertenecen al pasado. Por ejemplo, contrario a lo que se piensa, Eve Darian-Smith (2004) afirma que en Las Vegas disminuyeron los criminales, los drogadictos, los adictos a los juegos y las personas que se dedican a la prostitución en la calle, aunque esto no quiere decir que tales problemas no existan. Ahora, Las Vegas tiene la imagen de un centro turístico con diversión familiar (Darian-Smith, 2004: 55-56).

El poder económico de los casinos no indígenas

Ingresos de los casinos no indígenas

En general, los casinos garantizan altos ingresos y, por tal razón, representan un poder económico de primera instancia. Como manejan grandes capitales, convierten a los empresarios en capitalistas, con los ingresos más lucrativos. Según Eve Darian-Smith (2004), los juegos de azar llegaron a ser la industria más grande del siglo XXI. Si se incluyen loterías estatales, carreras de caballos, salones para jugar cartas, eventos deportivos, casinos y los juegos en Internet, el gasto de los estadounidenses en los juegos aumentó de dos mil millones de dólares en 1962 a 866 000 000 000 de dólares en 2000, con una ganancia de setenta mil millones de dólares para la industria de juegos en este último año; en cambio, otras áreas de diversión sólo contaron con un ingreso de 22 000 000 000 de dólares en el año 2000. De este auge, en el periodo citado, se observa que la ganancia de la industria de los juegos de azar se incrementó tres veces más que en otras diversiones (Darian-Smith, 2004: 52). El aumento notable ocurrió a partir de 1988, cuando iniciaron los casinos indígenas con base en la Ley Reglamentaria del Juego Indio (Indian Gaming Regulatory Act, IGRA). Desde entonces, las tribus indígenas participaron en un 17 por ciento de los juegos de azar a nivel federal (Darian-Smith, 2004: 52).

En 1864, Nevada fue reconocido oficialmente como estado porque el presidente Lincoln se interesó en los impuestos de los recursos minerales para financiar la guerra civil en Estados Unidos. Las Vegas, una ciudad en el desierto de Nevada, tenía, aparte de las minas, poco que ofrecer a los turistas y, por esta razón, se buscaron nuevas alternativas, y una fue los juegos de azar. Por fin, en 1930 se dio el permiso para abrir casinos en el estado de Nevada y, a partir de 1931, surgieron los primeros, en los cuales se hizo notoria la conexión con el crimen organizado (Darian-Smith, 2004: 53-54).

Como es evidente, la ciudad de Las Vegas se convirtió en la cúspide de los juegos de azar, ya que tiene los doce hoteles más grandes del mundo y treinta casinos con los más lucrativos centros de diversión; éstos atraieron, en el año 2002, a más de 35 millones de visitantes (Darian-Smith, 2004: 55). Otro sitio de casinos fue Atlantic City, en Nueva Jersey, que a finales del siglo XX contaba con un ingreso de tres mil millones de dólares por los casinos. En comparación, la industria de los juegos de azar de Las Vegas generó seis mil millones de dólares, sin contar lo recaudado por los hoteles, restaurantes y negocios adjuntos. En total, se obtuvieron cincuenta mil millones de dólares anuales por todos los casinos en Estados Unidos. Si se reflexiona sobre esta descripción del desarrollo de la industria de los juegos de azar en Estados Unidos, se puede observar que el capitalismo occidental crea la necesidad del juego de azar a partir de la idea de que la gente desea hacerse rica pronto. ¿Es entonces una ideología que surge del capitalismo?, ¿un fetichismo del enriquecimiento fácil?

El lavado de dinero

Los casinos, empresas con gran circulación de dinero, son también lugares propicios para el lavado de éste, porque posibilitan ocultar su origen ilícito mediante la inversión en los juegos. Según Juan Martín Sandoval de Escurdia y María Paz Richard Muñoz (2004: 19), existen tres etapas del lavado de dinero: la etapa de introducción o “la colocación de fondos” que, en la nomenclatura de Luis E. Sánchez Brot (2002: 25), es la de transformación o “decantación de fondos” (Sánchez, 2002: 26) y la de reconversión o integración. *En la primera etapa ocurre un prelavado de dinero*, proceso durante el cual se trata de fraccionar el monto de dinero y depositarlo en diversas instituciones financieras (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 19). Para este proceso de ingresar los fondos a la economía legal utilizan a los llamados “pitufos”, es decir, “personas que colocan diariamente pequeños montos de dinero en diversas cuentas bancarias o se dedican a cambiar pequeñas cantidades de moneda local por dólares estadounidenses para que se puedan transferir internacionalmente” (Sánchez, 2002: 25-26). Muchas veces, los depósitos de dinero se efectúan en cajas de seguridad nocturnas,

un medio utilizado para no individualizar a la persona que efectúa tales depósitos en la entidad bancaria, en estos casos es común ver que existen varias cuentas abiertas a nombre de diferentes sociedades “fantasmas” o de “papel”, o sea personas jurídicas de las que solamente existe un contrato social inscrito legalmente en el Registro Público de Comercio correspondiente (Sánchez, 2002: 26).

La *segunda etapa de la decantación de los fondos* “se logra mediante una serie de operaciones financieras de ida y vuelta que persiguen esfumar el rastro de origen ilícito que tiene el dinero depositado” (Sánchez, 2002: 26). Para lograr este objetivo, el dinero pasa de una cuenta a otra en distintas entidades financieras de diferentes países con una velocidad de rotación en las transacciones; se adquieren instrumentos financieros que se venden posteriormente para adquirir acciones en el mercado financiero. Estas acciones se venden luego para colocar los fondos en garantías con una gran certeza de liquidez que se puede utilizar para financiar proyectos de inversión (Sánchez, 2002: 26).

Mediante estas transacciones, se pierde el rastro del dinero ilícito y aparece como dinero legal. Finalmente, en la *tercera etapa (integración de los fondos)*, Sánchez Brot (2002: 27) establece que se logra una simbiosis del dinero lavado con el proveniente de actividades lícitas. Para perder el rastro de la procedencia del dinero ilegal, el dinero es utilizado en empresas legales o “fantasmas” en diversos países: en negocios inmobiliarios, compras, hotelería, obras públicas, privatizaciones, etc. Según Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz (2004), hay una reconversión o integración a la economía formal para revestir de legalidad los montos ilícitos y justificar el origen del dinero mal habido (Ojeda López, 2004: 19, cit. en Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004).

El lavado de dinero en los juegos de los casinos sigue los métodos siguientes, según Juan Martín Sandoval de Escurdia: entre los mecanismos más primitivos de lavar dinero se encuentra el de “convertir el efectivo de origen ilícito identificable, en un efectivo anónimo, adquiriendo placas o fichas de juego y, algún tiempo después, convertir de nuevo estas placas en cheques o efectivo” (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 20). En el segundo método se justifican “recursos ilícitos atribuyéndolos a ganancia de juego. Adquieren una sobreprima de boletos o comprobantes ganadores de apuestas” (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 20). Y, por último, el tercer método es el del “tahúr”, en el cual se juega alrededor de una mesa, donde hay uno o varios jugadores que llevan la “banca”, el banquero juega contra los demás jugadores. “El interés de llevar la ‘banca’ reside en que siempre gana. Para poder contrarrestar las pérdidas puntuales, la ‘banca’ debe disponer de reservas importantes que son aportadas por los miembros del consorcio criminal oculto” (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 20). Así, el narcotráfico de los grandes cárteles, ubicados en la frontera norte de México, encuentra en los casinos un lugar propicio para lavar una gran cantidad de dinero. Según Ojeda López, el narcotráfico o la delincuencia organizada tiene la necesidad de lavar cerca de 25 mil millones de dólares al año que proceden de actividades ilícitas (Ojeda, cit. en Olivares, 2003a).

En 1932, cuando los casinos arribaron al territorio nacional se hizo notorio que los gobernantes mexicanos tenían una cierta afición a los juegos de azar. “Las aficiones del grupo en el poder a los juegos de azar y en especial a los naipes, y los intereses mafiosos de los tahúres y de los hampones permearon y se asentaron en Baja California hasta culminar con la instalación de casinos, hipódromos, galgódromos y centros de vicio que multiplicaron la prostitución y el tráfico de drogas” (Gertz, cit. en Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 16). Según José Alfredo Gómez Estrada, Abelardo L. Rodríguez se enriqueció con la explotación de casas de juegos o casinos, que habían instalado empresarios estadounidenses, mientras desempeñó el cargo de gobernador en el Distrito Norte de Baja California. Según este autor, la documentación oficial y otras fuentes “arrojan luz sobre los nexos del general con los empresarios más exitosos involucrados en el negocio del juego y sobre la posibilidad de que obtuviera un beneficio económico como su colaborador” (Gómez Estrada, 2002: 145-146). Es muy probable que Abelardo Rodríguez participara como socio principal en el casino Agua Caliente mediante acciones, según algunas fuentes polémicas (Gómez Estrada, 2002: 146). Lo obvio, según Gómez Estrada, es que los californianos consiguieron una extensión territorial y cultural mediante los casinos, susceptible de explotación en diversas formas. De esta manera, “los vecinos del norte aprovecharon los recursos naturales a su alcance, realizaron actividades mineras y de colonización, así como agrícolas y comerciales que propiciaron el origen de Ensenada, Tijuana y Mexicali” (Gómez Estrada, 2002: 29). En Cuernavaca, Abelardo Rodríguez promovió el Casino de la Selva, donde se entretenía el “jefe máximo” (el presidente Plutarco Elías Calles) en las vacaciones. Además, en la Ciudad de México, se inauguró el Foreign Club, entre otros, que fueron clausurados en el gobierno de Lázaro Cárdenas para evitar la pros-

titución y el delito, cobijado por estas mafias (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 16).

Mafia-casinos

Después de la segunda guerra mundial, cuando el crimen organizado financió muchas instalaciones en Nevada, la industria de juegos de azar en Estados Unidos experimentó un gran auge y éxito financiero (National Indian Gaming Commission, 2003).

el primer gran casino de posguerra de Las Vegas, The Flamingo, fue construido en 1946 por el mafioso “Bugsy” Siegel. Y por lo menos otras cuatro propiedades en “Las Vegas” tenían vínculos con el bajo mundo: el Desert Inn (vinculado con el sindicato del crimen en Cleveland, liderado por Moe Dalitz); el Stardust (abierto por el mafioso de California, Tony Stralla); el Thunderbird (financiado por los *gánsters* neoyorquinos Meyer y Jake Lansky) y el Tropicana (vinculado con el mafioso de Nueva York, Frank Costello) (Olivares cit. en Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 15).

Así, “de 1996 a 2002, empresas como Hilton, Hyatt, Metro Goldwin-Mayer invirtieron en hoteles y casinos en Las Vegas, mejorando aún más la imagen de la ciudad” (Dombrink y Thompson, 2003: 22). Asimismo, dejaron participar a empresas que cotizan en la bolsa, para hacer publicidad a Las Vegas y Atlantic City como destinos vacacionales, según la Asociación Estadunidense del Juego (American Gaming Association), y “en un informe de 2003, la [Comisión Nacional para el Estudio del Impacto del Juego] National Gaming Impact Study Commission, diagnosticó a la industria del juego como ‘libre de mafia’” (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 17). Empero, estos resultados parecen estar dirigidos a tranquilizar turistas y no reflejan la realidad, sobre todo porque se sabe que la red de la mafia se extiende por el mundo entero. También Cisneros Madrid concuerda con ello, cuando afirma que “El mercado del juego en casinos [...] ‘está controlado por compañías internacionales sucesoras de las fundadas por Bugsy y similares’ (Cisneros Madrid, cit. en Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 17). En cambio, Gary Pitchlynn, un abogado chactaw de Oklahoma, descarta la participación del narcotráfico y de la mafia en los casinos de los pueblos indígenas, debido a que hay mayor vigilancia y control en las reservaciones.¹

¹ Entrevista con el abogado y especialista en derecho indígena Gary Pitchlynn en Norman, Oklahoma, 10 de julio de 2006.

Políticos beneficiados

Debido a su ingreso económico y sus intereses políticos, algunos empresarios de los casinos están también involucrados en las campañas políticas en Estados Unidos, en las que los candidatos federales reciben contribuciones financieras de parte de estas industrias de juegos de azar, según Grey. Este miembro de la Coalición Nacional contra el Juego Legal (National Coalition against Legalized Gambling) critica la inacción del Congreso, de la misma manera que Frank R. Wolf, representante republicano por Virginia, afirma que la industria de las apuestas está involucrada en el proceso político (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 21). A primera vista, estas acusaciones parecen ser resultado de su postura negativa con respecto a los juegos de azar. Sin embargo, también un informe de la Oficina General de Contraloría (General Accounting Office, GAO), de 1999, nos confirma este resultado cuando señala un aumento considerable de las contribuciones a las campañas provenientes del sector de las apuestas. Según esta oficina, las contribuciones financieras a los candidatos federales por parte de la industria de las apuestas se incrementaron de 1.1 millones de dólares en 1992 a 5.7 millones de dólares en 1998. Este aumento se entiende al considerar el incremento de un 80 por ciento del número de los candidatos que reciben dinero de los casinos. Además, los partidos políticos cuentan con donaciones no reguladas o “dinero fácil” por parte de la industria de las apuestas, cuyo monto pasó de medio millón de dólares a casi cuatro millones, según la GAO (1999; véase Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 21).

El poder económico de los casinos indígenas

Al analizar los casinos de las tribus estadounidenses, advertimos que tienen poco que ver con los centros de diversión de Las Vegas. Las tribus están protegidas, en forma relativa, contra el crimen organizado y de otras influencias de corrupción mediante la revisión de la Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission, NIGC), debido a sus objetivos de promover el desarrollo económico de las tribus, su autosuficiencia y, de esta manera, fortalecer los gobiernos tribales. Estos objetivos del gobierno federal tienen sus raíces en la política de asimilación de los pueblos indígenas a la sociedad estadounidense que liberan al gobierno de Estados Unidos del apoyo económico que se suministra a los pueblos indígenas con el pretexto de otorgar a las tribus indígenas una cierta autodeterminación política.

Según Darian-Smith, a los indígenas les gustan los juegos, ya que siempre los practicaron en sus actividades ceremoniales y cotidianas. En la actualidad, muchos indígenas consideran que los casinos son una fuente de ingreso que sirve para mejorar su vida económica, lo que se comprueba por medio del éxito obtenido en materia de desarrollo socioeconómico. Por lo tanto, no opinan que el empleo en los casinos sea algo amoral o represente un peligro del crimen organizado, sino que lo ven como un trabajo cotidiano que sirve para la subsistencia y el progreso de la tribu (cfr.

Darian-Smith, 2004: 56-58). Empero, no todos los miembros de las tribus son de la misma opinión, sobre todo los más tradicionalistas ven en los casinos una pérdida de su cultura y un negocio sucio.

Los ingresos de los casinos indígenas

Para empezar, los casinos indígenas son empresas de menor escala, sobre todo por el problema de financiamiento, aunque hay excepciones. Según Darian-Smith, la mayoría de la población indígena vivía en extrema pobreza: el 31 por ciento se encontraba en un nivel socioeconómico muy bajo y contaba con el índice más alto de desempleo. Este cuadro de miseria se refleja en los problemas de salud, suicidios y la adicción al alcohol y a las drogas. Dicho fenómeno cambió favorablemente, pero con mucha lentitud, cuando se abrieron casinos en las reservaciones (National Indian Gaming Commission, 1988; Darian-Smith, 2004: 62). En este sentido, David E. Wilkins (2002: 165) menciona que, en 1996, 184 tribus reconocidas federalmente contaban con 281 centros de juegos de azar de primer orden en 28 estados (U.S. General Accounting Office, 1997: 3). Esta cantidad representa casi el 85 por ciento de las aproximadamente 225 tribus federalmente registradas (Wilkins, 2002: 165).²

Según Wilkinson, con la instalación de industrias de juegos de azar en territorio indígena, el desempleo bajó en las tribus con casinos, de un 50 por ciento en 1960 a un 26 por ciento en 1990 y hacia un 22 por ciento en 2000 (estos números no se refieren al desempleo real, porque el censo excluye a aquellas personas que dejaron de buscar trabajo). Al mismo tiempo, los ingresos familiares aumentaron en las reservaciones: en 1950, el ingreso de una familia media era sólo de 870 dólares al año, pero en 2002 el ingreso familiar subió a 24 000 dólares anuales; este ingreso familiar en territorio indígena sólo representa la mitad del ingreso del promedio nacional. Pero estos ingresos no son iguales en todas las tribus, porque su situación económica depende de la prosperidad de los casinos y de la ubicación de las reservaciones. Así, en la reservación Pine Ridge de los lakotas, el desempleo en el invierno alcanza un porcentaje del 80 por ciento y en el verano del 60 por ciento (Wilkinson, 2005: 349).

Por otra parte, los ingresos de los casinos no sólo se basan en las pérdidas de los jugadores, sino también en los ingresos de las cadenas hoteleras, restaurantes, gasolineras, tiendas y centros de diversiones, por lo que los casinos garantizan la reducción de la tasa de desempleo. Asimismo, la población indígena aumentó. En el caso del estado de Connecticut, ésta se duplicó, debido a que en 1992 abrió el Foxwoods Resort Casino de los mashantucket pequot y, en 1996, el Mohegan Sun Casino de

² En el año 2002, la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA) menciona 562 tribus, federalmente reconocidas, y entidades elegibles para gozar los fondos y servicios que otorga a las que tienen estatus de tribus indias; estas entidades indígenas fueron registradas con el no. CFR, parte 83, el 4 de enero de 2002 (U.S. Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs, 2002: 46327-46333).

los mohegan. Según Ralph Sturges, jefe de los mohegan: “El dinero es la atracción más grande del mundo” (Darian-Smith, 2004: 63, trad. Mager).

Pero no se trata sólo de una atracción al dinero, sino de un cambio estructural, es decir, las tribus indígenas con casinos muestran una tendencia al capitalismo. Por ejemplo, en diciembre 2006, los indígenas seminoles de Florida, una tribu de 3300 miembros, compraron “por más de 725 millones de euros la cadena de hoteles, casinos y restaurantes Hard Rock” (Morales, 2006); el casino indígena más favorecido parece ser el Foxwoods Casino que pertenece a la tribu mashantucky pequot en Ledyard, Connecticut (Wikipedia, 2007). En segundo lugar siguen los Mohegan Sun Tribal Casinos, ubicados en el este de Estados Unidos, con un ingreso de 3.8 mil millones de dólares anuales. Los casinos en el centro de Estados Unidos cuentan con un ingreso aproximado de 5 900 000 000 de dólares anuales y los casinos de la región del oeste con casi 4 800 000 000 de dólares. En total, son 14 500 000 000 de dólares anuales de ingresos en los casinos indígenas. Lo más impresionante de todo es el crecimiento de tales ingresos desde su inicio hasta la actualidad; es decir, en el primer año (probablemente 1988), la industria de los juegos indígenas rindió casi cien millones de dólares, como se mencionó al principio de esta sección, y en el año 2007 se registraron entradas de más de 14.5 mil millones de dólares. Si contamos los ingresos de los casinos indígenas y de los otros negocios de las 218 tribus federalmente reconocidas (según la NIGC hay ese número de tribus tribus federalmente reconocidas en 28 estados) con cuatrocientos centros de juegos (según la NIGC son 376 centros de juego en 28 estados); entonces, llegamos a una cantidad de alrededor de 18.5 mil millones de dólares en el año 2007. Sin embargo, la mayoría de los casinos indígenas no tiene tanto éxito, como sucede con los de la región del Medio Oeste y de las Grandes Planicies (Wikipedia, 2007), pero registran un mayor ritmo de crecimiento.

En general, se observa el crecimiento de los casinos indígenas y las tribus indias a partir de 1996 hasta 2007 con un resultado del 15.6 por ciento de crecimiento de tribus con casinos (de 184 a 218) y del 25.27 por ciento de crecimiento de casinos indígenas (de 281 a 376) (datos elaborados por el Departamento del Interior, 2002: 46327-46333; U.S. General Accounting Office, 1997: 3; National Indian Gaming Commission, 2003).

El número de 562 tribus indias federalmente reconocidas y de entidades elegibles para gozar los fondos y servicios de la BIA (U.S. Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs, 2002: 46327-46333) parece grande debido a la división de “una sola tribu” en diferentes “subtribus”, aunque éste es un término inexacto, porque cada una es reconocida federalmente. Así, tenemos la Kickapoo Tribe of Kansas, la Kickapoo Tribe of Oklahoma y la Kickapoo Traditional Tribe of Texas, cada una con su propia reservación o tierra en fideicomiso (*trust land*), constitución y gobierno. Además, éstas reciben los beneficios otorgados a los indígenas por parte del gobierno federal de Estados Unidos y tienen derecho para instalar un casino en su tierra. Así, las tres tribus kikapú de Kansas, Oklahoma y Texas cuentan con tres casinos: el Golden Eagle Casino (véase foto 1) a casi 10 kilómetros al oeste de Horton, Kansas (“Golden Eagle Casino...”, s.f.); el Kickapoo Casino (véase foto 2)

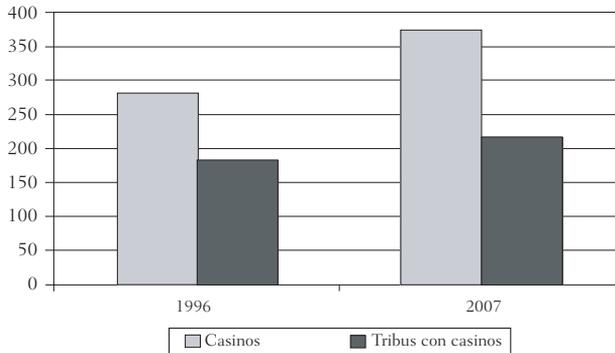
a 5 kilómetros de McLoud, Oklahoma (“Kickapoo Casino...”, s.f.); y el Lucky Eagle Casino (véase foto 3), que se encuentra en el Condado de Maverick, a más de 12 kilómetros de Eagle Pass, Texas (véase el capítulo 6).

CUADRO 1
 CRECIMIENTO DE CASINOS INDÍGENAS Y DE TRIBUS CON CASINOS
 EN 28 ESTADOS DE ESTADOS UNIDOS (1996-2007)

Año	1996	2007
Casinos	281	376
Tribus con casinos	184	218
Porcentaje de crecimiento de tribus con casinos	-	15.60
Porcentaje de crecimiento de casinos indígenas	-	25.27
Casinos por tribu	1.53	1.73
Porcentaje de tribus con casinos	32.74	38.79

FUENTE: elaborado a partir de datos del Department of the Interior, 2002: 46327-46333; U.S. General Accounting Office, 1997: 3; National Indian Gaming Commission, 2007. Trabajo digital: Jesús Manuel Mager Hois.

GRÁFICA 1
 CASINOS Y TRIBUS INDÍGENAS CON CASINO EN 28 ESTADOS DE ESTADOS UNIDOS



FUENTE: gráfica elaborada con datos del U.S. Department of the Interior, 2002: 46327-46333; U.S. General Accounting Office, 1997: 3; National Indian Gaming Commission, 2007. Trabajo digital: Jesús Manuel Mager Hois.

Estos tres casinos se ubican en las reservaciones de la tribu kikapú de Kansas (véase foto 4), en la reservación de la KITT y en la tierra federal (*trust land*) de la tribu kikapú de Oklahoma (la reservación de la tribu kikapú es parcelada y sólo cuenta con un Community Center). Su estatus independiente se muestra también en sus diferentes clases de casinos. Por ejemplo, el casino kikapú de Kansas es de clase III,

la más alta en los juegos de azar, mientras los casinos kikapú de Oklahoma y de Texas sólo han sido designados de clase II, porque en sus estados correspondientes la clase III no se permite. En este punto se observa una cierta dependencia de los reglamentos de los estados, a pesar de que estas tribus están reconocidas como naciones “soberanas”. Justamente por esta razón, existen algunas dudas respecto a la soberanía de las tribus indígenas estadounidenses, sobre todo cuando el gobierno federal controla a las tribus indígenas mediante el Grupo de Investigación Interdisciplinaria en Asuntos de Género (Interagency Gender Working Group, IGWG), en el cual colaboran la Oficina Federal de Investigaciones (Federal Bureau of Investigation, FBI) y la NIGC con el objetivo de supervisar los casinos indígenas y ejercer la jurisdicción federal si se presentaran asuntos criminales en estas industrias de juegos (Wikipedia, 2007).

Los ingresos de cada casino pertenecen a cada una de las tribus kikapú y es difícil calcularlos, porque son datos confidenciales. Sólo los edificios y las adquisiciones comerciales de cada tribu permiten una cierta idea de su situación económica, aunque existen también muchas dudas al respecto.

En la actualidad, es decir, a partir de 2002, el Kickapoo Lucky Eagle Casino es el único que existe en el estado de Texas, debido a que otros dos casinos indígenas fueron clausurados: el Speaking Rock Casino de los tiguas, clausurado el 11 de febrero de 2002, y el Alabama-Coushatta Casino de la Alabama-Coushatta Tribe of Texas, cerrado el 25 de julio de 2002. Ambos se rigen por las leyes de Texas (desde 1980); por esta razón el estado puede cerrar los casinos si prohíbe los juegos de azar.

Cabe señalar que los tiguas firmaron un convenio de confianza con el gobierno federal mediante la Ley de la Restauración de la Confianza Federal (Act for the Restoration of the Federal Trust Relationship) en 1987, que garantiza cierta independencia para el juego por las posibilidades de desarrollo económico que ofrece. Por otra parte, en la sección 737 se prohíben todos los juegos en la reservación indígena que estén prohibidos en el estado de Texas (véase Wanamaker, 2002; Williams, 2002; *Indian Country Today*, 2002). En este pacto nacional con las tribus indígenas se observa un cierto respeto a las leyes estatales, lo que, en última instancia, afecta a las tribus, porque el gobierno federal se deslinda de su responsabilidad (véase el capítulo 3), sobre todo cuando las tribus son reconocidas por el estado, como es el caso de los tiguas y de los Alabama-coushatta, y no el de los kikapú de Texas, que únicamente son federalmente reconocidos.

Los tiguas y los Alabama-coushatta fueron engañados por el cabildero Jack Abramoff, quien promovió la clausura de sus casinos en el año 2002 con el objetivo de cobrar el pago de su reapertura, lo que todavía estas tribus no han logrado (véase Hearn, 2004; Butterfield, 2005). Este fracaso es todavía más grave si se considera que los tiguas tenían un ingreso de 60 millones de dólares anuales. “Esos fondos se han utilizado para proporcionar vivienda, becas y seguro de salud para los miembros de las tribus” (Wanamaker, 2002). Esta cantidad de dinero es enorme si recordamos que hoy la tribu sólo tiene quinientos miembros que dependen de nuevo del gobierno federal. Empero, la clausura de los casinos de los tiguas y los coushatta le dio a la KITT el monopolio de los juegos de azar en el estado de Texas.

Por consiguiente, el crecimiento económico de aproximadamente una tercera parte de las tribus federalmente reconocidas (como mencionamos en los párrafos anteriores) posibilita elevar su nivel de vida: instalar centros de salud, promover la educación, abrir centros de nutrición y atender a la gente de tercera edad. El gobierno federal apoya también a estos sectores, pero no en la medida que logren el mismo nivel que poseen los ciudadanos estadounidenses. Muchas veces, este factor depende también de la mala distribución de los ingresos del casino entre los miembros de las tribus, por lo cual algunas no alcanzan un cierto estatus socioeconómico; y, justamente en este punto, se dividen las opiniones de los integrantes de las tribus. Surgió entonces una controversia entre indígenas tradicionales y progresistas sobre el campo ideológico que fracciona a las tribus. Los tradicionalistas ven en los casinos un peligro de asimilación a la cultura estadounidense, en cambio, los progresistas los consideran como el único futuro que garantiza a las tribus seguridad económica, social e incluso cultural, porque con el dinero de los casinos pueden financiar museos y centros culturales para reavivar sus tradiciones (véase capítulo 7). Pero en este aspecto existe cierta polémica, si consideramos que este reavivamiento de tradiciones sirve para atraer el turismo; por consiguiente, todo quedaría sólo en un plano folclórico, al contrario de lo que sucedería si se trata de una reorganización de la cultura nativa con nuevas condiciones de vida.

Este beneficio económico que logran las tribus norteamericanas por medio de los casinos no excluye que éstas estén sujetas a la corrupción. Según los periodistas ganadores del premio Pulitzer, Donald Bartlett y James Steele, “algunas tribus dispersas hace tiempo, asistidas por nuevos padrinos financieros que no son indígenas, se están reagrupando para beneficiarse con las ganancias imprevistas provenientes del juego” (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 46). Por lo tanto, los indígenas no se benefician de los ingresos de los casinos, según estos autores, sino que algunos inversionistas externos cosechan los gigantescos beneficios. Por eso, “el juego en las reservas no ha logrado sacar a la mayoría de los indígenas estadounidenses de la pobreza” (National Indian Gaming Commission, 2003).

La exención de impuestos como punto de conflicto entre el estado y las reservas indígenas

La mejoría de la economía de las tribus federalmente reconocidas se explica también por la exención de impuestos en sus territorios, casinos y en artículos de comercio. Estos derechos para los miembros tribales están garantizados por las leyes federales, a las cuales las reservas están sometidas, aunque con la calidad de “tribus soberanas”. Además, su territorio es federal, por lo tanto, los estados no tienen ningún poder para cobrar impuestos.³ Esta exención no sólo se refiere al terri-

³ Véase *The Kansas Indians*, 72 U.S. (5 Wall.) 737 (1866) (Canby, 2004: 264).

torio, sino a todo tipo de propiedad federal, así como a los vehículos de los integrantes de las tribus.⁴

Los estados tampoco pueden cobrar impuestos por la propiedad no federal, siempre y cuando un miembro tribal posea esta propiedad y esté ubicada en una reserva india.⁵ En cambio, los que no son miembros de la tribu deben pagar impuestos al estado, por su tierra⁶ y por su propiedad privada,⁷ así como para los artículos de comercio. Sin embargo, indígenas de otras tribus pagan un porcentaje menor de los impuestos. Por eso, a veces es difícil hacer la cuenta en todos estos casos, según el abogado para las tribus indígenas Gary Pitchlynn.⁸

Un punto crítico en la relación de los estados con las reservas indígenas es la venta de artículos a no indios y a indios no tribales, porque las tribus no necesitan pagar impuestos por los casinos y las mercancías, sólo una cantidad mínima a la NIGC, según Pitchlynn. Sobre todo, la venta de cigarros a no indios es problemática, porque la venta de estos productos no está exenta de impuestos a quienes no pertenecen a la reserva (véase Canby, 2004: 274-275) y muchas veces se venden así, sin pagar impuestos al estado.⁹ Las tribus, supuestamente soberanas, tienen el poder de cobrar impuestos en sus tierras a sus propios miembros, así como a los no miembros (Canby, 2004: 278). Por lo tanto, existe cierta libertad en este aspecto, y la tribu es la única que toma decisiones con el fin de garantizar un mayor provecho económico para los integrantes de la misma.

Como sabemos, las tribus estadounidenses poseen gasolineras, tiendas, almacenes y hoteles en su tierra y, por lo tanto, cuentan con mayores ingresos, aparte de los casinos. Así, Jerry C. Bread plantea que las tribus indígenas deberían contribuir financieramente para participar económicamente en los proyectos del estado, ya que están exentas de muchos impuestos, aunque solicitan servicios al estado, como educación, salud, carreteras, agua, luz, etc.¹⁰ Hay que mencionar que, muchas veces, los empresarios de los casinos tribales lo hacen, aunque no es su obligación, porque saben que si no apoyan financieramente a las localidades, los acuerdos entre los estados y las tribus se obstaculizarían, sobre todo en lo que respecta al permiso para algunos juegos que están prohibidos en ciertos niveles.

⁴ *Oklahoma Tax Comm'n vs. Sac and Fox Nation*, 508 U.S. 114 (1993) (Canby, 2004: 265).

⁵ *Bryan vs. Itasca County*, 426 U.S. 373 (1976); *Moe vs. Confederated Salish & Kootenai Tribes*, 425 U.S. 463 (1976) (Canby, 2004: 265).

⁶ *En Washington vs. Confederated Tribes of Colville Indian Reservation*, 447 U.S. 134 (1980) (Canby, 2004: 268).

⁷ *UTA & Northern Ry. vs. Fisher*, 116 U.S. 28 (1885) (Canby, 2004: 269).

⁸ Entrevista con el abogado Gary Pitchlynn en Norman, Oklahoma, 10 de julio de 2006.

⁹ Según Getches, Wilkinson y Williams (1998: 558), en el estado de Washington, los cigarros, destinados a los miembros de las tribus, no tienen estampas de impuesto. Por eso, muchas veces, los integrantes de las tribus colectan estos cigarros sin estampas y los venden a los no indios.

¹⁰ Entrevista con el coordinador de Native American Studies en la Universidad de Oklahoma, Jerry C. Bread, Norman, Oklahoma, 29 de junio de 2005.

Los casinos indígenas como benefactores internos y externos

Con base en su poder económico y la ventaja de que los casinos indígenas están exentos de los pagos de impuestos, muchas tribus se sienten moralmente obligadas a contribuir en la infraestructura de los estados, según sus necesidades para mantener una buena relación con ellos. Por ejemplo, en Minnesota, las tribus apoyan al gobierno del estado en forma activa y con financiamiento, según Frank Pommersheim (1997: 181). Asimismo, Stephen L. Pevar se refiere a convenios entre las tribus y los estados para compartir los beneficios; dos tribus, federalmente reconocidas de Connecticut, los mashantucket pequots y los mohegans, pagaron al estado, de los ingresos de sus casinos, 319 millones de dólares en el año 2000 (2002: 327). Este apoyo se refiere a obras de infraestructura, por ejemplo en proyectos de carreteras, abastecimiento de agua, electricidad, educación, etcétera.

Pero, sobre todo, los casinos crean empleos en la región. El Casino Minnesota, el séptimo casino más grande en el estado, según un reciente estudio de la Asociación de Juego Indio de Minnesota (Minnesota Indian Gaming Association) generó más de mil empleos directos y veinte mil indirectos (Anquoe, 1993: A6). Un estudio del Centro para el Análisis Económico de la Universidad de Connecticut mostró que el Casino Pequot (con más de cuarenta mil visitantes al día) agregó 41 000 empleos y 1.2 mil millones de dólares a la economía de aquel estado. Por lo tanto, la industria de los juegos de azar salvó de la ruina financiera a la economía del sur de Connecticut (*Indian Country Today*, 2000: A6).

Entre estos empleos se encuentran también muchos trabajos de los indígenas, por lo cual estas tribus no dependen tanto, como antes, del bienestar estadounidense. La industria de juegos de azar beneficia tanto a las tribus como al estado. Aunque, en algunos aspectos, el estado no está de acuerdo con que las tribus no paguen impuestos, pues ello significa una reducción en los ingresos tributarios de los estados; por esta razón, existen muchas rivalidades entre el estado y las tribus. Además, los casinos atraen el turismo y benefician la hotelería, restaurantes, tiendas, sitios de taxis, etc., en estas regiones, lo que indica también fuentes de trabajo para la población local y evita la emigración a gran escala.

En el caso kikapú, el *chairman* de la KTTT comenta que el estado disfruta también del éxito del casino y que el futuro de la tribu kikapú dependerá del voto para el casino.¹¹ En cambio, Daniel Olivares afirma que los casinos solamente benefician a unos cuantos empresarios del juego, porque funcionan como entidades concentradoras del ingreso y que van en detrimento de la mayoría de la población, ya que profundizan “la desigualdad vía la transferencia del ingreso nacional de la mayoría de la población a unos cuantos empresarios del juego, intereses que buscan crear la dependencia a una nueva adicción” (Olivares, “Análisis turístico”, cit. en Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004). Según Juan Martín Sandoval,

¹¹ Según la información periodística anunciada en el Centro de Salud de la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

algunos críticos han acusado a los instalados en reservas indias de ser poco más [sic] que estafas que brindan gran riqueza a unos pocos aborígenes e inversores externos; pero ningún beneficio a la mayoría de los indígenas. “Aproximadamente el 80 por ciento de los ingresos están destinados al 3 o 5 por ciento de las tribus”, afirma el representante Frank R. Wolf, republicano por Virginia [...] Por ende, la mayoría de las tribus no recibe nada, hay tribus que tienen viviendas inadecuadas, poca educación, problemas de alcohol y una pésima atención médica (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 45-46).

Esta cita del republicano Frank R. Wolf se refiere a tribus con una distribución inapropiada de ingresos o con ninguna. Por lo mencionado, se nota la formación de clases sociales y el desequilibrio en la distribución de la riqueza, lo que provoca, en última instancia, luchas internas en las tribus.

Los casinos indígenas como poder político

A través del poder económico de los casinos, las tribus indígenas alcanzan también un poder político porque mediante los ingresos de los casinos pueden, en cierta medida, independizarse económicamente del gobierno federal y solicitar una soberanía legal de sus gobiernos tribales. Éstos son los objetivos del Movimiento a Favor del Juego Indígena (pro-Indian Gaming Movement), conocido como el *new buffalo*: consolidar la base económica de las tribus indígenas y abrir el camino para lograr una mayor participación política en el país, incluso hasta formar un partido político indígena (Darian-Smith, 2004: 63-66).¹²

Así, en marzo de 1999, se reunió el Caucus de Indígenas Estadunidenses del Partido Demócrata (Democratic Party / Native American Indian Caucus) en Palm Springs, California. Unos cien delegados dieron a conocer el objetivo de su presencia en la política estadounidense. Anthony Pico, *chairman* del Viejas Casino y del Turf Club, habló también de un “estado de la tribu” en California. Ahí, representantes estatales y federales firmaron una declaración pública, en la cual se reconoció un lugar en la mesa gubernamental (*place at the table of governments*) para los indígenas. Por lo tanto, los activistas, como Anthony Pico consideran que “No somos pueblos exterminados o una cultura estancada” (Darian-Smith, 2004: 63-64, trad. de Mager). Este espíritu progresista se refleja en el más próspero casino tribal de California, el Viejas Band, de los kumeyaay, indios que tienen un centro empresarial con un valor de 35 millones de dólares e intereses invertidos en el Borrego Springs Bank, según Anthony Pico (Darian-Smith, 2004: 63-64).

Pero los objetivos no se quedan sólo en lograr el bienestar de las tribus, sino que éstas intentan, a través de la participación política, reclamar sus territorios perdidos debido a la expropiación por parte del gobierno federal de Estados Unidos (Darian-Smith, 2004: 67).¹³ De esta manera, el Movimiento a Favor del Juego Indí-

¹² Según la autora citada, este movimiento lucha por su base económica y sus recursos como un “búfalo”, debido a su dependencia de la tierra y la pobreza, entre otros factores.

¹³ Esta información proviene del periodista Philip Burnham que vivió varios años en la Rosebud Sioux Reservation en Dakota del Sur.

gena considera indispensable participar en todos los niveles de la política, economía y cultura para lograr una posición firme en estos ramos. No se trata de aislarse, sino de dialogar con políticos, juristas y gente de negocios. Entonces, los demócratas y republicanos harán contribuciones financieras en los diferentes niveles (Darian-Smith, 2004: 67). Pero de esto resultaría que las tribus dependerían de nuevo del gobierno federal, aunque hoy esta participación es indispensable, debido a la interrelación que tienen con la economía estadounidense y al mayor reconocimiento en el ámbito político, lo que comprende también peligro de corrupción y pérdida de su cultura.

Por otra parte, la posición tradicionalista es un poco romántica en tanto niega los casinos y busca seguir dependiendo económicamente del gobierno federal, porque quien posee el poder militar, tiene también el poder hegemónico en el país, como es el caso del gobierno federal de Estados Unidos, una nación que controla a todo el mundo mediante sus armas y su economía; y a través de sus guerras persigue principalmente intereses económicos y políticos. Así las cosas, las tribus de Estados Unidos ya no pueden escaparse de las redes del poder, sea a nivel federal o estatal.

Los casinos indígenas y el gobierno federal

Ley Reglamentaria del Juego Indio (Indian Gaming Regulatory Act, IGRA)

La relación de las tribus con el gobierno federal se define en la IGRA de 1988. En el título 25, capítulo 29, sec. 2701, 5, dice que el Congreso de Estados Unidos considera que “las tribus indígenas tienen el derecho exclusivo de emprender la actividad del juego en tierra indígena si la ley federal no prohíbe específicamente esta actividad y se efectúa dentro de un estado donde la ley penal y la política pública permiten tal actividad de juego” (National Indian Gaming Commission, 1988). Este párrafo ejemplifica la relación de las tribus con el gobierno federal y el estado. Así, el Congreso de Estados Unidos otorga y limita el derecho para juegos de azar en tierras indígenas si no están prohibidos por la ley federal. Según el abogado y especialista en derecho indígena Gary Pitchlynn, con el término de tierras indígenas se entienden reservaciones, *trust land* y *restrictment lotments*, y dice que se necesitan tres elementos para abrir un casino: tiene que existir una tierra indígena (*indian land*), una ley tribal (*tribal law*) y una ley de juego (*gaming law*). El secretario del Interior aprueba dicha ley, y entonces el gobierno federal permite la apertura de un casino indio.¹⁴

Jerry C. Bread, coordinador del Centro de Estudios Indígenas (Native American Studies) de la Universidad de Oklahoma afirma que el gobierno federal exige de las tribus ciertos requisitos para abrir un casino, tales como: el consenso de los

¹⁴ Entrevista con Gary Pitchlynn en Norman, Oklahoma, 10 de julio de 2006.

miembros y el capital necesario que, muchas veces, les presta una compañía. Empero, los ingresos de los casinos no son tan seguros, porque la Corte Federal por medio de la NIGC puede cerrar un casino indígena. Además, los juegos de azar dependen de si el estado permite esta actividad, conforme a su política y la ley penal. Entonces, aunque el gobierno federal apruebe estas actividades de juego, el estado tiene el derecho de prohibirlas de acuerdo con sus leyes. De este modo, empieza la lucha entre las tribus y el estado.

Si el estado no otorga el derecho para tener casinos por cualquier razón, el gobierno tribal busca la ayuda del gobierno federal en Washington, según Jerry C. Bread.¹⁵ Pero el asunto no es tan fácil. Gary Pitchlynn describe el proceso de queja de la siguiente manera: si la tribu no está de acuerdo con el estado, puede reclamar ante el gobierno federal. Éste le da a la tribu sesenta días¹⁶ para ponerse de acuerdo con el gobierno estatal. Si en este tiempo las dos partes no llegan a ningún acuerdo, el gobierno federal manda a un intermediario, que recibe las diferentes propuestas y después decide. Pero, a partir de 1995, en un caso que llevó la tribu seminole contra el estado de Florida, la Suprema Corte no logró la intervención federal en este tipo de conflictos. Desde entonces, el gobierno federal no tiene autoridad para mediar entre estados y tribus a través de la jurisprudencia.¹⁷

Pero, ¿qué institución supervisa los juegos de los casinos? En la sección 2702 del título 25 de la IGRA, se considera necesario el establecimiento de la NIGC para supervisar y proteger los juegos del casino (NIGC, 1988, título 25, cap. 29, sec. 2702, 3). Esta comisión pertenece al Departamento del Interior (NIGC, 1988, título 25, cap. 29, sec. 2704), así como a la BIA. La NIGC está constituida por tres miembros de tiempo completo: un *chairman*, que es nominado por el presidente con asesoría y consenso del Senado, y dos miembros asociados, que son designados por el secretario del Interior. La comisión dispone también de un abogado general encargado de llevar a cabo una investigación de fondo sobre las personas que sean designadas para la comisión. El periodo administrativo de esta comisión es previsto para tres años y el cambio sucede por indicación del presidente o, en el caso de los miembros asociados, por anuncio del secretario del Interior (NIGC, 1988, título 25, cap. 29, sec. 2704). La supervisión y la provisión a la NIGC están dirigidas por el gobierno federal, aunque también, cuando menos, por dos miembros tribales que tienen que guiarse por las normas federales. En el esquema 1, se presenta la relación de las comisiones tribales con el gobierno federal de Estados Unidos.

Aquí, el control absoluto de los juegos lo ejerce el gobierno federal a través del Congreso, el cual aprobó la IGRA, en el año de 1988.¹⁸ De esta ley emana la NIGC, la cual es el órgano encargado de ejecutar dichos reglamentos y supervisar el correcto funcionamiento de los casinos. Empero, cada tribu tiene su propia Comisión

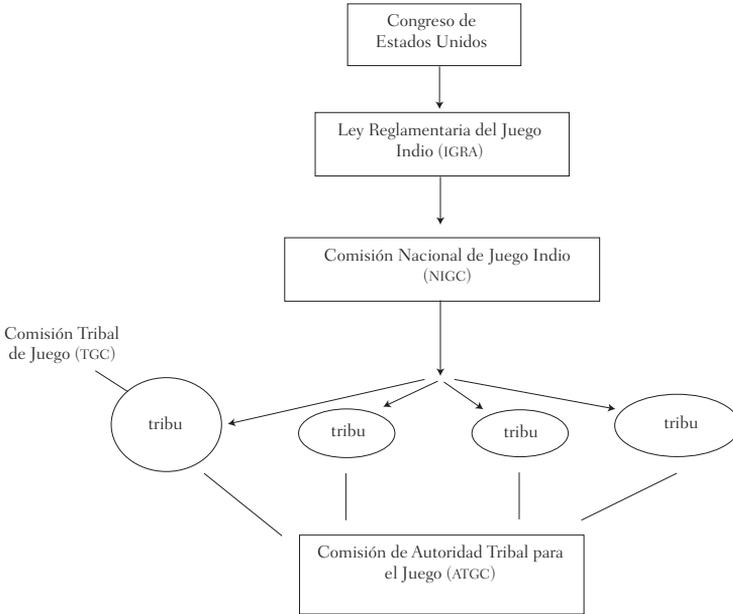
¹⁵ Entrevista con Jerry Bread en Norman, Oklahoma, 29 de junio de 2005.

¹⁶ El periódico *Eagle Pass News-Guide* (2007b) menciona que el secretario del Interior y la tribu tienen noventa días para hacer la petición a la Suprema Corte.

¹⁷ Entrevista con Gary Pitchlynn en Norman, Oklahoma, 10 de julio de 2006.

¹⁸ Esta ley permite a las tribus tener casinos y dicta los reglamentos bajo los cuales se tienen que regir.

ESQUEMA 1
 RELACIÓN DE PODER ENTRE LAS TRIBUS Y EL GOBIERNO FEDERAL
 DE ESTADOS UNIDOS, EN MATERIA DE CASINOS



FUENTE: esquema elaborado por Elisabeth Mager, según la información de Jerry Bread, Norman, Oklahoma, 6 de julio de 2006.

Tribal de Juego (Tribal Gaming Commission, TGC), aunque en última instancia ésta se somete al control de la NIGC. Para contrarrestar la supervisión del gobierno federal, las diferentes tribus se unieron en la Comisión de Autoridad Tribal para el Juego (Authority Tribal Gaming Commission, ATGC), pero sin lograr crear un contrapoder efectivo a la NIGC.

Según esta explicación, no existe una soberanía tribal en sentido riguroso, sino sólo una “soberanía dependiente”, porque en cualquier caso, el gobierno federal puede cancelar el permiso de los casinos. Por esta razón, se formaron asociaciones indígenas relacionadas con el juego, las Asociaciones de Juego Indígena (Indian Gaming Associations) en los diferentes estados. Por ejemplo, la Asociación de Juego Indígena de Nuevo México (New Mexico Indian Gaming Association, NIGA) fue muy eficaz para unificar a las tribus. En comparación, la Asociación de Juego Indígena de Oklahoma (Oklahoma Indian Gaming Association, OIGA) no logró esta cohesión de grupo, debido a la dirección deficiente de sus líderes, un problema antiguo de división entre las tribus de Oklahoma, como Gary Pynchlynn lo ha hecho notar (Mason, 2000: 218).

Enlace con los cabilderos

Con el fin de evitar este control por parte del gobierno federal y lograr ciertas facilidades para el establecimiento de casinos, varios dirigentes tribales crearon un enlace con cabilderos, a quienes muchas veces entregan dinero, con la idea de que éstos influyan en los congresistas para que inclinen la balanza a favor de las tribus. Varias tribus parecen estar involucradas en el tráfico de influencias mediante el pago de honorarios a Jack Abramoff para lograr sus objetivos. Empero el “superlobbista republicano”, Abramoff, conocido también como el “Gato”, defraudó a diez tribus y se quedó con la mayor parte del dinero recibido. Según Source Watch, Abramoff cobraba más de 9 millones de dólares a las tribus indígenas (Congresspedia, 2007: 2).

Así, en el caso del fraude del Tigua Casino, Jack Abramoff y sus colaboradores, Michael Scanlon, asesor de Relaciones Públicas y ex asistente del republicano Tom DeLay (1998-2000) y Ralph Reed, ex director de la Coalición Cristiana, sobornaron al procurador de Texas, General Cornyn, para que cerrara el Tigua Casino de Texas y, posteriormente, lo reabriera. Para este propósito, los tiguas pagaron a Abramoff 4.2 millones de dólares y trescientos mil dólares a sus cómplices, pero la reapertura falló (Think Progress, 3), por lo cual los tiguas se quejaron con el gobierno federal y ahora entablaron un proceso legal con él, según el ex investigador de Healing Grounds de la KTTT. En todas estas transacciones, las tribus ayudaron inconscientemente al Partido Republicano, porque casi todo el dinero se destinó a sobornar a congresistas republicanos. Asimismo, Abramoff les pagaba viajes, comidas, eventos deportivos y les prometió puestos, entre otras cosas, y se sabe que contribuyó al financiamiento de la campaña política de reelección del presidente George W. Bush con cien mil dólares en 2004 (Think Progress, 3, 19).

Parece que también los kikapú estaban involucrados en este proceso. La KTTT se deslindó de este asunto, aunque los periódicos señalan una relación de Raúl Garza (Makateonenodua), *ex chairman* de la KTTT, con Jack Abramoff ya que, según *The News Gram*, Raúl Garza contrató a Jack Abramoff para representar a la tribu kikapú en Washington. Contento con este logro, el *ex chairman* dijo al *Times*: “Estamos contentos de que Jack Abramoff nos haya ayudado para estar con el presidente Bush que estaba de muy buen humor, contento y positivo” (*The News Gram*, 2006a). Cabe mencionar que, según este periódico, existe una fotografía publicada, donde el presidente Bush, Makateonenodua y Abramoff posan cordialmente.

Los casinos indígenas y el gobierno estatal

Lucha por la clase III en los juegos de azar

Las tribus luchan con los estados principalmente por obtener la clase III de los juegos de azar, la máxima permitida en los casinos. La IGRA describe las diferentes clases de juegos del casino: la clase I son juegos sociales, los cuales se juegan con mínimas apuestas o en forma tradicional. En cambio, el juego de clase II es co-

nocido comúnmente como el bingo, que se lleva a cabo en forma electrónica y en forma de cartas, así como los *pull-tabs*, el lotto, los *punch boards*, *tip jars*, el *instant bingo* y otros juegos similares. Empero, las cartas requieren autorización con apego a las leyes del estado y esto determina los lugares y los horarios. La clase III comprende los juegos anteriores, más los de alto riesgo, como las *banking cards*, entre los que se encuentran el bacará, *chemin de fer* o blackjack [y el póquer] o los juegos electrónicos o electromecánicos como las máquinas tragamonedas (*slot machines*) de diferente tipo (*high stakes*: máquinas de alto riesgo) y la ruleta (NIGC, 1988, título 25, cap. 29, sec. 2703). Este último nivel es el más solicitado en los casinos de las tribus, porque atrae el gran turismo. Así, la ruleta, el blackjack, los *craps* y el póquer son los juegos más atractivos, sobre todo para el sector de la población con mayores ingresos.

Con respecto a las máquinas tragamonedas existen divergencias: los responsables del casino dicen que las máquinas de video no son máquinas tragamonedas, sino de video que emulan el juego del bingo (Foy, 1998). Según Gary Pitchlynn, se trata de máquinas electrónicas para el juego del bingo, y las ocho líneas o posibilidades de ganar no tienen el mismo valor, como sucede en las tragamonedas. Además, en algunos estados, como en Oklahoma y en Texas, se trata de clase II ½, porque el estado y la tribu hacen acuerdos más allá de los legislados. Por eso hay variaciones en el blackjack y el póquer.¹⁹

En resumen, como ya se mencionó, las tribus no son absolutamente soberanas, sino que dependen del gobierno federal y en cierto grado también de los estados, porque el primero define las diferentes clases de juego y el estado concede los permisos. La relación de las tribus con el estado tiene una larga historia. En general, las tribus no están sometidas a las leyes estatales, sólo a las leyes federales. Pero, según Pitchlynn, a lo largo de tiempo, el Congreso de Estados Unidos ha autorizado a los estados a ejercer una jurisdicción limitada sobre los miembros de las tribus y su tierra, en forma de un convenio con el gobierno federal. Además, se nota una tendencia a que la corte federal interprete las leyes con el objetivo de disminuir los derechos tribales, reclamos, soberanía y los derechos en las zonas de impuestos, desarrollo económico y uso de la tierra. En general, se registra una expansión de derechos estatales sobre las tribus y la protección económica de grupos de intereses en el sector del tabaco, combustible y juegos, áreas donde las tribus lograron cierta independencia económica.²⁰

El futuro de las tribus se pintaría de negro si el gobierno federal impide la apertura de casinos. Sin embargo, mucha gente considera que, con el tiempo, la conducta se deteriora con el juego, y éste se asocia con el crimen y con otros vicios, como

¹⁹ Es interesante saber que las máquinas tragamonedas actuales tienen una computadora integrada, que se denomina generador de números aleatorios (Random Number Generator, RNG). Estos aparatos seleccionan números de un cierto valor, casi siempre de cero a unos miles de millones. Cada número corresponde a una combinación única de símbolos en las cintas (carretes); se puede jugar con diferentes líneas y entre más altas sean éstas, más alta es la probabilidad de la ganancia y el riesgo.

²⁰ Correspondencia con Gary Pitchlynn, 7 de agosto de 2006.

la prostitución y la drogadicción (véase Darian-Smith, 2004: 55). Por ello, los estados muestran una actitud muy moralista en este aspecto, cuando sólo se trata de la competencia comercial porque las reservaciones cuentan también con centros de negocios, según Wilkinson (2005: 330; Nestor, 1999: 44).

Un ejemplo de esta lucha con el estado nos la muestran la Cabazon Band y la Morongo Band of Mission Indians en California, a través de la instalación de casinos en sus reservaciones del Condado de Riverside. Estas tribus, como muchas otras, querían conseguir la autodeterminación a través del crecimiento económico, el cual era una realidad gracias a que el secretario del Interior les permitió jugar bingo en sus reservaciones. Así, cuando en 1980, las dos tribus abrieron un club para jugar bingo, póquer y otros juegos de cartas obtuvieron mayores ingresos; además de que se incrementaron los puestos de trabajo, ya que se requería una mayor cantidad de empleados indios y no indios en estas industrias de juegos de azar (Wilkinson, 2005: 333; Getches, Wilkinson y Williams, 1998: 742-743). El único problema era que el estado de California prohibía el juego; así, en el caso de la Cabazon Band, el *sheriff* de Riverside organizó una redada al club y repartió citatorios (Wilkinson, 2005: 332-333). Y cuando dos meses más tarde, el condado tomó por asalto el club de la Morongo Band of Mission Indians, las dos tribus iniciaron un proceso en la Suprema Corte de Estados Unidos contra el Condado de Riverside, el cual ganaron en 1986. Sin embargo, en 1987, el estado aplicó a las dos tribus el Código Penal de California (Cal. Penal Code Ann § 326.5, West Supp. 1987, cit. en U.S. Supreme Court, 1987) que no prohíbe completamente el bingo, pero los empleados deben ser miembros de organizaciones caritativas, a los cuales no se necesita pagar por sus servicios. Las ganancias deben alcanzar sólo un cierto nivel y ser usadas para fines caritativos; los precios de los juegos no deben sobrepasar los 250 dólares.

No obstante, se afirmó que los juegos de bingo en las dos reservaciones violaban cada una de las restricciones, por lo cual California insistía que las tribus debían apegarse a la ley estatal. Empero, esta medida se contrapone a la posición del gobierno federal de que las tribus no se rigen por esa ley. Por este motivo, el estado fuerza las leyes federales a su favor. Aunque en seis estados, incluido California, existía la Ley Pública 280, donde la jurisdicción era aplicable en tierra india, cuando un delito era cometido por indígenas o en contra de indígenas (§ 2); pero, en el caso de las tribus de cabazon y morongo, no se trataba de una ley de carácter criminal; sólo tenía carácter civil y, por tal motivo, el estado interpretaba las leyes para lograr sus fines. Según Getches, Wilkinson y Williams, no se distinguía entre leyes penales/prohibitorias y leyes de carácter civil/regulatorias. Esta distinción de los dos diferentes tipos de leyes se encuentra en el § 326.5 del Código Penal de California para reservaciones indias. Por tal razón, la Ley Pública 280 no autoriza la entrada en vigor de esta ley en una reservación india. En realidad se trata de una violación de la política pública del estado (Getches, Wilkinson y Williams, 1998: 743-744). Aunque la Suprema Corte aceptaba el caso, el estado siguió atacando a las tribus en veintiún ocasiones, con argumentos en contra, sobre todo a raíz de artículos vendidos sin impuestos (Wilkinson, 2005: 333). En total, California no tenía mucho

que decir respecto a los juegos, porque también aceptaba la lotería estatal y las carreras de caballos, así como innumerables juegos que están prohibidos en el Código Penal (Ann § 330). También la corte de apelaciones hizo notar que diferentes organizaciones fomentan legalmente el bingo y se juega en gran escala en California. Por esta razón, se concluye que California prefiere regular los juegos que prohibirlos, el bingo en particular; y las acusaciones con respecto a peleas de gallos, salones de tatuajes, bailes de personas desnudas y prostitución en las reservaciones son argumentos sin base (Getches, Wilkinson y Williams, 1998: 744).

Por lo tanto, en 1987, la Suprema Corte permitió a los cabazon y morongo el juego de bingo de acuerdo con las leyes federales. Además, los juegos de las tribus deben ser regulados por el Congreso y no por el estado de California. Y según el juez Byron White: “La soberanía tribal depende sólo del gobierno federal y está subordinada únicamente a él y no a los estados” (Wilkinson, 2005: 333, trad. Mager). Por otra parte, la corte federal se expresó a favor de la necesidad de que se desarrollaran económicamente las reservaciones, sobre todo cuando no disponen de ingresos provenientes de recursos naturales (subsuelo) que son necesarios para la autodeterminación y el desarrollo económico. En 1988, apareció la IGRA, reservada para el poder tribal con el propósito de organizar operaciones del tipo de un casino (“Indian Gaming...”, s.f.).

De esta manera, los servicios gubernamentales y las condiciones económicas se transforman en la tierra india (Wilkinson, 2005: 335). En otras palabras, con la autodeterminación y el autogobierno de las tribus, el gobierno federal se puede desentender de otorgar ayuda económica a las reservaciones, y, con el tiempo, las tribus se asimilarían a la sociedad estadounidense. Por otro lado, la relación con el estado presenta una situación conflictiva, porque su actitud no se basa en argumentos reales, sino que adopta una posición moralista que no permitirá el desarrollo económico de las tribus, en particular por el temor a la competencia de las empresas indias. Por lo tanto, las tribus buscan el apoyo del gobierno federal, como si fuera su padre, pero en realidad se trata de un engaño, como se sabe por la historia de las tribus indígenas. No obstante, las tribus norteamericanas no tienen otra opción debido a su dependencia con el gobierno federal.

Contribución en las campañas políticas

Tal dependencia favorece la contribución a las campañas políticas porque varias tribus intentan conseguir ciertas clases de los juegos de azar, así, una manera de quedar bien con el estado es contribuir con dinero en las campañas políticas. En realidad, esto significa corromper a los candidatos con el fin de lograr ventajas socio-políticas y económicas para la tribu. Una de estas ventajas es adquirir apoyo para los casinos, ya que esta industria es casi el único ingreso significativo de las tribus. Y como en todas partes se instalan videojuegos y carreras de caballos, los dirigentes de las tribus los consideran una gran competencia porque éstos podrían disminuir la clientela de sus empresas. Por consiguiente, las tribus luchan por obtener la

clase III, la cual los libraría de tal competencia; y como los estados tienen el poder para otorgar las clases de juegos, los dirigentes de varias tribus hacen todo para ganarse el favor de los políticos del estado, incluso corromperlos.

Este dinero entregado a las campañas políticas muchas veces sale de los fondos que otorga el gobierno federal, previstos para las tribus indígenas. Por esta razón, en ciertos casos empieza una lucha política, que deriva en la formación de facciones políticas en el interior de las tribus (véase el capítulo 6). Esta formación de grupos políticos, que intentan derrumbar la cúspide del poder, provoca también una disgregación dentro de las tribus y una pérdida de la cohesión del grupo. Ahora bien, aparte de las relaciones conflictivas con los estados y la dependencia del gobierno federal, el conflicto externo se refleja también en el interior de las tribus, acompañado de una disgregación del grupo en el nivel estructural y superestructural.

Adicciones: factor de integración al sistema capitalista

Como se ha visto, las tribus ya están integradas al capitalismo, lo que conlleva consecuencias de asimilación a la sociedad estadounidense (véase Mager, 2008b: 49),²¹ así como drogadicción y alcoholismo, entre otras.

Ludopatía

En el caso de los juegos de azar, surge la ludopatía a través de una mentalidad consumista. Ochoa y Labrador destacan cuatro tipos de jugadores: el *jugador social* que sólo juega con el objetivo de entrenar o divertirse, pero siempre controla su conducta en el juego; el *jugador profesional* que vive del juego o se dedica profesionalmente a esta actividad; el *jugador problema* que juega “frecuente o diariamente, con un gasto habitual de dinero, y tiene menos control de sus impulsos que el jugador social, aunque suele llevar una vida normal, tanto familiar como laboral” (Ochoa y Labrador, 1994), y el cuarto tipo es el *jugador patológico* que depende emocionalmente del juego y muestra una pérdida de control que se manifiesta en una interferencia en el funcionamiento normal de su vida diaria, debido a que invierte una mayor cantidad de dinero en el juego e intenta después recuperar lo perdido; es incapaz de controlar sus impulsos, lo que distorsiona sus pensamientos en forma eufórica e irracional, así como de manera supersticiosa (Ochoa y Labrador, 1994). Este descontrol emocional termina, muchas veces, en la depre-

²¹ En este libro se diferencia aculturación y asimilación al sistema capitalista; la aculturación sólo significa un contacto periférico con la cultura ajena que, en realidad, no toca la identidad de la persona, porque el individuo o el grupo elige y se enriquece únicamente de ciertos rasgos culturales. En cambio, en la asimilación cultural, se observa un proceso de interiorización de la cultura ajena con todos sus problemas psicológicos.

sión y en pensamientos de suicidio. Estos problemas emocionales se reflejan también en trastornos somáticos, parecidos a los de los alcohólicos y drogadictos, aunque sin dependencia de un estupefaciente: la inapetencia, anemia y desnutrición, así como trastornos cardíacos y la apariencia de conductas autodestructivas son algunos de los síntomas (Bombin, 1992; Graña, 1994; Irurita, 1996; Navarro y Pedraza, 1998: 157-164). Problemas de este tipo se derivan de pérdidas financieras en el juego y desajustes emocionales, como la angustia y el estrés (McCormick y Ramírez, 1988).

Estas dificultades llevaron al 62 por ciento de los jugadores a cometer actos ilegales, según una investigación que el Departamento de Salud e Higiene Mental de Maryland llevó a cabo en 1990; el 80 por ciento de los jugadores cometieron delitos civiles y el 23 por ciento fueron acusados de delitos criminales (cit. en Sandoval de Ecurdia y Richard Muñoz, 2004: 39).

En este sentido, Juan Martín Sandoval de Ecurdia y María Paz Richard Muñoz afirman que entre el juego de azar y la pobreza existe una cierta relación, porque “el juego de azar en gran medida se aprovecha del ciudadano pobre” (Sandoval de Ecurdia y Richard Muñoz, 2004: 6), quien busca el gran premio para salir de la pobreza, hacerse rico de un día para otro, dejando atrás educación, ahorros y cualquier esfuerzo. Así, en Estados Unidos el 5 por ciento de la población con ingresos menores (diez mil dólares al año) gasta el 5 por ciento en billetes de lotería, mientras en hogares con ingresos altos (cincuenta mil a cien mil dólares al año) sólo el 0.5 por ciento gasta en el juego (Sandoval de Ecurdia y Richard Muñoz, 2004: 6). Lo que es notable en esta información es la inversión de un menor porcentaje de ciudadanos con ingresos altos, en cambio en la población con menor ingreso, el número de los participantes es considerablemente mayor. Por lo tanto, la esperanza y la entrega al juego se considera mucho mayor en la clase baja y la decepción también; es decir, la población con menor ingreso cae más rápido en la ludopatía y sufre las consecuencias.

Alcoholismo y drogadicción

Una de las consecuencias de la ludopatía es la incapacidad de controlar el estado de ánimo. La búsqueda de un escape emocional de las depresiones y de la desesperación lleva al jugador, en muchos casos, al alcoholismo y a la drogadicción. El alcohol es el medio de mayor y más fácil alcance, porque lo venden en casi todos los casinos. En cambio, las drogas son el medio más deseado y caro, pero están a un alcance relativamente fácil, debido a la infiltración del narcotráfico en estas áreas de juego. Estas sustancias narcóticas llevan al jugador a un círculo vicioso sin salida, porque lo vuelven físicamente dependiente, lo que ocasiona una adicción de doble efecto: físico y emocional, y es cuando se acentúa más el vicio de jugar y el de consumo de estupefacientes. Así, las drogas, muchas veces combinadas con fármacos representan un callejón sin salida y una fuga a los problemas personales y sociales mediante el consumo y disfrute de estas sustancias que, a la vez, provocan con-

flictos familiares, laborales, emocionales y físicos. Entonces, en lugar de resolver dichos problemas, caen más profundamente.

Criminalidad y conflictos de poder

Asimismo, se agregan más vicios sociales, como la prostitución y la criminalidad, efectos de las adicciones. En un estudio de Chris Ison y Dennis McGrath respecto a la delincuencia que provocaron los casinos en Minnesota, encontraron fraude, robo, falsificación, prostitución y tráfico de drogas; y en la investigación de Earl Grinols, de la Universidad de Illinois, se señaló “que en un periodo de 20 años, los condados estadounidenses que han contado con casinos aumentaron en 44 por ciento su índice delictivo” (Gertz, cit. en Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 44); en la ciudad de Delta Town, a partir de que se establecieron nuevamente casinos, no se erradicó la pobreza ni mejoró el nivel de vida; en cambio sí subió la criminalidad (Sandoval de Escurdia y Richard Muñoz, 2004: 44). Según estas informaciones, se tiene la noción de que los casinos propician una conducta delictiva, debido a la ludopatía, a la drogadicción y al alcoholismo, reflejo del consumismo de una población, integrada al capitalismo.

Los casinos, por su parte, presentan un centro sin precedentes de circulación de dinero y de conflictos de poder, debido a la apertura de diferencias sociales. En el caso de las tribus, muchas veces los ingresos de los juegos de azar se quedan en manos de unos dirigentes tribales, lo que genera la apertura de facciones políticas y la disgregación de sus integrantes, fenómeno que debilita la resistencia de estas naciones y la asimilación a la sociedad.

Según Wilkinson, muchas tribus sólo querían progresar y obtener un éxito material, pero sin perder su cultura, sin olvidarse de sus tradiciones, familias, amigos y el ambiente natural (Wilkinson, 2005: 329-330). No obstante, este contacto estrecho con la cultura de una sociedad capitalista tiene sus efectos en la transformación de la cultura nativa.

La pregunta es si esta integración de los pueblos indígenas a la sociedad fue planeada por medio de la política del gobierno federal de Estados Unidos ante las tribus norteamericanas. Esta problemática se trata en el siguiente capítulo.

EL PODER EN LA POLÍTICA DE ESTADOS UNIDOS FRENTE A LAS TRIBUS

Estados Unidos ejerce su poder sobre los pueblos indígenas mediante tratados y contratos. En ellos, se nota una anomalía política y jurídica, debido al desequilibrio de poder entre estas dos entidades, con lo cual se pone de manifiesto una erosión en la soberanía de las tribus, ocasionada por una política de control y de “civilización” a los indígenas.

En este capítulo se analiza la política de Estados Unidos a través de los tratados y contratos de los últimos dos siglos, que inicia con un control y asimilación, y que termina en la autodeterminación relativa de los pueblos, en la cual los casinos desempeñan un papel decisivo.

La política de Estados Unidos respecto de los indígenas

Anomalías en los tratados de Estados Unidos con las tribus

Mediante los tratados y acuerdos, Estados Unidos aplica una política de dominio y control sobre las naciones indígenas que los mantiene en dirección de los intereses del gobierno federal (Prucha, 1997: xiii). Así, esta relación entre el Estado y las tribus indígenas, desde sus inicios en el siglo XVIII, muestra cierta anomalía. En primer lugar, los tratados fueron escritos en inglés, el cual, muchas veces, no entendían los indígenas y, en segundo, debían haberse establecido entre dos naciones completamente soberanas en un foro internacional (Prucha, 1997: 2). Al contrario, Estados Unidos ha ejercido el poder y determinado el proceso de elaboración de dichos tratados, situación que implica, según Prucha, una política colonial e imperial al estilo británico para proteger sus intereses tendiendo además a reformar la cultura indígena y acoplarla a la sociedad blanca (Prucha, 1997: 21-22).

Por lo tanto, no se puede hablar de negociaciones entre iguales, porque hay clara dominación y sumisión en estos procesos. En principio, se buscaba convencer a los líderes tribales de firmar los tratados, elaborados por el gobierno federal; sin embargo, después, los indígenas los rechazaban, se aplicaba la fuerza. Este proceso comenzaba en forma diplomática y amistosa, dejando de lado todas las hostilidades, mismas que provocaban divisiones en la tribu; a saber, la firma de los tratados ocasionaba desacuerdos entre los diferentes jefes de las tribus, porque a unos el gobierno federal les pagaba, por lo cual mostraban su lealtad en el momento de la

firma, mientras a otros, es decir, los jefes conscientes, se rebelaban contra ellos. Así, para lograr resultados satisfactorios en las negociaciones, los estadounidenses daban a quienes participaban del lado indígena regalos como signo de “amistad”. Esto generó que los miembros de las tribus dependieran de estos artículos introducidos en la negociación. Pero cuando no veían resultados positivos, Estados Unidos utilizaba la fuerza militar para subyugar a las tribus indecisas (Prucha, 1997: 25-26).

Los acuerdos logrados en los tratados y contratos debían basarse en el consenso de la tribu, pero muchas veces se hicieron por intimidaciones y amenazas de diferente índole. Éste fue el caso de la delimitación drástica de su territorio y la reducción de apoyos, garantizados a las entidades tribales en los tratados (Prucha, 1997: 314). Por eso, cuando el Congreso abrogó los tratados en el año de 1871, no se notaba mucha diferencia, porque en su lugar surgieron acuerdos que contenían elementos de los tratados que habían sido aprobados por el presidente y ratificados por el Congreso.¹ Además, los estatutos y las órdenes ejecutivas (del poder Ejecutivo, *executive orders*) se basaban en un tratado anterior que tenía una historia larga en el Congreso, y éste ratificaba órdenes que tenían como resultado cambios territoriales o una apertura de una nueva reservación. Es menester saber que las órdenes ejecutivas surgieron esporádicamente antes de 1871 y se incrementaron después de esta fecha (Prucha, 1997: 329-331). Pero en ninguna de las mencionadas maniobras se trataba de un acuerdo de dos naciones igualitarias, sino del dominio del gobierno federal sobre las entidades indígenas.

La erosión en la soberanía de las tribus norteamericanas

Este manejo en el proceso de los tratados y contratos manifiesta un desequilibrio en los poderes o una relación asimétrica de poder; por lo tanto, no se debe hablar de naciones soberanas, sino por el contrario, de una erosión de la soberanía de las naciones indígenas. En los tratados y acuerdos mencionados se refleja la “soberanía” de los pueblos indígenas, únicamente cuando se trata de aceptar las condiciones del gobierno federal de Estados Unidos. Por consiguiente, no existía ninguna base en común para hablar de sociedades igualitarias y soberanas, ya que la nación dominante impuso el convenio entre estas naciones. A raíz de este desequilibrio de poderes, se observa una erosión de la soberanía de las tribus norteamericanas que, según Francis P. Prucha, se basa en la desigualdad de dos naciones: Estados Unidos como potencia superior y las tribus indígenas como dependientes de la primera. Por lo tanto, las tribus indias no son naciones independientes ni soberanas, sino se encuentran bajo la protección de Estados Unidos. El gobierno federal les otorga paz mediante los tratados y contratos, y las tribus, por su parte, reciben protección. Esta “paz y amistad permanente” entre Estados Unidos y las

¹ En la ley de 1871, el Congreso decidió no firmar más tratados, sólo contratos, porque, argumentó, no se trataba de naciones independientes, sino únicamente de entidades comunales (cfr. Prucha, 1997: 309).

tribus las convierte en aliados y amigos de esta nación, por lo cual nunca deben levantar armas en contra de Estados Unidos, sino, al contrario, deben ser fieles a esta nación y vencer a sus enemigos. En este contexto, se habla de una cuasi-soberanía y de un cuasi-estatus internacional, debido a fronteras establecidas entre Estados Unidos y las tribus indias, aunque dentro de los límites territoriales de Estados Unidos, pero separados de la tierra de los blancos (véase Prucha, 1997: 2-5).

Como sabemos, desde la llegada de los europeos, las tribus no fueron naciones independientes, ya que precisaban del gobierno federal porque el contacto con los euroamericanos creó nuevas necesidades. Según Prucha, esta dependencia económica era una de las razones para forzar a las tribus a reconocer la soberanía de Estados Unidos, y, a la vez, a controlar el comercio con los indígenas, lo que permitió a Estados Unidos ejercer una presión política sobre las tribus. Así, en los tratados comerciales, el Congreso tenía el derecho exclusivo de regular el comercio. Este control político llegó a tal grado que el gobierno federal no permitió a los pueblos indígenas tener relaciones comerciales y políticas con las potencias europeas, porque ellos se encontraban completamente bajo la soberanía y el dominio de Estados Unidos, y el presidente estadounidense era considerado como su *great father*. Por esta razón, el poder federal podía trasladar a estas tribus y forzarlas a ceder su territorio; decidía cuánto les pagaba al año por las tierras que los indígenas habían cedido.

En este contexto, el gobierno federal tenía en sus manos el control sobre las reservas en el sentido económico y político, así como en el sentido cultural. Según Prucha (1997: 2-3, 6-7, 9), en el transcurso de su historia, las tribus lucharon más por obtener el reconocimiento político en los tratados y menos por el beneficio económico, que provenía de los regalos y de los pagos anuales. Esta afirmación de Prucha no corresponde completamente con la realidad, porque si bien existía también la lucha por intereses económicos, era difícil lograr algo en este terreno, pues Estados Unidos ejercía todo el poder sobre estas naciones indígenas. Por lo tanto, la política de los tratados era realmente un fraude contra las tribus, porque como sujetos del guardián norteamericano y expuestas a los caprichos de este país, no tenían la capacidad de autodefenderse, puesto que al ser naciones subordinadas carecían de los medios diplomáticos y económicos para ello. Ésta fue la razón, según Prucha, por la que el representante Clarke ofreció agregar una enmienda a la ley del 19 de marzo de 1869 en la que se consideró a las tribus estadounidenses incapaces de hacer tratados con Estados Unidos en los estados y territorios del país. Además, propuso que los tratados de los indígenas deberían ser aprobados por el Congreso. Esta opinión, igual que la del senador James Harlan por Iowa y del senador William Fessenden por Maine, generó una fuerte protesta de las tribus que esperaban el cumplimiento de los tratados. En contraste, el senador Richard Yates por Illinois opinó que las tribus eran naciones no civilizadas que habían cedido la tierra que nunca habían poseído. Pero este argumento no fue ratificado por todos los senadores en el Congreso. Las respuestas de los representantes, Henry L. Dawes y su colega, Benjamin Butler fueron más moderadas. Sólo se expresaron sobre la ratificación de los tratados (Prucha, 1997: 295-302).

El 29 de junio de 1870, Sargent, el representante de la Cámara Baja, expresó que estaba a favor de comerciar de manera legal con los indígenas, pero no de negociar con ellos. Esto no sería una cuestión de dinero, sino de principios. Él propuso asegurar la paz con los indígenas y salvarlos de la miseria; pero al mismo tiempo aplaudía que se restringieran las reservaciones, donde los indígenas podrían dedicarse a la agricultura (Prucha, 1997: 303-304). Para finalizar, el Senado y la Cámara Baja decidieron, después de un largo conflicto, que desde ese momento las tribus serían reconocidas sólo como comunidades locales con las cuales no se firman tratados, sino sólo contratos. Por lo tanto, en el futuro, estos pueblos no deberían ser considerados como naciones independientes, sino como entidades políticas dependientes. No obstante, los tratados anteriores (hasta 1871) todavía tenían validez; en ellos se afirma una soberanía relativa de las tribus. En realidad, existían las dos posiciones al mismo tiempo, la de los tratados y de los contratos (Prucha, 1997: 309-310).

Esto significó que la soberanía sólo implicaba el poder interno para gobernar las reservaciones (Canby, 1998: 68), ya que, además, estas tribus dependían del gobierno federal para tomar decisiones de mayor alcance. A éste representaba el secretario del Interior y, en cuestiones administrativas, la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs, BIA). Según Gary Pitchlynn, “la soberanía es sólo un atributo de los gobiernos tribales, reconocidos federalmente. No es un atributo para proteger explícitamente al pueblo indio, sino que de manera indirecta ofrece protección por medio de su gobierno tribal” (cit. en Mager Hois, 2008b: 189). En el pasado, los indígenas tenían que realizar el servicio militar, como los demás ciudadanos, porque los miembros tribales son tanto ciudadanos de Estados Unidos como de sus naciones tribales.² Con este ejemplo, se puede observar que no se trata de la soberanía de una nación, sino únicamente de una tribal que protege, en cierto grado, sus acciones de gobierno, pero que no es independiente del gobierno federal ni de sus estados.

Política de exterminio

Estados Unidos ejerció, desde sus inicios, una política de exterminio contra la población indígena para apropiarse de su territorio. Primero, redujeron a la población indígena por el contagio de la viruela y, posteriormente, asaltaron sus pueblos y, según Ehrenreich, mataron a los indígenas, como si fueran animales (1998: 181, 186). La táctica era dejar avanzar a los colonos dentro de los territorios indígenas y, después, mandar al ejército estadounidense, mediante un mandato del Congreso para defender a los colonos contra los ataques tribales. De esta manera, se justificaba la Doctrina Monroe en el sentido de defender su patria contra los extranjeros, porque los indígenas no fueron reconocidos como estadounidenses.

Esta política de exterminio y expansionismo se manifiesta en la Doctrina del Descubrimiento (*Discovery*) de John Marshall, en la cual se establece que los Esta-

² Correspondencia electrónica con Gary Pitchlynn, 7 de agosto de 2006.

dos europeos y Estados Unidos son los sucesores de la tierra indígena, cuyo título legal aseguran (Wilkins, 2002: 107). Al principio era una teoría que justificaba la exploración y colonización de pueblos no europeos, en otras palabras, la conquista y la explotación de los mismos. Para este propósito se objetaba el derecho de posesión territorial (*title land*) de los indígenas, porque según la concepción europea, habían sido ellos, los europeos, quienes habían descubierto las tierras desocupadas, dado que no se tomaban en serio a los cazadores “salvajes” que no aprovechaban la tierra como los agricultores europeos. Por lo tanto, las tribus indígenas no estaban predestinadas para estas tierras, ya que no tenían la bendición de Dios, que sí tenían los colonos puritanos y, por esta razón, los indígenas sólo contaban con títulos indios, en los que fungían como ocupantes de estas tierras (Deloria, 2000: 86, 90). Los puritanos necesitaban una justificación religiosa para sentirse moral y civilmente con el derecho de ocupar estas tierras, por ejemplo, cumplir con la voluntad de Dios, cuando multiplicaron la tierra, según la revelación de la Biblia (Deloria, 2000: 93) y civilizar a los salvajes. Además, Johnson McIntosh reafirmaba que los colonos querían sacar el mayor provecho de la tierra y decía que según el jurista Blackstone la adquisición de la propiedad privada significaba una justificación del avance fundamental en la civilización humana. Empero nadie se preocupaba por los indígenas de este país, quienes eran los propietarios originales de esta tierra. Sólo se mencionaba el derecho de compra de esta tierra, pero nadie habla del derecho de la negativa a vender la misma, según el análisis de Vine Deloria (2000: 100).

Esta superioridad de los europeos se explica por el poder político y militar que los capacitó para quitar a los indígenas el territorio que poseían. Por lo tanto, el derecho a la tierra sólo se considera desde el punto de vista de los conquistadores —una visión paneuropea con su matriz intelectual, religiosa y social—; uno de ellos era Roger Williams, quien, en el año 1633, afirmó que la única forma legal, fundamentada en la Doctrina del Descubrimiento, de adquirir tierras sería la compra por un precio justo y no solicitarlas al rey (Deloria, 2000: 94-95). Sin embargo, no basta con la compra. A los europeos, y posteriormente a los estadounidenses, se permitía, por su supuesto estatus de superioridad, anular los títulos de la propiedad, según sus necesidades, porque ellos fueron quienes los inventaron. Así, el Congreso del Parlamento europeo —y posteriormente el de Estados Unidos— decidieron el destino de los pueblos indígenas, es decir, que cedieran sus tierras (Tratado de Greenville de 1795) y que se trasladaran al otro lado del Misisipi. Los europeos y estadounidenses fundamentaron estas acciones coercitivas en los tratados y acuerdos, mediante los cuales los indígenas cedieron sus tierras, supuestamente, con “plena voluntad”, aunque en realidad, sufrieron amenazas de diversa índole. Si no era posible mediante el convencimiento, se les obligaba por la fuerza militar. Los contratos hechos con los indígenas se encontraban en poder del Senado y los pagos anuales en la Cámara de Representantes. Por lo tanto, las tribus no podían considerarse como naciones extranjeras, sino como locales. De esta manera los colonos podían anexarse territorios indígenas, convertir el derecho de posesión territorial en tierra privada (Deloria, 2000: 109-110, 120), sobre todo porque el Congreso tenía la capacidad de anular los contratos.

John Marshall describía a las tribus como naciones internas dependientes (*domestic dependent nations*) (Deloria y Lytle, 1984: 17), cuyo estatus legal las subordinaba a la tutela del gobierno federal de Estados Unidos, quien les garantizaba protección a cambio de cierta dependencia. Este papel de guardianes al servicio del gobierno federal restaba a las tribus la soberanía que, supuestamente, les fue otorgada con la condición de no dejar entrar intrusos a su territorio (Wilkins, 2002: 107-108). En la declaración de John Marshall se nota una cierta contradicción cuando menciona la dependencia indígena a la vez que reafirma sus derechos para ocupar sus tierras tradicionales. Además, el gobierno federal no les permitió recuperar sus tierras originales.

El juez Thompson, por su parte, afirmaba que las tribus eran naciones extranjeras independientes, y el juez Johnson describía a las naciones indígenas como Estados con la expectativa de alcanzar un estatus nacional, igual que los israelíes. No obstante, Vine Deloria nota una inconsistencia y un carácter ambiguo en los derechos de propiedad indígena (Deloria, 2000: 117). Según Johnson McIntosh, en la declaración de John Marshall de 1832, se refleja un carácter nacionalista e imperialista de Estados Unidos que servía a los colonos y a los especuladores de la tierra para obtener un mayor provecho de ésta. Tal declaración fue motivada por el asunto cherokee y ahí este grupo indígena de Georgia fue declarado nación dependiente de Estados Unidos para que cediera su territorio en forma voluntaria al gobierno federal (Chaudhuri, 1985: 24-25), con lo cual Estados Unidos se aseguraba el pleno poder sobre las tribus indígenas (Deloria, 2000: 119).

En los tratados con las tribus indígenas, el gobierno federal proveía la “civilización” de sus miembros para tenerlos bajo su control y lograr assimilarlos a la sociedad estadounidense.

Política de “civilización”

La política de “civilización” del gobierno federal consistía tanto en un cambio estructural de la economía de las tribus como en uno ideológico que operaba a través de los tratados y contratos, en los cuales los indígenas tenían que ceder tierra de cacería y contentarse con un terreno reducido para las labores agrícolas. Esta política de “civilización” fue autorizada por el Congreso en la Ley de Fondos para la Civilización (Civilization Fund Act), del 3 de marzo de 1819, que consistía en impulsar un cambio ideológico en las tribus mediante la educación por parte de los colonos, con los cuales las tribus tenían contacto. Según la decisión gubernamental, personas de alta moral deberían instruir a los indígenas en la agricultura y en las materias básicas, como leer y escribir, así como en las matemáticas (Prucha, 2000: 33).

Así, expulsados de su territorio y sometidos a la política de civilización, los indígenas sufrieron una gran decepción y desorientación personal que los llevó a caer en la resignación y el alcoholismo, consecuencia de la decadencia moral de las tribus; el “agua de fuego” se convirtió en un remedio para escaparse un rato de su mi-

seria y, con el olvido, de la derrota. Además, la conducta corrupta de los comerciantes y especuladores de la tierra los desmoralizó. Élise Marienstras observa un proceso triple que determinó la vida tribal en las reservaciones: “pérdida territorial y demográfica; desmoralización por el alcohol y la corrupción traídos por los blancos; despersonalización por la influencia ‘civilizadora’ de los misioneros y de los políticos” (Marienstras, 1982: 95).

Por tal razón, los indígenas degeneraron y perdieron el sentido de resistencia. Además, se les podía defraudar con mayor facilidad. Esto ocasionó que creciera el dominio de Estados Unidos y su poder político sobre las tribus. Por estas razones, no se puede hablar de una relación entre dos Estados iguales, sino de una unilateral, subordinante o dominante. A saber, la política de Estados Unidos frente a las tribus se ha distinguido por ejercer un poder de dominio sobre los protectorados indios (Prucha, 1997: 9), debido a la dependencia económica y política de los últimos.

Política de asimilación y parcelación

La política de asimilación surgió después de la derrota de Fallen Timbers. Estados Unidos obligó a los pueblos de los Grandes Lagos, mediante el Tratado de Greenville de 1795, a ceder su territorio y a trasladarse al otro lado del Misisipi (Ley de Traslado Indio [Indian Removal Act]) de 1830 para apropiarse de su tierra y tener a las tribus bajo su control. Según Deloria y Lytle (1984: 23), el autogobierno les dio esta tierra, cuando las tribus fueron reducidas drásticamente y prohibidas sus ceremonias. Durante el traslado al otro lado del Misisipi, muchos indígenas, “hombres, mujeres y niños fueron despiadadamente asesinados, mientras trataban de cruzar” (Nevis y Steele, 1994: 185). Así, en el “sendero de lágrimas”, los cherokee perdieron a casi cuatro mil miembros de su tribu (Wilkins, 2002: 107).

Después de este genocidio, los estadounidenses pudieron más fácilmente acomodar caprichosamente a los indígenas en reservaciones reducidas que, en realidad, pertenecían a otras tribus, originarias de esos lugares. Por lo tanto, los títulos otorgados por Estados Unidos y los derechos políticos de las tribus eran ficticios. Para Estados Unidos, crear reservaciones significaba tener cierto control sobre los pueblos indígenas; les interesaba en particular “civilizar a los salvajes” para asimilarlos a su sociedad. Esta política empezó con la Ley de Fondos para la Civilización de 1819 y se concretó en la administración de las reservaciones, donde los agentes de la BIA tenían todo el poder para elegir la corte y el Concilio³ de las reservaciones que eran proclives a las formas democráticas del gobierno federal; además, la corte federal fijaba la jurisdicción cuando se cometían delitos de mayor gravedad en las reservaciones (Ley de Delitos Graves [Major Crimes Act] de 1885).

³ En las constituciones de las tribus estadounidenses se establece un Concilio que normalmente consta de un presidente (*chairman*), de un secretario, de un tesorero y algunos miembros más. A veces hay también un vicepresidente y una corte indígena.

Por lo tanto, la influencia y el control de los indígenas era casi nula y los agentes, junto con las compañías privadas, abusaban de ellos. Además, se notaba la influencia de las Iglesias y partidos políticos que trabajaban a favor de los intereses de los blancos, sobre todo, en la educación oficial de los niños indígenas, ya sea en forma estatal en los internados (*boarding schools*) o ya en forma confesional en las escuelas de los misioneros. En estas instituciones, los niños permanecían separados de su familia y de su cultura original, con lo cual los misioneros tuvieron un gran campo de trabajo para “civilizar” a los indios “paganos” en las reservaciones y “llevarlos al mundo del Dios de los blancos”. Dicha asimilación cultural todavía tenía mayor efecto, porque las tribus dependían de los fondos del gobierno federal para sobrevivir. Sin embargo, en la misma reservación había divisiones: por un lado la oposición y el jefe tradicional frente al gobierno federal y, por otro, una corriente progresista que estaba a favor de la asimilación, esperando ciertos beneficios para alcanzar el *American way of life* (Deloria y Lytle, 1984: 32).

Élise Marienstras (1982: 95) habla en este sentido de la “despersonalización por la influencia ‘civilizadora’ de los misioneros y de los políticos”, que facilitaba la extinción de las tribus de una manera más sutil, es decir, por medio de la asimilación a la cultura estadounidense. En realidad, no se podía separar el poder estructural del ideológico, porque las actividades económicas de las tribus estaban íntimamente relacionadas con la vida religiosa. Por lo tanto, al disminuir y subdividir su tierra, los indígenas perdieron sus actividades tradicionales de cacería, así como su fondo religioso.

Esta política en las reservaciones era dirigida por el gobierno federal y, en especial, por la BIA, una institución federal que pasó de ser parte del Departamento de Guerra al Departamento del Interior y que sin duda representaba los intereses del gobierno estadounidense; es decir, un departamento que trabajaba por la aniquilación de las tribus no podía actuar, de un día para otro, a favor de los indígenas. En realidad, las reservaciones eran laboratorios para “civilizar” a los indígenas (Wilkins, 2002: 108) y assimilarlos a la sociedad estadounidense.

Asimismo, Estados Unidos persiguió una *política de parcelación*, mediante la Ley General de Parcelación (General Allotment Act, GAA) o Ley Dawes (Dawes Act) de 1887, que emprendió un proceso de subdivisión de tierras entre 1887 y 1934. Así, el gobierno federal fraccionó la tierra tribal en parcelas para cada familia y se apropió de la tierra restante para destinarla a los colonos que llegaban de Europa. Por lo tanto, de los ciento cincuenta millones de acres de tierra tribal (60 702 850 hectáreas) quedaron sólo cincuenta millones (20 234 280 hectáreas). Según el gobierno federal, la parcelación significaba un “apoyo” para los indígenas: salir de su pobreza e integrarse a la sociedad blanca a través de obtener la ciudadanía (1924); pero en realidad fue la extinción de la supuesta soberanía, ya que se borraron las fronteras de las reservaciones, y los indígenas se asimilaron a la sociedad estadounidense (Pevar, 2002: 8), con el peligro de perder su cultura. Así, lo que no pudieron lograr los estadounidenses mediante las guerras, lo alcanzaron con esta ley, porque tal parcelación de la tierra de los indígenas, antes y después de la guerra civil, generó la disolución tribal y la integración de los indígenas a la sociedad do-

minante, lo que favoreció que emergiera una mentalidad individualista (Prucha, 1997: 15).

Política de reorganización

John Collier, una figura de la reforma indígena y comisionario de la BIA, se rebeló contra esta política de parcelación y luchó por una política de reorganización. Con experiencia en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, se opuso al individualismo estadounidense y a la Ley Dawes o Ley de Parcelación, ya que estaba de acuerdo con la protección y restauración de la cultura indígena (Prucha, 1997: 373). Stephan Pevar (2002: 9) menciona también en este contexto los problemas económicos durante la crisis de la Gran Depresión en Estados Unidos, cuando los estadounidenses carecían de los medios para comprar tierra india y los indígenas vivían en la extrema pobreza, con epidemias devastadoras, insuficiente comida y educación inadecuada. Fue entonces cuando el Congreso se dejó convencer de responder con la Ley de Reorganización India (Indian Reorganization Act, IRA) o Ley de Wheeler-Howard (Wheeler-Howard Act) de 1934, la cual sancionaba la restauración del tribalismo indígena y la revitalización de la vida comunitaria en contra del individualismo. Así, la política estadounidense procuraba la soberanía indígena mediante la promoción del desarrollo económico y la creación de nuevas reservas. De esta manera, John Collier quería reducir el poder del Departamento del Interior y de la BIA. Mas no todos los indígenas entendían la política de John Collier (Prucha, 1997: 374-376; Wilkins, 2002: 114) y algunos la veían como un retroceso a un tribalismo primitivo; por eso, surgieron conflictos internos en las tribus.

Política de terminación / revocación y reubicación

La política “pro india”, salvo por la Ley de la Comisión de Reclamaciones Indígenas (Indian Claims Commission Act), no duró mucho. Recuperado de la Gran Depresión tras la segunda guerra mundial, Estados Unidos terminó con la cuasi soberanía de las tribus, conseguida con la Ley de Reorganización India. Así, el presidente Dwight D. Eisenhower anunció con la política de terminación / revocación el fin de la relación de confianza (*trust*) con las tribus, cuya consecuencia fue la pérdida de beneficios federales, apoyo en los servicios, destrucción del gobierno tribal y de las reservas. En 1953, el Congreso aprobó la Resolución número 108 que significaba el fin de beneficios federales y servicios para las tribus indígenas. En los siguientes años, el Congreso anuló la relación de “confianza” con 109 tribus, por lo cual el Estado adquirió completa jurisdicción sobre sus tierras y sobre la gente que vivía en ellas. Para reducir las obligaciones del gobierno, el Congreso convirtió esta resolución en Ley Pública (Public Law), conocida como Ley Pública 280. Ésta otorgó jurisdicción penal sobre las reservas en seis estados (Alaska, California,

Minnesota, Nebraska, Oregon y Wisconsin), con lo cual se podía arrestar indígenas y procesarlos en las cortes estatales (Pevar, 2002: 11). Además, el Congreso amenazó a las tribus con retirar los servicios federales y eliminar las reservaciones (Pevar, 2002: 11).

Otro programa que se desarrolló en este periodo fue el traslado o la reubicación (*relocation*) de los indígenas (1956), con la intención de asimilarlos a la sociedad estadounidense. El gobierno ofreció capacitación a los indígenas para poder conseguir un trabajo; además, les brindó ayuda para tener una vivienda en el caso de que quisieran salir de la reservación y vivir en zonas urbanas. Sólo en 1956, más de doce mil quinientos indígenas fueron reubicados en las ciudades, lo que destruyó la vida comunitaria de las tribus (Wilkins, 2002: 115).

Ley de la Comisión de Reclamaciones Indígenas

La Ley de la Comisión de Reclamaciones Indígenas fue creada por la federación de Estados Unidos en 1946, a fin de proteger al gobierno federal ante las reclamaciones de naciones extranjeras, en particular de las tribus indígenas. El momento decisivo fue cuando las peticiones se incrementaron en un grado considerable: de 34 en el lapso de 1881 a 1920 a 169 peticiones; de 1920 hasta 1946 (de 1920 a 1929 fueron 65; de 1930 a 1939 fueron 83 y de 1940 a 1946 sólo 21) (Prucha, 1997: 378); y de 1946 a 1978, casi doscientas tribus y grupos indígenas ingresaron 370 peticiones y 852 quejas ante la corte de Estados Unidos (Ross, 1973; Witt, 1968: 62).

El objetivo político de la Comisión Indígena (Indian Commission) era generar un letargo de expectativas (*lethargy of expectancy*) entre los indígenas, es decir, mantener la esperanza de una solución exitosa de sus reclamos con la finalidad de evitar una intervención política de su parte (Prucha, 1997: 378). De esta manera, los indígenas no emplearían abogados en “contratos inconscientes” para negociar sus reclamos. Así, el secretario del Comité de Trabajo señalaba en 1923 que las tribus indígenas eran incapaces de conseguir un resultado a través de la corte de reclamaciones porque estaban sometidas al secretario del Interior y, por lo tanto, a la jurisdicción del Congreso (Prucha, 1997: 378-379).

Finalmente, en la Ley de la Comisión de Reclamaciones Indígenas de 1946, las 370 peticiones, que se hicieron en 670 registros de juicios, no se cumplieron, porque el Departamento de Justicia (Justice Department) representaba a Estados Unidos en contra de los defensores tribales (Prucha, 1997: 380); por lo que los procesos no eran favorables a las tribus. Al contrario, sus expectativas nunca fueron satisfechas, porque la Comisión de Reclamaciones Indígenas sólo intentaba quitarse de encima la carga del pasado, tener la “conciencia limpia” y paz con las tribus. Pero los indígenas no estaban contentos con esta solución. Ellos preferían la recuperación de sus tierras en lugar de pagos ínfimos (Prucha, 1997: 383-384).

Ley de Derechos Civiles Indígenas (Indian Civil Rights Act, ICRA)

Desde los años cincuenta hasta los ochenta, empezó un movimiento a favor de los derechos civiles y de la consolidación de la tierra para los indígenas. Éste se produjo en forma paralela al movimiento de los afroamericanos, encabezado por Martin Luther King. El Congreso Nacional de Indios Americanos (National Congress of American Indians, NCAI) demandaba un cambio de la legislación, sobre todo, como reacción a la Ley Pública 280 que complicaba la vida de los indígenas. Eran los años en que diversas organizaciones denunciaban al Estado o a los agentes locales por la violación de los derechos civiles, ya que durante los años en que el gobierno federal ocupó la tierra indígena y creó reservaciones, las tribus perdieron su carácter soberano e independiente (Deloria y Lytle, 1984: 204-209).

Después del asesinato de Martin Luther King y de la persecución a diferentes movimientos activistas, el senador demócrata Emanuel Celler encabezó el Proyecto de Ley sobre Derechos Indígenas (Indian Civil Rights Bill) que se convertiría en la Ley Pública 90-284. Así surgió la Ley de Derechos Civiles Indígenas (ICRA) de 1968. Talton V. Mayes definía el poder inherente de los indígenas, por el hecho de que podían establecer leyes locales y disponer de un sistema judicial. Así, esta ley se debería ver también como un paso hacia el autogobierno indio; aunque un grupo de indígenas tradicionales la utilizaba para oprimir a la parte progresista. Por consiguiente, el Movimiento Indio Americano (American Indian Movement) acusaba al gobierno tribal de ser la cola de la mentalidad blanca y colonial (Deloria y Lytle, 1984: 210-214).

En los años siguientes, se otorgaron diferentes beneficios para las tribus; por ejemplo, en la administración de Jimmy Carter se gastaron varios millones de dólares para las reservaciones y sus programas: parques industriales, escuelas, construcción de viviendas para indígenas sin casa; además, se ampliaron las cortes tribales (Deloria y Lytle, 1984: 215-216). Posteriormente, el gobierno del presidente Johnson procuró poner vicepresidentes para los concilios de las reservaciones a fin de revisar los fondos y la administración de programas indígenas. Esta supuesta responsabilidad respecto de las necesidades en las reservaciones implicaba un mayor control sobre los indígenas.

Asimismo, se tuvo la intención de nombrar a indígenas para que ocuparan posiciones políticas, y de profundizar los programas para la educación.

Cabe señalar que la ley estaba dividida en dos partes, a saber, la Parte I proveía los servicios federales para las organizaciones tribales, así como la participación de los gobiernos tribales en el sector intergubernamental, y la Parte II autorizaba al secretario del Interior a pagar los costos de la educación para estudiantes indígenas en escuelas públicas, etc. Pero, los indígenas protestaron porque la educación indígena que se ofrecía era un mecanismo de control y no se trataba de la autodeterminación prometida, ya que los indígenas no podían escoger el tipo de educación (Deloria y Lytle, 1984: 217-223).

Finalmente, surge la pregunta ¿dónde quedó la autodeterminación si era el gobierno federal el que controlaba todos estos programas?

Política de autodeterminación y la Ley Reglamentaria del Juego Indio (Indian Gaming Regulatory Act, IGRA)

En el gobierno del presidente Nixon, se aprobaron muchas leyes relacionadas con el reconocimiento y la autodeterminación de las tribus, por ejemplo, la Ley de Educación Indígena (Indian Education Act) de 1972, el establecimiento de la Comisión para Revisar la Política de los Indios Americanos (American Indian Policy Review Commission) y la Ley de Autodeterminación Indígena y Ayuda Educativa (Indian Self-Determination and Education Assistance Act) de 1975, entre otras (cfr. Wilkins, 2002: 116). En estas dos últimas leyes, en la sección 102 (a), el secretario del Interior entra en contacto con las tribus mediante los contratos para planear, dirigir y administrar programas mediante la autorización de las mismas (Prucha, 2000: 276). Empero, estas medidas significan otra forma de supervisión de las tribus.

En la administración de Reagan se reconoció la relación de gobierno a gobierno, lo que significaba una reducción del presupuesto federal destinado a las tribus. Según esto, las tribus serían capaces de sostenerse mediante los casinos instalados en su territorio. Así, en 1988, el Congreso promovió la Ley Reglamentaria del Juego Indio (IGRA), supuestamente con los objetivos de mantener la soberanía tribal y lograr una mayor autonomía política y económica (Wilkins, 2002: 116-117), pero en realidad significaba controlar a los gobiernos tribales por medio de la Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission, NIGC) y reducir el fondo federal destinado para las tribus.

En la administración del presidente Clinton, hubo un trato amistoso hacia los indígenas; pero surgieron conflictos entre los estados y las tribus, debido al manejo de los casinos. En este caso, los estados impusieron la soberanía estatal sobre la soberanía tribal (Wilkins, 2002: 118), aun cuando el gobierno estatal no debería influir en los asuntos internos de las tribus.

El papel de la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA)

El carácter institucional de la Oficina de Asuntos Indígenas

La entidad responsable de la política acerca de las reservaciones es la BIA, la mano derecha del gobierno federal para los asuntos indígenas. De 1786 a 1849, los temas indígenas se trataban en el Departamento de Guerra (War Department), donde el secretario de Guerra, John C. Colhoun, creó la Oficina de Asuntos Indígenas. Los empleados de este departamento administraron las anualidades y los fondos asignados para la "civilización" de los indígenas y, en 1832, el Congreso autorizó la creación de un comisariado de asuntos indígenas para encabezar la BIA. En 1834, el Congreso reconoció oficialmente a la BIA, la cual fue transferida al Departamento del Interior en el año 1849 (Wilkins, 2002: 87).

Originalmente, el Departamento del Interior era el encargado de las cuestiones relacionadas con la migración indígena hacia el oeste y la distribución actual

de la tierra pública y los recursos. “Era un centro de controversias con respecto a la corrupción y al oportunismo, así como un control sobre la población indígena, su tierra y sus recursos” (Wilkins, 2002: 86). Según Wilkins, el secretario del Interior funcionaba como un “guardián” de todos los intereses indígenas y fue considerado el presidente en la administración de la política federal hacia éstos. Por lo tanto, supervisa 62 millones de acres de tierra indígena (25 090 510 hectáreas) que pertenecen al sistema de confianza (*trust system*) (2002: 86-87).⁴ Además, este Departamento del Interior funge como el organismo que arregla los asuntos relacionados con la conservación nacional y es el responsable de la tierra pública y los recursos naturales (Wilkins, 2002: 87).⁵

El área para asuntos indígenas se concentra en la BIA, que es la dependencia más grande del Departamento del Interior; cuenta con alrededor de 10 200 empleados, de los cuales casi el 90 por ciento son indígenas.⁶ La mayoría ocupa empleos de rangos bajos y sólo algunos pocos ejercen posiciones de supervisión (Wilkins, 2002: 87). La oficina de Washington conforma la sede organizadora de la BIA, cuya autoridad toma decisiones que llegan hasta las doce Oficinas de Zona (Area Offices), ubicadas en diferentes partes del país. Cada una de las ochenta dependencias está representada por un director de zona y es responsable de una o más reservaciones. Las dependencias están ubicadas en las reservaciones y las dirige un superintendente. El comisario de Asuntos Indígenas, por su parte, reporta al subsecretario del Interior los asuntos indígenas (Canby, 2004: 49), debido a la dependencia que tiene esta entidad respecto del Departamento del Interior.

El poder del gobierno federal se manifiesta en su forma extrema cuando se trata de la impartición de la justicia, es decir, cuando una tribu quiere acusar al gobierno federal no cuenta con un defensor neutral, porque sus abogados son federales y actúan a favor del gobierno de Estados Unidos; resulta que el acusado, en este caso el gobierno federal, es al mismo tiempo su propio defensor (Canby, 2004: 53-54). Por lo tanto, existe un control total sobre las tribus, desde los tiempos de la conquista.

La política de la BIA en la historia de las tribus estadounidenses

Como se mencionó a principios de este capítulo, la BIA se caracterizaba desde sus inicios por su política de exterminio de las tribus estadounidenses, sobre todo cuando todavía pertenecía al Departamento de Guerra. En aquella lucha contra las tro-

⁴ La tierra indígena en *trust* es la que se otorga a los indígenas a través de un convenio de confianza con el gobierno.

⁵ El Departamento del Interior cuenta con la Oficina de Administración (Bureau of Management), el Servicio de Pesca y Vida Silvestre (Fish and Wildlife Service), la Administración de Minerales (Minerals Management), la Oficina de Reclamación (Bureau of Reclamation), el Servicio de Parques Nacionales (National Park Service), la Agencia de Minas (Bureau of Mines), el Servicio Geológico de los Estados Unidos (U.S. Geological Survey) y la BIA, que es la dependencia de gobierno donde se tratan los asuntos relacionados con los indígenas.

⁶ Los empleados indígenas de la BIA subieron de un 34 por ciento en 1934 a un 57 por ciento en 1973.

pas estadounidenses, muchos indígenas perdieron la vida y su tierra; su libertad y su base económica como cazadores y recolectores, porque a través del confinamiento en las reservas su territorio fue drásticamente reducido y todavía más por la parcelación de la tierra (de los años de 1880 a 1930). Por lo tanto, la asimilación estructural e ideológica de los indígenas fue fácil para el gobierno federal al tenerlos en un territorio limitado o definitivamente entregados a la sociedad estadounidense. En otras palabras, lo que no logró el gobierno estadounidense por la fuerza intentó conseguirlo en forma diplomática. En este contexto, Deloria habla de una dominación por parte de la BIA, cuyo control regía la vida de los indígenas. Se los consideró como “inmigrantes” y como elementos que se podrían integrar a la sociedad dominante o *mainstream*. A pesar de haber sido incorporados en el siglo XX a la sociedad de Estados Unidos, fueron considerados como atracción natural (*natural-attraction*) (Nelson y Sheley, 1985: 178).

La política del gobierno federal se reflejó en los tratados con las tribus en lo referente a tierra, recursos y derechos (Nelson y Sheley: 178). Para tener a los indígenas bajo su control, el gobierno federal encargó a la BIA la responsabilidad de apoyarlos y “civilizarlos” (Ley Synder [Synder Act] del 2 de noviembre de 1921).⁷ El papel de esta ley de protector y gobernador generó el descontento de las tribus indígenas. E. Cahn comenta en *Our Brother's Keeper* que el objetivo del gobierno federal consiste en determinar todos los pasos de los indígenas. Incluso, el poder federal es irreversible, aunque sus acciones sean ilegales; así, los indígenas no disponen de ningún apoyo legal, como cualquier ciudadano lo tendría. Cada intento de autodeterminación termina en frustración y penalización. Por lo tanto, los indígenas se encuentran en un estado de dependencia, lo que es el precio de la supervivencia, según Cahn (1969: 5, 10, 13).

Este dominio completo sobre las tribus pareció disminuir con la nueva política del presidente Richard Nixon, que era de autodeterminación de los pueblos indígenas para reducir la miseria en la que vivían en las reservas, mediante “decisiones y acciones propias”. En total, significaba la transición de una política de protección a una política de liberación, donde los indígenas podían participar en la planificación, dirección y administración de los programas y servicios en las reservas.⁸ Por lo tanto, la BIA pasó de “gobernador” de los indígenas a consejero e incluso fue hasta servidor (Nelson y Sheley, 1985: 180); y como no le convino desprenderse de su poder, se convirtió en un grupo de interés en situación de conflicto para autoconservarse. Eizenstadt define a esta organización burocrática como un grupo en una situación de poder con interés propio para liberarse de presiones e influencias de centros de poder. Por consiguiente, la BIA considera indispensable ajustar objetivos, estructuras e intereses para que su institución sobreviva (Eizenstadt, 1960, 4: 306). Para evitar la extinción, estas organizaciones extienden su ámbito de acción a otras áreas (Becker, 1963: 153).

⁷ Synder Act de 1921: 42 Stat. 208, 25 USC 13, 2 de nov., 1921 (Nelson y Sheley, 1985: 178).

⁸ Ley Pública 93-638, 93 de Congress, p. 1017, 4 de enero de 1975 (25 U.S.C. 450): 1 (Nelson y Sheley, 1985: 179-180).

Así, cuando en la Ley de Reorganización o la Ley de Howard Wheeler de 1934, el poder de la BIA parecía desaparecer por la restauración del estatus de los cuerpos gubernamentales de las reservaciones, la BIA intentó sostener su control sobre las tribus en situaciones de conflicto para evitar la erosión de su poder. Además, cuando las tribus indígenas carecían de experiencia para establecer sus propias constituciones, la BIA les otorgó un “modelo” de constituciones, con lo cual recuperó su control y poder sobre las tribus (Nelson y Sheley, 1985: 182).

La BIA continuó con esta misma política de control mediante la Ley de Autodeterminación Indígena y Ayuda Educativa de 1975, ratificada en la Ley Pública 93-638, con la que esta institución federal mantenía su responsabilidad en la relación confidencial de los asuntos indígenas mediante el fideicomisario (*trustee*) de Asuntos Indígenas (Wilkins, 2002: 116; Nelson y Sheley, 1985: 182). Según Robert A. Nelson y Joseph F. Sheley, la BIA ejercía su poder de soberanía sobre los indígenas a través de una burocratización, orientada por las necesidades federales y no de las tribus. De esta manera, la BIA hacía su planeación burocrática, en la que se desarrollaba una ideología que deslegitimaba las tradiciones tribales, con la cual la estructura tribal sufría sobremanera (Nelson y Sheley, 1985: 182-183).

Empero, no bastó con la orientación burocrática, la BIA aumentó su control mediante la División de Servicios para Ejecutar la Ley (Division of Law Enforcement Services, DLES) o la sección de la aplicación de servicios jurídicos que tenía sus influencias en el Plan de Mejoramiento de la Aplicación de la Ley en las Reservaciones (Reservation Law Enforcement Improvement Plan); es decir, según Robert A. Nelson y Joseph F. Sheley, la BIA fue la encargada de la aplicación directa e indirecta de los servicios legales en la reservación, introducidos en el plan de 1977. Así, esta institución federal aceptaba apoyar la autodeterminación (Nelson y Sheley, 1985: 183), mientras se refiriera al apoyo en la planeación de la ayuda a la reservación, a los comités, al Concilio y al subsidio en la solución legal de problemas y necesidades (Suarez, 1977). No obstante, con esta ayuda disminuyó la autodeterminación del gobierno tribal, sobre todo por la supervisión del Guidebook I y del Guidebook II de la reservación.

El Guidebook I es un análisis de los cinco años anteriores sobre los delitos particulares y hace una estimación de lo que podría pasar en el futuro. El Guidebook II plantea resolver los problemas mediante instrucciones para los futuros cinco años (Nelson y Sheley, 1985: 183). Por lo tanto, este proyecto de la reservación necesita mejores decisiones federales a través de la asistencia en la planeación y revisión de la BIA. En total, la DLES significaba una represión al gobierno tribal por parte de la BIA y un aumento del dominio del gobierno federal sobre las tribus.

La política de Estados Unidos frente a las tribus se basa en una relación de poder. Así, la problemática de la dependencia tribal se manifiesta en esta interrelación, en la que los indígenas dependen de los beneficios económicos del gobierno federal y, por lo tanto, como se mencionó al inicio de este capítulo, no se puede hablar de una soberanía tribal, sino de una dominación por parte de Estados Unidos, porque quien posee el poder económico, dispone también del poder político.

Política y cuestión legal de las reservaciones indígenas

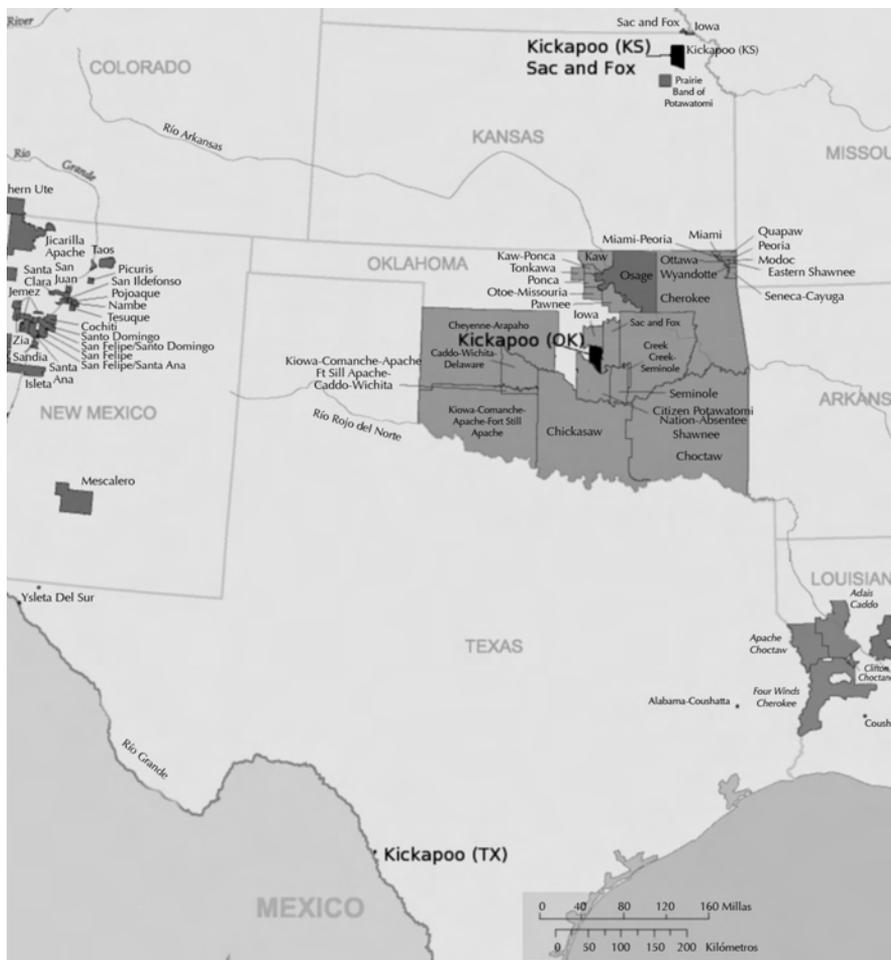
Las reservaciones fueron un medio para controlar a las tribus indias en el aspecto político e ideológico. Surgieron cuando los colonos se trasladaron hacia al oeste y las tribus fueron empujadas hacia al otro lado del Misisipi. Según Stuart Banner, la idea era separar a los indígenas del territorio estadounidense y concentrarlos en “pueblos indios”. Entre 1780 y 1790, se definían las zonas de tierra, reservadas para los indígenas y rodeadas por los colonos blancos (Banner, 2005: 229). Todo esto era una táctica política para tener a las tribus bajo el control federal y limitar su territorio. Además, los pueblos indígenas estaban sometidos a la política de la asimilación y coerción por los agentes federales y la educación religiosa en los internados, como lo vimos.

La forma original era el *treaty*, un área permitida por el Congreso mediante tratados; pero ésta, destinada para los indígenas, no era tan segura, porque mediante la intervención del dominio público (*public domain*) se podían modificar los límites de las reservaciones. Como se mencionó al inicio de este capítulo, a partir de 1871, el Congreso promulgó un estatuto que establecía que ninguna tribu podía ser reconocida como nación independiente, con la cual Estados Unidos podía firmar tratados. Así, después de 1871 las reservaciones se establecieron mediante dos opciones: una por estatuto, y cuando el Congreso terminó con esta práctica en 1919, por una orden ejecutiva (Canby, 2004: 19). El presidente de Estados Unidos otorgó a las tribus indígenas estas reservaciones creadas por una orden ejecutiva (*executive-order reservations*), las cuales podían ser eliminadas o, en todo caso, modificadas en su extensión y tamaño (Adams, 1992: 44).

Con el tiempo, la extensión de las reservaciones y el número de sus habitantes se redujeron drásticamente; por lo cual, el gobierno federal reunió a diversas tribus, a veces hostiles entre sí, en un solo territorio (Canby, 2004: 63). En la actualidad, existe un panorama muy diferente, ya que varias tribus han ampliado su territorio por medio de las ganancias obtenidas en los casinos y, a la par, su población ha aumentado. Carl Waldman comenta que, originalmente, las reservaciones eran un tipo de prisión para los indígenas, de las cuales no se les ha permitido salir. En los últimos tiempos, las reservaciones son tierra tribal, protegida por el gobierno federal, de donde los indígenas pueden entrar o salir como ellos quieran (Walkman, 1999: 286); aunque varios integrantes de las tribus se sienten controlados y limitados por las revisiones que efectúa la guardia de seguridad federal, por lo cual prefieren vivir fuera de la reservación.

El territorio de los kikapú consta de la reservación de Kansas, con un área de 4879.03 acres en total (1974.7 hectáreas) (1671.96 acres de tierra federal [676.3 hectáreas]), del área asignada a la tribu de Oklahoma, con una extensión de 6 074.36 acres (2458.2 hectáreas) (tierra fraccionada de 4992.13 acres [2020.2 hectáreas] y otra comunal de 1 082.23 acres [437.9 hectáreas]), y de la reservación de la KITT, con un área de 125.43 acres (50.7 hectáreas) (véase Mager, 2008b: 120).

MAPA 1
RESERVACIONES KIKAPÚ Y ÁREA ASIGNADA A LA TRIBU KIKAPÚ DE OKLAHOMA
(2000)



FUENTE: U.S. Department of Commerce Economics and Statistics Administration and U.S. Census Bureau, *American Indians and Alaska Natives in the United States 2000 (Helping You Make Informed Decisions 1902-2002)*, preparado por la Geography Division. Recorte y edición del mapa por Jesús Manuel Mager Hois.

En su forma jurídica, las reservas son una tierra en fideicomiso (*trust land*), es decir, la tierra y sus recursos naturales se encuentran bajo la protección de Estados Unidos. Según la definición de Wilkins (2002: 29), son un área reservada para una tribu indígena, banda, pueblo o nación, que se encuentra en el estatus de confianza con el gobierno federal (*trust*), título legal para el territorio reservado; es decir, el Departamento de Interior puede parcelar el territorio cuando le convenga (Ley

de Parcelación de 1887), por ejemplo si se encontraran recursos naturales en las reservas, como el petróleo. Así, cuando el gobierno federal explota los recursos naturales de las reservas y se agotan, las reservas se quedan al borde de la bancarrota y de la destrucción comunal (Deloria y Lytle, 1984: 224-225). Además, el dinero pagado a los indígenas por la tierra cedida no correspondía al precio real. En total, Estados Unidos debe a las tribus, aproximadamente diez mil millones de dólares, según Wilkins (2002: 3-4). Estas deudas federales no se pueden liquidar con los beneficios que se otorgan a las tribus, como los servicios médicos, alimentos, clínicas para drogadictos, centros de deporte, cuidado para adultos mayores, etcétera.

Actualmente, las tribus tienen el derecho de instalar casinos en su tierra y no pagan impuestos. Por esta razón, muchas tribus prefieren convertir el *title land* (tierra con título, pero sin relación de confianza con Estados Unidos o no federal) en *trust land* (tierra federal), y es una de las razones por las que muchos estadounidenses quieren ser reconocidos como *native people*.

El gobierno de las reservas indígenas

Con respecto al gobierno tribal, tenemos en primer lugar al *chairman de la tribu*, el cual se denomina presidente o gobernador y es considerado dirigente y vocero (*spokesperson*) de la tribu. En general, tiene cierta libertad en sus acciones, porque sus deberes y poderes no están marcados en la constitución. Preside el Concilio tribal y posee autoridad ejecutiva. En algunas tribus, el *chairman* es elegido por medio del voto del Concilio; en otras, los miembros votantes de la tribu lo eligen en forma directa. Empero, el papel del *chairman* difiere de pueblo en pueblo, porque depende de cómo es cada uno de ellos y de las características individuales del *chairman* (Canby, 2004: 66). En algunas tribus se conoce también el *vice chairman*, quien sustituye al *chairman* en su ausencia. Después siguen el *secretario*, responsable de la correspondencia del Concilio, quien toma nota de los procesos y actuaciones del Concilio, el *tesorero*, el cual administra los fondos federales y todo el dinero de la tribu, y los *miembros del Concilio* —en promedio dos—, quienes tienen derecho a votar en asuntos del Concilio y de la tribu.

Este Concilio tiene poderes gubernamentales generales sobre asuntos internos de la tribu. El secretario del Interior somete a revisión las órdenes o resoluciones de esta entidad que tienen efectos operativos. Pero esto implica una restricción para la tribu, sobre todo porque la política que representa el secretario del Interior, a través de la BIA, aprueba casi todas las órdenes y el Concilio debe buscar la guía federal para emprender acciones; sin embargo, existe el contrapeso del poder de veto (Canby, 2004: 65).

La mayoría de las tribus tiene sus propias cortes, aprobadas por el secretario del Interior que varían entre las tribus. En muchas de éstas, los jueces tribales son elegidos en forma democrática; en otras, por medio del Concilio tribal y no siempre son miembros de la tribu, aunque es común que lo sean. Los jueces son independientes del Concilio tribal y la apelación varía de tribu en tribu (Canby, 2004: 66-68).

Las reservaciones no tienen una procuraduría propia, la tribu la alquila y el secretario del Interior la aprueba. Esta procuraduría trata asuntos tribales. Existe un problema muy grave para las tribus: si el secretario no aprueba la contratación de un procurador, en noventa días se le aprueba en forma automática, según la cláusula de la ICRA de 1968. Por consiguiente, las tribus no pueden liberarse de tener un procurador, aunque aquél ya no actúe en forma adecuada. Y se agrava aún más la situación si se considera que los procuradores no siempre son miembros tribales, lo que ocasiona que surjan influencias externas que afectan el autogobierno de las tribus (Canby, 2004: 68-70).

Las constituciones de las reservaciones tribales

Además del gobierno interno, las tribus poseen también una constitución propia. Según la Ley de Reorganización Indígena (Ley de Wheeler-Howard), los que “viven en la misma reservación” tienen el derecho de organizar y optar por una constitución y enmiendas, que entren en vigor por el voto mayoritario de los miembros adultos de la tribu y con la aprobación del secretario del Interior (25 U.S.C.A. § 476). Esta ley incorpora a la tribu mediante una carta, emitida por el secretario del Interior y aprobada por el voto mayoritario de sus miembros (25 U.S.C.A. § 477). De acuerdo con esta disposición, un gran número de tribus adoptó constituciones en el transcurso de pocos años de esta ley, como una ayuda para efectuar transacciones relacionadas con el negocio tribal. Gracias a estas medidas, fueron incorporadas reservaciones enteras, llamadas las “nuevas tribus constitucionales”.

Asimismo, la Constitución federal servía a las reservaciones como modelo. Así, las “nuevas tribus constitucionales” reproducían el modelo de Washington con variaciones insignificantes. El contenido de las constituciones tribales trata sobre descripciones de territorio indígena, especifica la situación de los miembros de las tribus y el establecimiento del gobierno y su poder, así como las elecciones en la tribu, entre otros. Las enmiendas tienen que ser aprobadas por el secretario del Interior, medida que muestra la dependencia respecto del gobierno federal y despierta en los indígenas el deseo de una autonomía completa (Canby, 2004: 63).

Sobre las constituciones de las tribus, tomamos a la kikapú como ejemplo, originaria de los Grandes Lagos que, a través de su historia, se dividió en diferentes tribus: la tribu de Kansas, la de Oklahoma y la de Texas / El Nacimiento. Por lo tanto, viven en diferentes reservaciones: una cerca de Horton, Kansas, en el Condado de Brown, y una en el Condado de Maverick, cerca de Eagle Pass, Texas. La reservación de Oklahoma fue parcelada, pero en la actualidad cuenta también con una *trust land*. El Nacimiento en Coahuila, México, no es una reservación, pero tiene el estatus de una colonia autónoma, procedente de una colonia militar.⁹

⁹ La tierra fue donada por Benito Juárez a cambio de la defensa de la Frontera Norte contra los apaches y comanches.

Con respecto a la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KTTT) y del ejido de El Nacimiento, Coah., se tiene que mencionar que ambos tienen una comunicación estrecha, porque el asentamiento habitacional de Texas (Kickapoo Village) deriva de El Nacimiento, por lo cual los miembros de la tribu tienen viviendas en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos. También existe una cierta comunicación con los kikapú de Oklahoma, debido a los lazos familiares. En cambio, con los integrantes de la reservación de Kansas sólo existe una comunicación muy esporádica por la separación histórica e ideológica de esta reservación.

La constitución de la tribu kikapú de Kansas

La tribu kikapú de Kansas está organizada de acuerdo con la Ley de Reorganización Indígena del 18 de junio de 1934 y con la Constitución y Estatutos de la Tribu de Indios Kikapú de la Reservación Kikapú en Kansas (Constitution and By-Laws of the Kickapoo Tribe of Indians of the Kickapoo Reservation in Kansas) (véase United States, Department of the Interior, Office of Indian Affairs, 1937a) que fueron ratificadas por el secretario del Interior el 28 de enero de 1937. Esta constitución en sus seis artículos se refiere al territorio (art. I), a quiénes son los miembros de la tribu (art. II), al cuerpo del gobierno (art. III), a la sustitución y revocación de los miembros del Concilio (art. IV), al poder del Concilio tribal (art. V), al referéndum (art. VI) y a las enmiendas (art. VII). Según esta constitución, la soberanía de los kikapú de Kansas es casi nula, debido a la supervisión de la reservación por parte del secretario del Interior y de la BIA. Sólo se permiten algunas acciones, como reuniones, sin la autorización del gobierno federal.

Al comparar la Constitución de Estados Unidos y la de Kansas, se advierte que en los dos casos hay siete artículos y veintiséis enmiendas. En los artículos de la Constitución de Estados Unidos se trata del gobierno federal, dividido en tres poderes: el Legislativo, el Ejecutivo y el Judicial; en comparación, en la Constitución de la reservación de la tribu kikapú de Kansas, los poderes Legislativo y Ejecutivo no están muy separados en el Concilio de la tribu; pero, se señala que se debe respetar la Constitución de Estados Unidos y someterse a ella. Esto también suma al argumento de que no se puede hablar de una soberanía tribal.

Constitución de la tribu kikapú de Oklahoma

La tribu kikapú de Oklahoma tiene su propia constitución (Constitution and By-Laws of the Kickapoo Tribe of Oklahoma) (véase United States, Department of the Interior, Office of Indian Affairs, 1937b), que fue aprobada por primera vez por el secretario del Interior y ratificada por los votantes de la tribu el 18 de agosto de 1937. En el Preámbulo se menciona que tal documento se refiere a la Ley de Bienestar Indígena de Oklahoma Thomas-Rogers (Thomas-Rogers Oklahoma Indian Welfare Act), del 26 de junio de 1936.

En resumen, la Constitución y los Reglamentos de la Kickapoo Tribe of Oklahoma se distinguen por incluir un Comité de Negocios (Business Committee) y un Comité de Quejas (Grievance Committee), y la Constitución parece combinar un alto control en el interior de la tribu con una participación de los miembros que se manifiesta en un gran interés en el comercio. Sin embargo, se encuentra bajo la supervisión del secretario del Interior; es decir, del gobierno federal de Estados Unidos.

Constitución de la KITT

La Constitución de la KITT (véase *Constitution of the Kickapoo Traditional Tribe of Texas*) fue sancionada por John Geary, funcionario de la Secretaría del Interior, el 21 de abril de 1989, seis años después de que la ley federal reconociera a la tribu. Con 132 votos a favor y quince en contra (con una participación del 30 por ciento de la población), la Constitución sufrió enmiendas en concordancia con la Ley de Reorganización Indígena del 18 de junio de 1934. Dicho documento está constituido por dieciséis artículos y ningún estatuto, en comparación con la Constitución de Kansas que tiene sólo seis artículos y tres estatutos.

Al comparar estas tres constituciones, se detecta la forma en que la tribu kikapú depende política y económicamente del gobierno federal de Estados Unidos, en este caso, del secretario del Interior, a través de su órgano administrativo: la BIA. La tribu kikapú de Kansas (The Kickapoo Tribe of Indians of the Kickapoo Reservation in Kansas) está sujeta en mayor grado por el gobierno federal, porque el Concilio tribal está completamente sometido al control del secretario del Interior; en comparación, el Comité de Negocios de la tribu kikapú de Oklahoma permite a sus integrantes cierta libertad en el sector del comercio. Además, su Comité de Quejas retoma las inquietudes en el interior de la tribu para buscar una solución en este sector. Finalmente, el Concilio Tradicional de la KITT expresa también cierta libertad en el sector del comercio; cabe mencionar que el *chairman* de la tribu es también el responsable de los negocios, aunque en decisiones de mayor importancia se encuentra bajo el control del gobierno federal. Así, la supuesta soberanía tribal sólo se refiere a asuntos insignificantes en el interior de la tribu; es decir, el secretario del Interior tiene el control en sus manos, por lo cual todos los asuntos decisivos necesitan una aprobación por la instancia federal.

Por esta razón, las tribus estadounidenses sólo poseen una soberanía condicionada y no total. En otras palabras, no se puede hablar de la soberanía de un Estado independiente, sino de la autonomía de un Estado dependiente, porque las tribus todavía dependen económica y políticamente de Estados Unidos y, por consiguiente, esta nación dominante ejerce el poder político sobre estas naciones subordinadas.

Política de la sangre

En las constituciones de algunas tribus, la política de la sangre define quién tiene derecho a ser integrante de una tribu. Michael Omi y Howard Winant (1994: 67) hablan en este contexto de una política que va de la dominación hacia la hegemonía con reglamentos raciales, que en muchos casos, se basan en la coerción. Según estos autores, los proyectos raciales según el “sentido común” no son racistas, sólo se vinculan con representaciones fundamentales de raza, con la finalidad de estructurar la dominación social. Por lo tanto, se tiene que diferenciar entre la identificación de la raza en un “sentido común” y entre las formas institucionales y organizativas que pretenden la rutina y estandarización (Omi y Winant, 1994: 71-72). Para la identificación de los indígenas, el gobierno federal aplica la política de la sangre que consiste en medir la cantidad de sangre: entre menos sangre indígena tiene un individuo, entre más ha perdido su cultura de origen, menos derecho tiene a los fondos federales. En este sentido, se mezcla el concepto de la raza con el de la cultura e incluso se vuelven idénticos; en otras palabras, la cultura se ha reducido a una simple composición de sangre. Según los antropólogos Paulina Strong y Barrik van Winkle (1996: 554), estas ideologías raciales en el institucionalismo servían para identificar a los indígenas por sangre y determinar si tenían derecho a los fondos federales, ya sea en casos individuales o sea en forma comunitaria. En general, se acepta $\frac{1}{4}$ de sangre indígena para tener derecho a vivir en una reservación. Este reglamento varía de tribu en tribu. Antes, el gobierno federal decidía sobre las tribus en este sentido, pero en la actualidad la decisión recae en los gobiernos tribales, aunque bajo la supervisión del gobierno federal.¹⁰

Esta simplificación para identificar a los indígenas por la cantidad de sangre indígena sirve a los intereses económicos de Estados Unidos porque, con un alto porcentaje de mezcla racial, los indígenas pierden el derecho a su territorio y al apoyo federal; por lo tanto, la población indígena se podría reducir teóricamente, y, con el tiempo; las tribus se extinguirían automáticamente. Por eso, muchos cherokees dicen: “El gobierno federal va a decir si esta gente ya no es indígena en el aspecto cultural y esto terminará con nosotros” (Sturm, 2002: 99, trad. Mager). David Cornsilk, un prominente activista político de los cherokees se expresó en una manera similar:

Uno de los más grandes peligros para nuestra gente es ser identificada por la raza, como si estuviéramos ligados sólo a una categoría; personas que son más blancas que los indígenas se encuentran en el peligro de ser reclasificados como no indígenas. Por eso no creo que tú puedas ver a una persona matemáticamente como un sesenta y cuatro indígena y se - sesenta y tres, sesenta y cuatro blanco y decir que son indígenas [...] Nosotros nos ponemos en peligro por clasificarnos a nosotros mismos como una raza en este país [...] (Cornsilk, cit. en Sturm, 2002: 99, trad. de Mager).

¹⁰ Comentario de Jesse Suke Salazar, traductor del *chairman* de la tribu kikapú de Oklahoma, en la oficina central del Centro Comunitario de la tribu kikapú de Oklahoma, McLoud, julio de 2004.

Estas palabras de un activista cherokee alertan en cuanto a la reducción a una sola forma de clasificar a un indígena. Por esta razón, los indígenas, conscientes de este peligro, se expresan en contra de la hegemonía de una política racial de Estados Unidos y exigen que se agregue el término de la cultura.

Las tribus no tienen el poder de decidir *quién pertenece a la tribu*; sólo el gobierno federal define los criterios para ser indígena o no. Desde la doctrina de poder (*power doctrine*) y la doctrina basada en la confianza (*trust doctrine*), los actores federales, sobre todo el Congreso, tenían el derecho para decidir quién es indígena y quién no (Wilkins, 2002: 24).

Con el tiempo, las tribus lograron imponer ciertos criterios propios con respecto a la definición de quién es indígena, ya sea según el criterio de la sangre, o bien, descendencia o estrategia étnica; así, en agosto de 2000, la BIA publicó las condiciones para conseguir el certificado del grado de sangre india (*certificate of degree of Indian blood*, CDIB), instrumento con el que el gobierno federal determina quiénes pueden ser elegidos para ser beneficiados con ciertos programas federales y con servicios, destinados exclusivamente para indios americanos (Wilkins, 2002: 26-27). Este ejemplo nos aclara la situación de poder por lo que toca a la definición de indígena o de tribu, en la cual intervienen cuestiones políticas y económicas, como los recursos indígenas.

En particular, los actores de este poder son los gobiernos tribales, los individuos indígenas, el Congreso de Estados Unidos, el presidente, el Departamento del Interior, la BIA, las cortes federales, los gobiernos estatales y varias dependencias e individuos que son parte de estos organismos (Wilkins, 2002: 26). La interrelación de estos actores es lo significativo, sobre todo en el dominio del poder, donde muchas veces el gobierno federal, junto con los empresarios, forman la cúspide. Esta dominación a través del poder culmina en la política de la sangre. El Congreso de Estados Unidos ya no respeta el conjunto cultural-social-territorial, sino que se basa principalmente en las *fracciones de la cantidad de sangre*. Para ello, la BIA elaboró una tabla oficial que define mediante la cantidad de sangre que posee una persona la identidad indígena (Wilkins, 2002: 23-24). Además, este método de la BIA subraya al individuo y no al conjunto de la tribu, ni su herencia cultural, sino un mecanismo físico. Así, de padres mixtos salen hijos de $\frac{3}{4}$ o $\frac{1}{2}$, entre otras fracciones (Snipp, 1989: 33). Con qué fracción de sangre serán considerados todavía como indígenas depende de cada tribu. En algunas tribus todavía se aceptan con $\frac{1}{16}$ fracción de sangre indígena, pero en otras sólo un cuarto de sangre indígena. En este punto, las tribus todavía disponen de cierta libertad en la determinación de la fracción de sangre; aunque durante su historia, muchas tribus adoptaron la política racista de Estados Unidos.

En el *Handbook of Federal Indian Law* (1941), sólo se habla de algo de sangre india y de ser considerados por la comunidad como indígena (Cohen, 1941). Según William C. Canby, “tener sangre indígena significa haber tenido ancestros que vivían en América, antes de que llegaron los europeos [...] Es suficiente cuando un padre o madre, abuelo o abuela, o bisabuelo o bisabuela fue identificado claramente como indígena (Canby, 2004: 9) En este sentido, la fracción de la sangre es indis-

pensable, aun cuando fuera considerado como indígena por parte de la tribu. Queda la pregunta: ¿si aún falta este *algo* de sangre indígena, el gobierno federal considera a este miembro de la tribu como indígena cuando la tribu lo considera así?

Según David E. Wilkins (2002: 26) existen seis categorías para determinar si una persona es indígena. La primera se refiere a la cantidad específica de la sangre —un cuarto de sangre es lo más común para ser aceptado como indígena en las tribus—. La segunda categoría considera que un individuo es indígena cuando pertenece a una comunidad indígena federalmente reconocida. La tercera categoría incluye definiciones territoriales, si la persona reside en la reservación indígena y federal o cerca de ésta. La cuarta categoría considera no sólo a miembros tribales como indígenas, sino también a su descendencia. Así, en la Ley de Mejoramiento de la Administración en la Planeación de Fideicomiso y Títulos de las Tierras Indígenas (Indian Trust-Estate Planning and Land Title Management Improvement Act) se designa como indígena a todo individuo que es miembro o descendiente de una tribu, banda, pueblo o de otros grupos organizados de nativos, los cuales son indígenas de Estados Unidos o tienen otros tipos de relaciones especiales con este país, ya sea mediante un tratado, acuerdo u otras formas de reconocimiento. La quinta categoría se refiere a la autodefinición de indígena, aceptada por la Oficina del Censo estadounidense (U.S. Census Bureau). Finalmente, la sexta categoría contiene todos los demás casos que no caben en las anteriores.

Entonces, surge otra pregunta, ¿quién decide estas categorías: las tribus o el gobierno federal? Parece que las tribus indígenas han logrado hoy mayor participación en hacer estas definiciones, probablemente por su creciente poder económico y político. Teóricamente, esta política del gobierno federal con respecto a la sangre ocasionará la disminución de los integrantes de las tribus, pues se excluirán a miembros de una tribu por cuestiones de sangre. Tales restricciones racistas todavía son mayores por razones burocráticas, de tal manera que si una persona no pertenece a una tribu, no puede ser identificada como indígena. En este punto, existe cierta polémica; “según algunos criterios jurídicos, no es suficiente que una comunidad considere indígena a un individuo, sino que la persona tiene que ser aceptada como miembro de una tribu, *federalmente reconocida*”.¹¹ En el contexto jurídico, el estatus individual sigue al estatus tribal y por eso no puede existir un indígena sin una tribu.¹² Por otra parte, si miembros de una tribu abandonan ésta, pueden perder entonces el estatus de indio, al adoptar una vida no indígena.¹³ Sin embargo, no siempre es necesario estar formalmente registrado en una tribu para ser considerado como miembro, designado por medio de objetivos jurídicos.¹⁴ No obstante,

¹¹ LaPier vs. McCormick, 986 F.2d 303, 305 (9th Cir. 1993); State vs. Sebastian, 243 Conn. 115, 701 A.2d 13, 1997; United States vs. Antoine, 318 F.3d 919 (9th Cir. 2003) (Canby, 2004: 9).

¹² See Epps vs. Andrus, 611 F.2d 915 (1st Cir. 1979) (Canby, 2004: 9).

¹³ Véase Nagle vs. United States, 191 Fed. 141 (19th Cir. 1911) (Canby, 2004: 9).

¹⁴ United States vs. Broncheau, 597 F.2d 1260 (9th Cir.) cert. rechazado, 444 U.S. 859 (1979); United States vs. Keys, 103 F.3d 758, 761 (9th Cir. 1996); y véase United States vs. Lawrence, 51 F.3d 150 (18th Cir. 1995) (Canby, 2004: 9-10).

el registro es el requisito para ser aceptado en una tribu (Canby, 2004: 10). Entonces, ¿de qué factor depende ser considerado como miembro de una tribu federalmente reconocida? Además, no queda claro si una persona puede seguir siendo indígena, aunque no viva en una tribu y si puede perder tal estatus. En la actualidad, los concilios de las tribus consiguieron más poder para decidir sobre estos asuntos, aunque todavía se encuentran bajo la supervisión del gobierno federal.

Esta política de la sangre tiene que ver con el factor económico, ya que a principios del siglo XX, el gobierno federal redujo los gastos de la educación indígena (Wilkins, 2002: 24). Con esta medida, la federación dejó de responsabilizarse de los beneficios socioeconómicos para los miembros de las tribus indígenas. Por otra parte, el programa de reubicación (*relocation*) de 1956, que facilitó a los indígenas conseguir trabajo fuera de la reservación, aceleró la integración y asimilación a la cultura estadounidense; por lo cual, las tribus podrían reducirse a lo largo del tiempo, porque un indígena con menos de un cuarto de sangre indígena dejaría de ser miembro de la tribu. En realidad, esta política federal se aleja de la vida tribal, porque no toma en cuenta el aspecto sociocultural de los integrantes de la tribu.

Así, varios líderes indígenas, como W. Ron Allen, *chairman* de la tribu de los Jamestown S'Klallam de Washington, manifestaron al gobierno federal que todo esto no debería determinar la característica indígena, porque esta intromisión excluiría a miembros o descendientes de tribus, reconocidas por el gobierno federal o por los estados y de tribus no reconocidas.

David E. Wilkins designa esta tendencia de la reducción de las tribus y sus miembros como una nueva forma de exterminio federal de indígenas (*federal termination of Indians*) que tiene consecuencias graves para las tribus, tales como la exclusión de la ayuda federal y sus servicios, la de la posibilidad de instalar casinos en su territorio, la pérdida de la jurisdicción penal sobre sus miembros, así como la jurisdicción civil sobre los que ya no son miembros de la tribu y de estar exentos de pagar impuestos estatales y federales (Wilkins, 2002: 27-28). Pero no basta con las desventajas económicas y jurídicas. Existe todavía el peligro de la asimilación, con la cual se extinguirían las tribus sin necesidad de aplicar ninguna fuerza legal.

A pesar de estos pronósticos, la población indígena va en aumento, sobre todo cuando el gobierno federal permite a los gobiernos de las tribus definir la cantidad de sangre que deberían tener sus miembros; además, otorga un subsidio a los gobiernos tribales y concede el establecimiento de casinos en las reservaciones. Ahora todos quieren ser indígenas; por lo cual se busca con ansiedad un pariente lejano en la familia. Eschbach explica que la explosión de la población indígena se debe a la definición nueva de los ancestros, donde entran razas no indias (Eschbach, 1992, en Ángel, 1996-1997: 100) o el parentesco múltiple. Según Snipps, los indios americanos de parentesco múltiple son aquellos que cuentan con raza india y con alguna ascendencia no indígena. Hay 7.1 millones de estadounidenses con ascendencia indígena (Snipp, 1989, en Ángel, 1996-1997: 95). En comparación, los indígenas estadounidenses aumentaron de menos de doscientos cincuenta mil, a principio del siglo XX, a casi dos millones en 1990 con un incremento de alrededor del 700 por ciento, según Joane Nagel (1996-1997: 83).

Klaus Frantz deriva estas cifras del aumento de la población indígena en Estados Unidos de la atención médica y las mejoras en alimentación, así como de un cambio en los métodos para levantar el censo en Estados Unidos. Todavía a finales del siglo XIX, los censos se basaban en aproximaciones numéricas y en los datos de la BIA. En cambio, a finales del siglo XX, los métodos se modernizaron para obtener datos más reales (Frantz, 1995: 92-93), aunque existe todavía una gran disparidad entre las diferentes instituciones, debido al manejo particular de la política. Así, la BIA considera datos más elevados que la Cámara de Comercio de Estados Unidos.

HISTORIA DE LA TRIBU KIKAPÚ Y DE SU PROBLEMÁTICA

Antecedentes históricos

Las políticas de poder de los europeos y estadounidenses afectaron a la tribu kikapú, procedente de los Grandes Lagos y perteneciente a la familia lingüística algonquina. Frente a las amenazas expansionistas de los euroamericanos —de los franceses primero (1610-1763) y de los ingleses después (1763-1771)—, la tribu tuvo que desplazarse y, en este proceso, se dividió en diferentes bandas, subtribus y, posteriormente, en tribus federalmente reconocidas. Las bandas de las tribus cazadoras y recolectoras se caracterizaban por la agrupación alrededor de un jefe. Así, la división de la tribu kikapú en bandas surgió como un mecanismo de autodefensa contra la agresión francesa e inglesa al ocupar el territorio indígena en los Grandes Lagos.

“Para evitar el holocausto, los kikapú avanzaron de 1727 a 1765 hacia el sur: a Illinois, Indiana e Iowa”. En aquel tiempo, la tribu se dividió en la banda de las praderas en Illinois, la banda de Vermilión por el río Wabash en Indiana y la banda menor, bajo el mando de Serena, a un lado del Misisipi (Wright y Gesick, 1996: 7; Sultzman, 2000: 7). Los Wabash-kikapú, conocidos como la banda de Vermilión, al principio estaban ligados a los ingleses (véase Gibson, 1963: 33-39) y, posteriormente, se volvieron los más fieles al gobierno federal de Estados Unidos para disfrutar de sus beneficios. Según Joseph Herring (1988), los Wabash-kikapú lograron este mérito gracias a la influencia del profeta Kennekuk. Su enseñanza de paz evitó mayores conflictos, aunque en realidad se trataba de resignarse ante la ocupación. Al contrario, la banda de las praderas o los Illinois-kikapú buscaron siempre la independencia aunque, según Gibson, al principio se dejaron convencer por los regalos de los *Long Knives* o estadounidenses, presentes que eran sobre todo alcohol y armas; pero pronto se dieron cuenta del engaño y se rebelaron contra la dominación. No querían copiar los procedimientos agrícolas de los blancos ni sus costumbres ni su ideología. Siempre se consideraron cazadores y recolectores libres.

Respecto de la tierra, también mostraron posturas distintas. Kennekuk intentó convencer al gobierno federal de Estados Unidos de la vida pacífica de los vermilión-kikapú (Wabash-kikapú), sobre todo porque se adaptaban a la vida de los blancos; razón por la cual aceptó el dominio del gobierno federal con su derecho a la tierra; sólo quería permiso para vivir junto con los blancos. Pero esta táctica resultó demasiado idealista y logró que muchos kikapú consideraran a Kennekuk

un traidor a su pueblo, sobre todo cuando declaró a los blancos que la tierra les pertenecía a éstos (Herring, 1988: 52).

MAPA 1
UBICACIÓN DE LA TRIBU KIKAPÚ EN LOS GRANDES LAGOS
DURANTE LA INVASIÓN EUROPEA



FUENTE: recorte del mapa “Límites étnicos en el tiempo de la colonización por los europeos”, en Mager (2008b: 453). Diseño gráfico: FES Acatlán en colaboración con Elisabeth Mager, con base en el “Índice de las tribus norteamericanas y su familia lingüística”. Recorte y edición del mapa por Jesús Manuel Mager Hois.

En cambio, Mecina, el jefe de los Illinois-kikapú, insistía en que la tierra era del Gran Espíritu, por lo que firmar un contrato de venta significaría una violación a las leyes sagradas (Herring, 1988: 42). Los kikapú de Mecina fueron famosos por su bravura y su lucha contra los estadounidenses. Después de la derrota de las tribus estadounidenses en Fallen Timbers (1794) y con base en las “condiciones de paz” que se impusieron en Greenville (1795), no pudieron evitar la expulsión de su territorio, igual que los Wabash-kikapú que siempre fueron leales a los estadounidenses. Así, el 30 de julio de 1819, por el Tratado de Edwardsville, los Illinois-kikapú fueron forzados a salir de su tierra y, el 30 de agosto, los Wabash-kikapú. Estados

Unidos prometió a los kikapú una ocupación pacífica en un nuevo lugar en Misuri, especialmente para la caza (Gibson, 1963: 80-81). Sin embargo, todo fue un fraude, porque estos lugares ya estaban ocupados por otras tribus, como los osage. Por lo tanto, no hubo suficiente lugar para la cacería y los kikapú vivieron desde entonces en constante conflicto con estos grupos indígenas. La tierra que se les otorgó a los kikapú en Misuri tenía una extensión de aproximadamente dos millones de acres (809 371.3 hectáreas), que no eran suficientes para cazar y para aislarse de los blancos. Por lo tanto, el cambio de Illinois a Misuri no significó un cambio equivalente, sino una disminución drástica de su tierra original (Nielsen, 1975: 34). Así, los Illinois-kikapú se integraron a la rebelión indígena, encabezada por Black Hawk, un jefe sac, para resistir a la política de Estados Unidos. En 1832, después de la captura de Black Hawk y de 150 indígenas, el movimiento fue derrotado (Gibson, 1963: 88); únicamente 120 kikapú sobrevivieron y se marcharon a Misuri (Nielsen, 1975: 33).

“El error más grave” fue el acuerdo que se signó sobre el cambio de la tierra en el estado actual de Misuri por el terreno para labores agrícolas al oeste del río Misuri en Kansas, cerca del Fuerte Leavenworth, ratificado por el Congreso en el Tratado de Castor Hill, en octubre de 1832, después de haber anulado su tierra en Misuri. Este nuevo territorio sólo contaba con una extensión de 768 000 acres (310 798.6 hectáreas) al noreste de Kansas, a cambio de los 2 048 000 acres (828 796.2 hectáreas) por el río Osage en Misuri (Nielsen, 1975: 35; Kappler, 1963: 365-367).

Además, por la construcción del ferrocarril, debido al Tratado del Norte de 1854 (*Northern Treaty*), el territorio kikapú todavía se limitó más, cuando se cedieron 618 000 acres (250 095.7 hectáreas) a cambio de los 150 000 acres (60 702.8 hectáreas) por el río Grasshopper (Gibson, 1963: 119). El pago para este territorio era de trescientos mil dólares, cincuenta centavos por acre (Nielsen, 1975: 38). Finalmente, después de la construcción de un puente para la carretera, los kikapú se vieron forzados a dividir su terreno en lotes para los comerciantes y especuladores de tierra, sin recibir el pago de las anualidades (véase Mager, 2008a: 232-241). Después de esta parcelación de tierra, en defensa de los kikapú, el general de Kansas, W.W. Guthrie, declaró fraudulento el tratado de 1854, porque no había sido firmado por los jefes de la tribu, sino por personas sin autorización; además, el agente Keith había amenazado a los kikapú con traer tropas a su territorio si no firmaban el tratado (Gibson, 1963: 130-133).

Francis Paul Prucha habla de un fenómeno general de la política de Estados Unidos respecto de los tratados con las tribus indígenas entre 1860 y 1867, ya que garantizaban a la unión americana un negocio con las compañías ferrocarrileras mediante la parcelación de tierra indígena y la cesión de la tierra restante a estas compañías (Prucha, 1997: 275-276).

Dada esta restricción territorial y la política fraudulenta, ya no hubo suficiente terreno para la cacería. Así, los Illinois-kikapú rechazaron el confinamiento en una reservación y emigraron hacia Texas y México, por lo cual se les llamó también “los kikapú del sur” o *war-makers*, en comparación con “los kikapú del norte” o *peace-makers* que permanecieron bajo el mando de Kennekuk en Kansas (Herring, 1988).

El origen de los kikapú de El Nacimiento

Desde el siglo XVIII, algunos kikapú, junto con los shawnee, los delaware y los cherokee, llegaron a Texas, invitados por Carlos III para proteger a los colonos españoles del territorio texano contra los kiowa y los comanches (véase Mager, 2008b: 103); a cambio de esta defensa, el rey “concedió al grupo una extensión de tierra en el actual territorio de Texas, alrededor de 1775, con el fin de que los integrantes del grupo defendieran esas tierras frecuentemente invadidas por tribus indígenas belicosas” (Sierra, 1980: 160). Por esta custodia, en 1874, y por haber defendido el territorio ante estos grupos, el jefe Pemwetana recibió una medalla por parte de las autoridades españolas (Dardón, 1980: 1).

En 1805, después de haber perdido casi todas sus tierras en Illinois e Indiana con el Tratado de Grenville (3 de agosto de 1795), un grupo kikapú y otras bandas indígenas se trasladaron hacia el territorio español cuando el coronel Antonio Cordero, gobernador español en Texas, permitió a varias tribus, como a los cherokee, shawnee, kikapú y delaware, asentarse en la tierra regalada por el rey español y, mediante diferentes regalos, como aguardiente y brandy, las convenció de la defensa de los españoles contra los angloamericanos. Así, los cherokee bajo las órdenes del jefe Bowles se mudaron a Texas, por donde llegaron al río Sabinas y al río Angelina en el oriente de este estado. Allí se encontraron con algunos kikapú de Illinois o la banda de las praderas y con integrantes de la banda kikapú del río Wabash en Indiana (banda de Vermilión) con la banda de Serena. Todos estaban descontentos con el Tratado de Greenville, por lo cual algunos se dirigieron también hacia Texas y Coahuila. A partir de este momento, surgió una estrecha unión entre estas tribus (Wright y Gesick, 1996: 10).

Hacia 1805, el coronel Cordero estableció una zona de contención contra los vecinos de Luisiana y contra los kiowa y comanches de las planicies (Nielsen, 1975: 41). Así, los kikapú, al llegar hasta San Antonio, Sabine y Angeline, formaron a lo largo del río Rojo del Norte (Red River) una nación con los cherokee bajo el mando del jefe Bowles (véase Mager, 2008b: 104). Junto con ellos lucharon contra los osage y los blancos con la intención de exterminarlos (Gibson, 1963: 144-146).

Después de la Independencia de México en 1821, se continuó protegiendo a las tribus indígenas; por lo cual los kikapú se trasladaron hacia el sur, buscando la protección de México y que se les otorgara tierra en esta nación (Gibson, 1963: 147). Por la concesión de tierras mexicanas que hiciera el presidente Guadalupe Victoria en 1824 (Embriz y Saldaña, 1993: 9), los kikapú se sintieron agradecidos con México; por esta razón, participaron en la rebelión mexicana contra Texas en 1838 (Gibson, 1963: 154). Además de que muchos de los ochocientos kikapú que se encontraban en Texas no estaban contentos con la invasión de inmigrantes (Nielsen, 1975: 42-43); encabezados por Benito Wapanahkah, asaltaron a colonos y a sus administradores, acción que provocó el ataque de éstos bajo el mando del general Thomas J. Rush, el 16 de octubre de 1838, en el poblado kikapú al noreste del Condado Anderson.

A raíz de este enfrentamiento que duró tres días, varios kikapú se refugiaron en México, mientras otros esperaron, junto con Benito Wapanahkah, para seguir lu-

chando al día siguiente. Así, cruzaron el río Rojo del Norte y se asentaron al este, en tanto algunos bajo el mando del jefe Pacana optaron por la paz con el propósito de llegar al Territorio Indio (*Indian Territory*) por el río Washita. Empero, ahí no se comportaron tan pacíficos; asaltaron a los chicasaw, a los choctow, a los osage y a los colonos blancos de la zona de la frontera, por lo cual el gobierno federal los quiso obligar a unirse con sus parientes en Kansas. Pero, como rechazaron esta propuesta, el ejército los forzó a migrar hacia el oeste, cerca de Wildhorse Creek, donde se empezaba a construir el Fuerte Washita. En 1842, los creek invitaron a los kikapú a asentarse a lo largo del río Canadiense (*Canadian River*) para defender la frontera contra tribus que merodeaban a los creek, sobre todo los pawnee. Esto parecía una solución perfecta; así, mientras los kikapú defendían la frontera y cazaban, las mujeres se dedicaban al cultivo a lo largo del río Canadiense (Nielsen, 1975: 43-44). A pesar de esto, los kikapú continuaron con sus incursiones hostiles hacia Texas, por lo cual los comisionados texanos les ofrecieron un lugar para cazar y asentarse a lo largo del río Clear Fork of the Brazos, cerca de su lugar original en Texas. De esta forma, trescientos kikapú, es decir, una tercera parte, abandonaron a los creek y siguieron a Mothakuck a Texas (Nielsen, 1975: 44-45).

El otro grupo kikapú, que constaba de quinientas personas, bajo el mando de Benito y Papequah, se estableció cerca de Wildhorse Creek y se especializó en el comercio, aunque también se dedicó a la cacería, en la cual, así como en las celebraciones, se unía con los kikapú que estaban regados por todas partes. Los kikapú también se dedicaban a la plantación de cereales y verduras; y eran los intermediarios entre los estadounidenses y los indígenas de las planicies, en especial los comanches, con quienes intercambiaron tabaco, cuchillos y vestimentas; de los comanches recibieron caballos y mulas, muchas veces robados de Texas y México, así como niños que llevaron al Fuerte Gibson (véase Nielsen, 1975: 46).

Los agentes de la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA) intentaron romper esta relación estrecha de los kikapú con los comanches mediante la oferta de mejores precios para sus mercancías; pero esta medida tuvo consecuencias contradictorias para los texanos, porque los kikapú se animaron a intensificar sus incursiones a Texas (Nielsen, 1975: 47).

El problema mayor se presentó, según Nielsen, cuando algunos colonos invadieron la tierra del jefe kikapú, Mothakuck, al lado del río Brazos en 1851. Este acontecimiento provocó que los kikapú regresaran al Territorio Indio; aunque se detuvieron en la región cedida (*leased district*), tierra abandonada por los choctaw y chicasaw, originalmente destinada a las tribus menos civilizadas del río Rojo del Norte y de la frontera con Texas, por donde los kikapú se juntaron con los kiowa y los comanches para realizar incursiones hostiles en Texas. En general, eran depredaciones sumamente exitosas, con las que obtenían grandes manadas de caballos que les permitían ejecutar asaltos a gran escala. A raíz de estos acontecimientos y para poder controlar mejor esta región, el ejército estadounidense construyó el Fuerte Cobb, al lado del río Washita, en 1859; los kikapú, por su parte, abandonaron Beaver Creek para unirse con sus parientes en Wildhorse Creek por el río Canadiense. En ese lugar pudieron vivir en paz y trasladarse libremente hasta

que empezó la guerra civil de Estados Unidos. Pero cuando los confederados quisieron que los kikapú se unieran al ejército, éstos rechazaron en forma tajante esta idea y unos se fueron desde el Territorio Indio hasta el sur de Kansas y otros se unieron a sus compatriotas cerca del Fuerte Leavenworth, desde donde incursionaban al Territorio para robar ganado y caballos, los cuales vendían a los oficiales y a los osage. Este comportamiento generó conflictos intertribales —incluso en la misma tribu—, por lo cual, cansados de las peleas, estos kikapú se marcharon hacia México (véase Nielsen, 1975: 47-49).

George R. Nielsen menciona una migración kikapú a México a partir de 1838, cuando el ejército texano expulsaba las tropas indio-mexicanas del noreste de Texas. Entonces, Wild Cat (Gato de Monte), un guerrero seminole intentaba establecer una colonia indígena en México, a lo cual los kikapú fueron invitados bajo las órdenes de su jefe Papequah, sobre todo por su odio a los texanos y por la bienvenida de parte de funcionarios mexicanos hacia el grupo seminole-kikapú. Por este acto generoso de los mexicanos, los kikapú se sintieron obligados a defender la frontera norte de México contra los apaches y comanches (1975: 50-51).

Según Edward Gesick, Wild Cat, el representante de los seminoles, y John Horse, el jefe de los seminoles negros, aceptaron esta iniciativa para escapar de la opresión que existía en el Territorio Indio. Ambos se reunieron con Papequah, para buscar asilo en México (véase Gesick, 1994b: 79). Los kikapú, los seminoles y los mascogos, representados por Wild Cat, “firmaron su primer tratado ante Antonio María Jáuregui, inspector general de las colonias militares del oriente en el año de 1850” (Rodríguez, 1995: 117). Éste permitió a ochocientos seminoles, seminoles negros y kikapú cruzar el río Grande cerca de Eagle Pass (julio de 1850) para ocupar tierras en México (Gesick, 1994a, 171). Así, en 1852, los kikapú se ubicaron en un lugar llamado La Navaja, “Colonia Militar” de Monclova Viejo,¹ para defender a México ante las amenazas de comanches y apaches, en específico de los mescalero-chiricahua-apaches del oeste y los lipanes-apaches del este (Sturtevant, 1996: 5). En 1859, por falta de agua y tierra productiva, se les permitió trasladarse a El Nacimiento, donde Benito Juárez les concedió, en forma definitiva, 3510 hectáreas de tierra comunal, expropiada al terrateniente Carlos Sánchez Navarro (Dardón, 1980: 2). En los años cuarenta, Lázaro Cárdenas otorgó a la tribu otras 3512 hectáreas de tierra ejidal para el ganado, por lo cual el terreno llegó a tener 7022 hectáreas en total (véanse Gesick, 1994a: 171; Rodríguez, 1995: 119; Embriz y Saldaña, 1993: 12).

En los siguientes años, los que se quedaron en El Nacimiento cuidaron que apaches y comanches no atravesaran la frontera, pero “Quedaban pocos kikapú para sorprender y asaltar a los texanos, además, en su mayoría, los indios nómadas habían sido exterminados o se encontraban reducidos en las reservaciones” (Rodríguez, 1995: 130). Por esta razón, en el siglo XX, los kikapú se dedicaron a “la lucha por el reconocimiento de sus tierras por parte de los diversos gobiernos mexicanos y sus

¹ Según Francisco Rodríguez, Ramos Arizpe, Coah., 3 de agosto de 2001.

derechos sobre el agua, pero sobre todo, el respeto hacia la forma de la vida heredada de sus antepasados” (Rodríguez, 1995: 130).

Durante la guerra civil en Estados Unidos, unos seiscientos kikapú se reunieron, encabezados por el jefe Machemanet, sucesor de Mothakuck, para emigrar a México durante el otoño e invierno de 1862, porque el gobierno de este país les otorgaba tierras (Nielsen, 1975: 51). En 1864, setecientos kikapú dejaron Kansas para marcharse hacia el sur bajo la guía del jefe Nokowhat (Gesick, 1996: 15) y el 8 de enero de 1865, cuatrocientos soldados estadounidenses atacaron el campamento de los kikapú en Dove Creek, aproximadamente a dieciséis millas al sur de la ciudad actual de San Angelo, donde estaban reunidos mujeres, niños y ancianos. Según Nielsen (1975: 52), este asalto del ejército fue posible porque los kikapú no pusieron guardias a causa del mal tiempo. Pensaron que las tropas estadounidenses no atacarían por las intensas nevadas. Según Gibson y Gesick, los kikapú, bajo el mando de Nokowhat, contraatacaron y consiguieron una victoria sobre la *West-army* con un resultado de veintidós a veintiséis texanos muertos y sesenta a noventa heridos (Gibson, 1963: 202-205; Gesick, 1996: 15).

Posteriormente, los kikapú de Nokowhat se reunieron con los de El Nacimiento, con quienes sumaron alrededor de mil trescientos individuos que se dedicaron a la agricultura, la cacería y la “recolección de cabelleras” de apaches y comanches. Cuando el ejército estadounidense logró diezmar las fuerzas de los comanches y apaches, se volvió más fácil para los kikapú continuar con los robos y asaltos. Grupos de treinta a cincuenta guerreros kikapú bien armados y a caballo llegaron a Laredo, al Condado Terrell y a San Antonio. “En sus ataques sorpresivos, que duraban entre tres y cuatro días, recolectaban caballos, ganado, secuestraban mujeres y niños, pateaban rebaños de borregos y mataban a cualquier texano que se resistía” (Nielsen, 1975: 53). Era difícil capturar a los jinetes kikapú porque tenían la posibilidad de buscar protección al otro lado del río Bravo. El ganado, transportado al otro lado del río Bravo, lo vendían a comerciantes mexicanos, por lo que éstos obtenían una pequeña ganancia por revenderlo (Nielsen, 1975: 53), probablemente, a precios más altos.

Cuando los colonos texanos se sintieron en peligro, a causa de los ataques continuos de los kikapú, se quejaron con el gobierno estadounidense y le solicitaron ayuda (véase Mager, 2008b: 108). La situación empeoró cuando los guerreros kikapú mataron a dos texanos (Gibson, 1963: 212, 222). Por tal motivo, en 1872, el Congreso de Estados Unidos decidió llevar a los kikapú al Territorio Indio para terminar con sus incursiones de robo y asalto. Según comisarios, entre los años 1865 y 1872, los kikapú robaron catorce mil caballos y quinientas mil piezas de ganado. Desde entonces, empezaron las negociaciones de la BIA con la tribu en Coahuila. El agente Jonathan B. Miles intentó convencer a los kikapú de que regresaran a su reserva en Estados Unidos y terminaran con la amenaza de asaltar a los colonos, pero los kikapú rechazaron la oferta y los regalos, que tenían un valor de cinco mil dólares (Nielsen, 1975: 54).

Por consiguiente, el coronel Mackenzie preparó a su tropa en el Fuerte Clark, casi a cincuenta millas de Eagle Pass en el lado mexicano, para sorprender a los

indefensos kikapú —la mayoría ancianos, mujeres y niños—, pues los hombres habían ido de caza (mayo de 1873). Los mascogos —espías negros— habían proporcionado información acerca de la estancia de los kikapú al ejército de Estados Unidos (véanse Nielsen, 1975: 55-56; Gibson, 1963: 245; Rodríguez, 1995: 124).² En este ataque, los soldados capturaron y secuestraron a cuarenta mujeres y niños y asesinaron a diecinueve kikapú, que vivían en El Remolino, Coahuila (Nielsen, 1975: 56);³ y el 19 de mayo de 1873, el ejército llevó a los prisioneros kikapú hacia San Antonio (Gibson, 1963: 243-247) y el Fuerte Gibson en el Territorio Indio como si fueran prisioneros de guerra (Nielsen, 1975: 56).

La negativa de los kikapú de El Nacimiento a irse al Territorio Indio obligó al gobierno de Estados Unidos a ofrecerles una cierta cantidad de dinero (doce mil dólares para el viaje y doce mil dólares para caballos y mulas)⁴ para que se animaran a reunirse con los prisioneros kikapú en el Fuerte Gibson. Después de reuniones prolongadas, el 26 de agosto de 1873, 317 kikapú, junto con los jefes Chequamkako y Thahpequah, salieron de Santa Rosa, México, para trasladarse a Estados Unidos (Nielsen, 1975: 56, 58). Los kikapú rechazaron este territorio al oeste de la reservación de los osage, porque ellos deseaban escoger su tierra, como Atkinson les había prometido. Por ello, los kikapú se asentaron arriba del río Washita y esperaron hasta la primavera. Finalmente encontraron un lugar vacío, al lado del territorio de los shawnee y al oeste de los sac y fox, parientes de los kikapú, quienes tenían un idioma similar al suyo (Nielsen, 1975: 62).

En el año 1883, Amado Rivera (1983: 6) menciona la creación de una nueva reservación en Oklahoma, de doscientos mil acres (80 937.1 hectáreas), pero Verónica E. Velarde Tiller y E. M. Tiller (1996: 520) sólo hablan de una extensión territorial de cien mil acres (40468.5 hectáreas) en el Territorio Indio, en el actual Oklahoma. Según estos autores, los estadounidenses dieron a los kikapú de México esta reservación para llegar a vivir en Oklahoma y dejar en paz a los colonos texanos.

Diez años más tarde, de acuerdo con la Ley General de Parcelación (General Allotment Act, GAA) de 1887, esta reservación de los kikapú de Oklahoma fue dividida⁵ en ochenta acres por familia (32.3 hectáreas), el resto fue vendido por el gobierno federal.⁶ Hubo también fraudes en la venta de las parcelas de algunas familias kikapú en Oklahoma —sobre todo después del hallazgo de petróleo en estos

² Los mascogos negros eran originalmente esclavos de los indígenas mascogos y, cuando aquellos regresaron a Estados Unidos, dejaron a los mascogos negros en Coahuila, por lo cual los negros se apoderaron de este nombre, según comentan los kikapú; Nielsen menciona que los ancestros de los mascogos negros eran esclavos de los creek y seminoles.

³ Nielsen señala la noche del 17 de mayo de 1872 como el momento cuando sucedió el ataque en la comunidad kikapú; en cambio, Gibson se refiere al día 18 de mayo de 1873, cuando ocurrió el ataque por parte del ejército estadounidense (4^o Caballería) en El Nacimiento.

⁴ George R. Nielsen sólo menciona ocho mil dólares en valor de comida y equipos.

⁵ La oferta fue aceptada por unos trescientos kikapú para poder ver a sus parientes, robados y trasladados después del asalto de Mackenzie en su pueblo de Coahuila, en el año de 1873.

⁶ Según el comentario de algunos kikapú en la estancia en Shawnee/McLoud, Oklahoma, del 10 al 14 de julio de 2004.

terrenos— a cambio de promesas de tierra en El Nacimiento, Coahuila. Sólo algunas familias salvaron sus parcelas en Oklahoma y, a la vez, su tierra en la comunidad en el lado mexicano (véase Mager, 2008a: 212-214). Hoy todavía existen lazos estrechos con los kikapú de Oklahoma —este territorio lo habitan sus familiares—, sobre todo cuando se celebran fiestas.

MAPA 2
TRIBUS INDÍGENAS EN EL TERRITORIO INDIO
Y EN EL DE OKLAHOMA (1890)



FUENTE: U.S. Census Bureau, 1892, "Indian Territory", *Wikipedia, the free encyclopedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Indian_Territory>, Archivo: Oktterritory.png[<http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g4021e.ct000224this>]; Creative CommonsGenérica de Atribución/Compartir-Igual 3.0.

El surgimiento de la reservación de la KTTT

El regreso temporal de los kikapú a Estados Unidos

La reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KTTT) surgió cuando en 1940 una grave sequía afectó el territorio de El Nacimiento, debido a una mina que

bajó el nivel del agua (Rivera, 1983: 7). Se piensa que se trataba de una mina de carbón, ya que la región de Múzquiz es una de las más importantes localidades del país con yacimientos de este mineral (véase Bizberg, 1992: 131).⁷ Como consecuencia de las fuertes sequías de 1942, los kikapú de El Nacimiento perdieron gran parte de sus cosechas (Adolfo Ánico, cit. en Dardón, 1980: 7-8) y se vieron obligados a emigrar temporalmente como jornaleros a Estados Unidos. Empero, los kikapú nunca se encontraron en la misma situación que los braceros mexicanos, porque poseían el derecho a cruzar la frontera norte sin pasaporte.

MAPA 3
EL NACIMIENTO DE LOS KIKAPÚ Y LA FRONTERA CON ESTADOS UNIDOS



FUENTE: Turismo Coahuila, Piedras Negras, Coah., México. Recorte del mapa por Jesús Manuel Mager Hois.

⁷ No obstante, la población de Múzquiz menciona también minas de fluorita. La fluorita es un fluoruro de calcio (CaF_2), un cristal de hábito cúbico y que varía de incoloro a tonos lila, violeta, púrpura, rosa, azul, verde y amarillo, entre otros (Wikipedia, "Fluorita", s.f.). La fluorita de Coahuila se exporta al extranjero, especialmente a Estados Unidos para la fabricación de lentes y cristales, así como piedra ornamental semipreciosa, pero según Héctor Porras, también se funde este mineral en los altos hornos de Monclova (Red Escolar, s.f.); entrevista con Héctor Porras y visita a su colección de minerales en Melchior Múzquiz, Coah., 26 de diciembre de 2006.

Este derecho o protección plasmado en el Documento del Fuerte Dearborn, el 28 de septiembre de 1832, facilitó el contacto entre las diferentes bandas kikapú en Estados Unidos y Coahuila (Nielsen, 1975; Document of Fort Dearborn, 1832; véase capítulo 5).

“En El Nacimiento se quedaron principalmente la gente de mayor edad y los sacerdotes, porque es el centro ceremonial de los kikapú, adonde regresan cada año. En este lugar permanecen seis meses para cultivar la tierra y dedicarse a los ritos religiosos” (Mager, 2008b: 111-112). Por lo tanto, los campesinos kikapú empezaron a convertirse en semiproletarios, debido a que ofrecían su fuerza de trabajo asalariado en los campos de cultivo de Estados Unidos, asunto que se explora en el libro *Lucha y resistencia de la tribu kikapú* (Mager, 2008b: 144-152).

Un asentamiento provisional, bajo el puente internacional en Eagle Pass, conocido como Little Heart (Ovalle y Pérez, 1999: 70-71), les garantizaba su estancia en Estados Unidos y fungía como lugar de descanso en su camino. Cabe mencionar que la tribu no tenía un territorio legal en la unión americana, por lo que hasta 1981 vivieron una situación bastante precaria. Cuando fue incendiado su campamento bajo el puente, la tribu se vio obligada a buscar un terreno legal para vivir, pero por ser extranjeros en Estados Unidos, no tenían derecho a comprarlo.⁸

El proceso de la compra de tierra en el Condado de Maverick

Para conseguir tierra federal en Estados Unidos y posteriormente instalar un casino en la reservación, los kikapú tenían que conseguir la ciudadanía y ser reconocidos federalmente. Por lo tanto, tuvieron que relacionarse primero con políticos, abogados y con grupos de lucha indígena para lograr una audiencia en Washington. Así, en 1981, una delegación de la tribu, el Comité de Adquisición de Tierras Federales en Fideicomiso (Kickapoo Trust Land Acquisition Committee),⁹ con asesoría de la abogada Nakai Breen, fue a Washington con el objetivo de reclamar su derecho para comprar tierra en el Condado de Maverick, Eagle Pass. Willie Nelson, un artista de la industria del espectáculo, garantizó su asistencia, también Mark White, el procurador general de Texas ofreció su apoyo, cuando afirmó que sería inconstitucional para una agencia estatal ayudar a los kikapú si éstos no fueran federalmente reconocidos (opinión del Procurador General MW-49) y cualquier ayuda brindada por la Comisión Indígena de Texas (Texas Indian Commission) sig-

⁸ Información obtenida de varios informantes kikapú y gente de Múzquiz, durante los años de 1996 hasta 2002.

⁹ “[...] el comité se constituyó por miembros oficiales de la tribu kikapú de Oklahoma, de la Traditional Kickapoo of Eagle Pass y de cuatro personas no kikapú. El presidente o *chairman* era el Rev. James McLeod, el tesorero John Kaskaske, Jr., la secretaria Miss Nakai Breen. Los demás eran miembros de este comité, como Adolfo Ánico Pemosaaau, el líder religioso; Raúl Garza Makateonenodua, el vocero o *spokesman* de la tribu; Juan Gonzalez Ketchemo, Leo Pacheco Lopez, James Wahpepah, Rev. William Fogleman y Linda B. Team” (The Traditional Kickapoo of Texas 1984, 1, Resolution) (véase Mager, 2008b: 304).

nificaría una violación de la cláusula de la Constitución de Estados Unidos en el sentido de la “protección igualitaria” (*The Traditional Kickapoo of Texas*, 1984: 2). Además, los kikapú de Texas pidieron al Fondo para los Derechos Indígenas (Native American Rights Fund, NARF) ayuda para que la tribu fuera reconocida federalmente. Sobre todo los abogados Kurt Blue Dog y Charles Wilkinson desempeñaron un papel importante para aprobar el proyecto de ley en Estados Unidos. El congresista Abraham Kazen estaba de acuerdo en aceptar el proyecto de ley, en el cual se solicitaba aclarar el estatus de la ciudadanía de la tribu kikapú, la compra de la tierra en el Condado de Maverick y la garantía de los beneficios sociales para los miembros de la tribu kikapú en Texas. Esta petición tuvo respuestas positivas en el Congreso, gracias a los programas sociales que se implementaron durante el primer año del presidente Ronald Reagan.

Entonces, se creó un comité con el propósito de obtener dinero del sector privado para comprar tierra en Estados Unidos. Como sabemos, para abrir un casino, se necesita tierra federal y un capital, según señalan Jerry Bread y Gary Pitchlynn (véase el capítulo 2). Por lo tanto, la tribu kikapú buscaba ayuda de diferentes organizaciones. Así, la Iglesia presbiteriana, el Sínodo del Sol (Synod of the Sun), la Iglesia Luterana de América, los Discípulos de Cristo y el NARF, entre otros, donaron una gran cantidad de dinero a la tribu kikapú. Para las audiencias del comité y de la Oficina de Asuntos Insulares (Insular Affairs), en la Cámara de Representantes los presbiterianos regalaron cinco mil dólares a la tribu para hospedaje y transporte. Asimismo, en 1981, otras organizaciones contribuyeron para esta adquisición de tierra con una cierta cantidad de dinero, por ejemplo, la Directiva de Ministerios de las Iglesias Unidas (United Church Board of Homeland Ministries) donó cinco mil dólares, la Fundación Trull (Trull Foundation) de Palacios, Texas, cooperó con diez mil dólares, el cantante Kenny Rogers aportó quinientos dólares, la División de Ministerios Relacionados con Razas y Etnias (Racial-Ethnic Ministries Division) dio veinte mil dólares, el Programa para Combatir el Hambre (Hunger Program) contribuyó con veinte mil dólares y Autodesarrollo de los Pueblos (Self Development of the Peoples) con cincuenta mil dólares; en 1983, los Discípulos de Cristo cooperaron con veinte mil dólares, la Fundación para el Bienestar Público (Public Welfare Foundation) aportó quince mil y la Fundación Trust (Trust Foundation), diez mil dólares (*The Traditional Kickapoo of Texas*, 1984: 2).

En la segunda ronda de audiencias del Congreso, para el Comité del Interior de la Cámara de Representantes (House Committee of the Interior) y la Oficina de Asuntos Insulares, la cantidad de cien mil dólares fue suficiente para tener el derecho a comprar 113 acres (45.7 hectáreas)¹⁰ de 165 000 dólares (precio total con escrituras: 169 000, posteriormente 250 000), pero el proyecto de ley siempre se quedó en el Senado. Por eso, el congresista Kazen ejerció presión en el Congreso para llegar ante el presidente con el objetivo de que se firmara dicho proyecto en el último día de la sesión del Congreso. Así en 1983, el presidente Reagan con-

¹⁰ Según Velarde y Tiller (1996: 566), la extensión de la reservación de la KITT son 125.43 acres (50.75 hectáreas).

virtió este proyecto de ley HR 4496 en la Ley Pública 97-429, después de un largo proceso en el Congreso (véase *The Traditional Kickapoo of Texas*, 1984: 2). Además, en 1984, la tribu kikapú de Texas consiguió la ciudadanía de Estados Unidos y los servicios de salud con apoyo de la BIA y el Servicio de Inmigración y Naturalización (Immigration and Naturalization Service, INS) (*The Traditional Kickapoo of Texas*, 1984: 5). Según Frank Barrientos, esto fue un gran logro porque les concedió la ciudadanía, la autorización de comprar tierra en Texas y los beneficios de los servicios que se otorgan a las tribus de Estados Unidos por ser la Texas Band of Kickapoo (Barrientos, 1985: 3) o la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Así, los kikapú, lograron comprar un pequeño pedazo de la tierra que había sido suya en el Condado de Maverick, que colindaba con Rosita Valley (*The Traditional Kickapoo of Texas*, 1984: 4), a unas 7.25 millas al sureste de Eagle Pass, Texas.¹¹ Al principio, este terreno sirvió a los jornaleros kikapú como punto de descanso en su trayectoria hacia los campos de cultivos en Estados Unidos. Pero cuando a mediados de los años noventa, la mano de obra fue sustituida, en gran parte, por maquinaria, disminuyó la demanda de trabajadores. Por esta razón, los kikapú de Texas tuvieron que buscar otro tipo de ingreso; fue entonces cuando pensaron en instalar un casino en el territorio federal, lo que lograron en agosto de 1996. Esto era posible porque el terreno era tierra federal o *trust land*, condición para instalar un casino.

Con respecto al beneficio del casino, el *chairman* Juan Garza dijo:

Antes, los kikapú tenían que irse al norte de Estados Unidos para trabajar en los campos de cultivo o muchos vivían de los vales de beneficencia que les proporcionaba el gobierno de aquel país. Hoy se resolvió este problema gracias al casino y nadie necesita emigrar temporalmente como jornalero a los campos de cultivo, aunque algunos miembros de la tribu todavía no tienen trabajo y viven de la ayuda del gobierno, toman alcohol y drogas.¹²

A pesar de que los kikapú disfrutaban de un casino en su reservación, mantienen un contacto estrecho con sus familiares en El Nacimiento, aunque sea sólo durante los fines de semana o en las temporadas de las ceremonias, porque en realidad es una sola tribu. No obstante, en la relación entre estas dos unidades se reflejan también conflictos de poder que se examinarán aquí.

¹¹ Distancia calculada de Eagle Pass, Tex., a la reservación kikapú en el Condado de Maverick, según la información de la Cámara de Comercio en Eagle Pass, Tex., 8 de junio de 2006.

¹² Entrevista con el *chairman* Juan Garza en Eagle Pass, Tex., 7 de abril de 2004.

CONFLICTOS DE PODER EN EL NACIMIENTO

El conflicto de poder en El Nacimiento, Coahuila, ocurre principalmente entre los dirigentes tradicionales y los progresistas. Los primeros insisten en que la jefatura se debe transferir por herencia, mientras los segundos rechazan esto. Así, surgen problemas en el interior de la tribu, lo que debilita la cohesión del grupo. En la actualidad, este asunto se ha vuelto más complejo porque la lucha de poder llega hasta la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KTTT) y vuelve a El Nacimiento. Aunque en realidad, no se pueden separar los problemas, pues hay que considerar que se trata de la misma tribu.

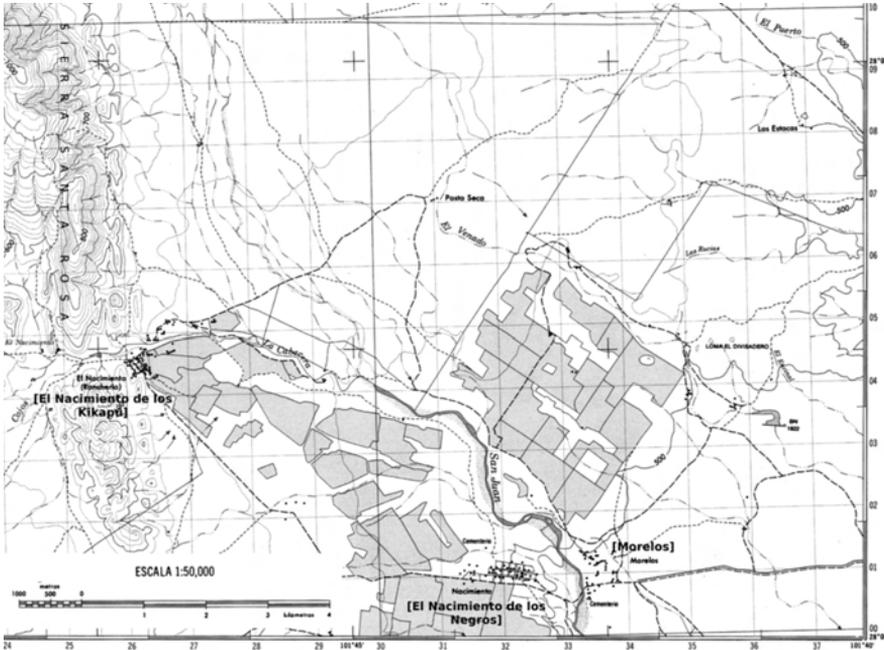
Ubicación geográfica, flora y fauna

Para tener una mejor idea sobre la importancia de El Nacimiento es conveniente hablar primero sobre el aspecto económico de esta localidad en relación con la ubicación geográfica, la flora y la fauna.

El Nacimiento de los kikapú¹ se encuentra en el municipio de Melchor Múzquiz, Coahuila, a 35 kilómetros al noroeste de la cabecera municipal (Rivera, 1983: 9), adonde se llega por una nueva carretera pasando por El Nacimiento de los Negros. El otro camino, de casi 40 kilómetros de terracería, cruza el ejido de Morelos y el río Sabinas, a través de un nuevo puente construido por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el año 2007. Éste se edificó por la dificultad que existía para cruzar en temporada de lluvias. La reservación de la KTTT se encuentra a una distancia de 120 kilómetros aproximadamente. Por esta razón, los kikapú se pueden trasladar en sus camionetas a El Nacimiento, su segunda residencia, cada fin de semana o, cuando menos, en las vacaciones o días festivos. Esto para un pueblo que siempre ha ido de un lugar a otro no es muy difícil (véase foto 5).

¹ Hay dos localidades llamadas El Nacimiento, el de los kikapú y el de los Negros. Este último se sitúa a un par de kilómetros al sureste de El Nacimiento de los kikapú y lo habitan los mascogos negros, quienes originalmente eran esclavos de los seminolas de la familia lingüística *muskogee* o *muskogean*. Estos afroamericanos permanecieron en este lugar cuando los seminolas regresaron a Estados Unidos. Entonces, ayudaron a los kikapú en los trabajos del campo y en las labores domésticas.

MAPA 1
UBICACIÓN DE EL NACIMIENTO DE LOS KIKAPÚ



FUENTE: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Morelos H14C81, Carta Topográfica 1: 50 000 (México: INEGI, 2000). Recorte y edición del mapa por Jesús Manuel Mager Hois.

Para mayor precisión, El Nacimiento se localiza al pie de la Cordillera de la Sierra Hermosa de Santa Rosa, al oeste de la Sierra Madre Oriental (Fabila, 2002: 18); está a 500 metros de altura sobre el nivel del mar (Instituto Nacional Indigenista, 1982: 3). Su nombre proviene de los manantiales que dan origen al río Sabinas.

La flora de El Nacimiento corresponde a la del clima semidesértico, tiene altas temperaturas en el verano (unos 42° C) y bajas —hasta 0°— en el invierno; “[...] a simple vista se registra una vegetación de arbustos espinosos, como los huizaches y las pequeñas uñas de gato. También crecen diferentes tipos de cactus, como nopales. Entre los árboles grandes se cuentan los álamos y los rompevientos. En las regiones más altas hay también pinos, encinos y cedros” (Mager, 2008b: 133). En la actualidad, debido a las constantes sequías de los últimos años, han desaparecido casi por completo las plantaciones de árboles frutales, como aguacates, ciruelos, duraznos, higueras, naranjos, toronjas, limones y manzanos, todavía mencionadas por Alfonso Fabila (2002: 22) en la década de los cuarenta del siglo XX, excepto los nogaleros, a los que los kikapú protegen con cercas contra diferentes tipos de animales. De vez en cuando, se ven también manzanos y algún otro tipo de hortalizas.

Esta región es más propicia para la cacería, debido a su riqueza en fauna. Las partes altas están pobladas de venados que son animales indispensables para las ceremonias de los kikapú. El Nacimiento cuenta también con diferentes tipos de animales silvestres y aves, como conejos, liebres, ardillas, serpientes, especialmente de cascabel, coyotes, gatos montés, tigrillos, tlacuaches, codornices, pumas, diferentes clases de palomas, águilas, faisanes, osos, zorras, zorrillos, tejones, etc. (véase Dardón, 1980: 4-5), de los cuales no se caza la víbora de cascabel ni los coyotes, por su importancia en la tradición kikapú.

Actividades económicas

Los kikapú, originalmente una tribu de cazadores, están muy limitados en esta actividad. Actualmente, ésta se volvió únicamente ceremonial, porque su territorio en El Nacimiento es mucho más reducido (7022 hectáreas) que el que poseían en los Grandes Lagos, antes de la colonización. Por esta razón, la cacería ya no representa la manera de ganarse la vida. Además, el acceso al campo se volvió limitado, porque los vecinos cercaron sus terrenos y pusieron candados. A pesar de estas dificultades que ha vivido la tribu, Alfonso Fabila menciona que se dio en los años cuarenta del siglo XX una explotación de la fauna por la industrialización regional de las pieles; a saber, algunas familias comerciantes exportaron estas pieles a Estados Unidos (véase Fabila, 2002: 26). Cabe señalar que la cacería no era relevante, debido a las restricciones que le habían sido impuestas, ya sea por los propios vecinos o también por las leyes que prohibieron la caza de venado cola blanca en época de veda (Fabila, 2002: 26; documento de la Dirección General de Flora y Fauna Silvestres, 1983). La situación de la tribu, sin embargo, cambió en los últimos años, sobre todo por el progreso económico que tuvo por medio del casino, el cual le permitió la compra de más terrenos en la región, como el Rancho de la Máquina (véase foto 6).² De esta manera, los vecinos que anteriormente les impidieron el acceso al monte, en la actualidad tienen que pedir permiso a los kikapú.³

En suma, la cacería actual sólo les sirve para el sostén tradicional de sus ceremonias, en comparación con la ganadería, que significa un ingreso económico de mayor importancia. Como los kikapú están ocupados en el casino ubicado en la reservación de la KITT, los mascogos de El Nacimiento de los Negros así como jornaleros mexicanos cuidan a los vacunos en el tiempo de su ausencia. Ahora algunos kikapú se han convertido en empresarios y otros en empleados del casino, por lo que dejaron la ganadería en manos de mexicanos y mascogos. Quienes todavía viven de la ganadería son unas diez familias, de éstas cuatro son de Oklahoma (véase Mager, 2008b: 136). Un ganadero de Múzquiz afirma que en el año 2006, los kikapú de

² Según el *chairman* Juan Garza, la tribu kikapú adquirió 17 000 acres (6 879.6 hectáreas) cerca de El Nacimiento, correo electrónico, 30 de enero de 2008.

³ Chacoca Ánico en el Coloquio "Sistemas normativos indígenas", organizado por la CDI en la Ciudad de México, 3 de diciembre de 2007.

El Nacimiento poseían alrededor de mil cabezas de ganado; es decir, unos pocos tienen entre doscientas y trescientas cabezas de ganado, otros cien o menos.⁴ Lo notorio es que en el año 2008, estas cantidades aumentaron en forma brusca, sobre todo en las familias de los dirigentes kikapú.⁵

La actividad agrícola (véase Mager, 2008b: 136) se limitó al uso de algunas parcelas individuales para el cultivo de maíz, frijol, calabaza y trigo, debido a la gran sequía de los últimos años y a la baja calidad del suelo areno-arcilloso de poca profundidad, ya que sólo en algunas partes a la orilla del río Sabinas hay suelo areno-arcilloso humífero. Fabila menciona también terrenos más profundos y de riego, en total 506.12 hectáreas. El riego se hace por escurrimiento a través de canales secundarios derivados de la margen derecha del río Sabinas (Fabila, 2002: 19, 30-31). Pero cuando el río se seca, entonces el método de riego no funciona. Las plantaciones de nogales son más seguras, porque no necesitan el riego regular.

Arnulfo Embriz y Ma. Cristina Saldaña califican esta labor económica como una actividad secundaria, porque los kikapú sólo tienen “pequeñas parcelas individuales cultivadas principalmente por personas mayores que no emigran; siembran trigo, avena, maíz, cebada, frijol y calabaza” (Embriz y Saldaña, 1993: 18). Hasta el año 2006 hubo un pronunciado declive en la agricultura por las sequías en esta región. En cambio, la ganadería prometió mayor ingreso, pero los kikapú no la consideraban como ingreso principal, porque el trabajo en el casino Lucky Eagle les rinde más.

En el año 2006, gracias a que el gobierno mexicano obsequió a la tribu una gran cantidad de maquinaria para las labores agrícolas, se pudo observar nuevamente actividad en los campos de cultivo en El Nacimiento (véase foto 7); sobre todo, se notó un aumento en el cultivo de la avena que se necesita para los caballos y el ganado.⁶ Esta agricultura modernizada junto con la ganadería sirve a los kikapú para comercializar sus productos mediante empresas nacionales e internacionales con el objetivo de obtener mayores ganancias.⁷ Además, la tierra kikapú en El Nacimiento, al ser tierra ejidal, debe ser cultivada para que no esté en peligro de que la nación mexicana se la apropie.⁸

Actualmente, la actividad artesanal casi desapareció a favor del trabajo en el casino Lucky Eagle. Nadie tiene tiempo para elaborar *teguas*,⁹ bolsas y cinturones,

⁴ Según el comentario de Leopoldo Dávila en Melchor Múzquiz, 26 de diciembre de 2006.

⁵ El jefe espiritual de la tribu habló de unas miles de cabezas de ganado, propiedad de su hijo; la suegra del *chairman* de la KTTT hizo comentarios sobre el negocio con becerras, refiriéndose a su yerno, quien las vende en Eagle Pass. También el comisario ejidal cuenta con una gran cantidad de cabezas de ganado (unas 250); las becerras, las vende primero a Piedras Negras y luego a Eagle Pass, según Miguel Múzquiz Murillo, Múzquiz, Coah., 23 de marzo de 2008.

⁶ Observación en El Nacimiento y en Kickapoo Village de 2003 a 2009; comentarios de informantes en Múzquiz y algunos kikapú de El Nacimiento y Kickapoo Village.

⁷ Entrevista con Chacoca Ánico, jefe espiritual de la tribu kikapú, México, D.F., 3 de diciembre de 2007 y en El Nacimiento, 21 de marzo de 2008.

⁸ Por eso, el jefe espiritual de la tribu considera de mayor importancia que los campos en El Nacimiento sean cultivados (El Nacimiento, 21 de marzo de 2008).

⁹ Las *teguas* son zapatos de piel de venado que usan los indígenas estadounidenses, también conocidas como *moccasins*.

como en los tiempos anteriores, y muchas mujeres ya no saben fabricar estas artesanías, ni la cestería; en cambio, todavía se construyen las casas tradicionales y *esteras de tule y palma*, material que consiguen los kikapú en las orillas de los ríos y lagos más adentro del país, por ejemplo en Cuatro Ciénegas, y hasta San Antonio, Texas y Oklahoma (véase foto 8).¹⁰

En general, se puede afirmar que la mentalidad kikapú se volvió empresarial, pues su interés económico se centra principalmente en el casino Lucky Eagle, cuyos ingresos les permiten invertir en el campo. En la actualidad, muy pocos kikapú trabajan como jornaleros agrícolas en Estados Unidos, porque prefieren laborar en el casino Lucky Eagle y en la administración de la reservación de la KITT,¹¹ ya que el empleo en Kickapoo Village es más seguro y menos duro que el de los campos de cultivo. Además, pueden estar cerca de su familia y, muchas veces, resultan mejor pagados.

Algunas familias kikapú obtienen ingresos de sus terrenos en Oklahoma, donde se encontraron yacimientos de petróleo y “los norteamericanos que los explotan tienen el compromiso de otorgarles ciertas regalías” (Fabila, 2002: 34). Así, una familia terrateniente de Oklahoma participó en la explotación de la mina Encantada, de la cual se extraía fluorita (Ovalle y Pérez, 1999: 64), y en los años cuarenta del siglo xx, según Fabila (2002: 34), unos seis kikapú de ese estado otorgaron un crédito a sus propios hermanos kikapú, así como a mexicanos y a unos criollos de la comarca.

Binacionalidad y censo de la población kikapú

Los kikapú pueden tener dos residencias gracias a lo fácil que les resulta cruzar la frontera norte de México. Como se mencionó en el libro *Lucha y resistencia de la tribu kikapú* (Mager, 2008b: 137-138), éstos, debido a su estado excepcional en la historia, no tienen ningún problema para pasar la frontera internacional México-Estados Unidos, debido a la salvaguardia que les otorga el Tratado del Fuerte Dearborn, por el cual están protegidos contra cualquier perjuicio, puesto que se encuentran bajo el amparo de Estados Unidos (véase Tratado del Fuerte Dearborn, 1832: 2; Valdivia, 1997: 2; *Summer/Fall*, 1996: 1).

Así, los kikapú cruzan la frontera casi cada semana o, cuando menos, en las temporadas ceremoniales y vacacionales para unirse con sus parientes de mayor edad y para acudir a las ceremonias en El Nacimiento, Coahuila. Pasan la frontera con la identificación que los acredita como indígenas de la tribu kikapú, o bien, los funcionarios de inmigración los reconocen como kikapú y por eso los dejan pasar. Hoy todavía se mantiene esta práctica, a pesar de que tienen oficialmente la doble

¹⁰ Según los comentarios kikapú, en los últimos años, el tule se importa principalmente de Estados Unidos, debido a la sequía en la región de Cuatro Ciénegas, entrevistas en marzo de 2008.

¹¹ Plática con una jornalera kikapú que todavía trabaja en los campos de cultivo de Colorado en Estados Unidos y regresa cada dos meses a El Nacimiento (El Nacimiento, 27 de diciembre de 2006).

nacionalidad, pues el 8 de enero de 1983, tras el reconocimiento federal de la banda Kikapú de Texas que hizo el Congreso, los kikapú consiguieron también la nacionalidad estadounidense (cfr. Argueta, Embriz y Norias, s.f.: 8); tal estatus binacional les facilita el cruce de la frontera y les garantiza derechos en ambos lados. A pesar de estos privilegios, la aduana cada vez se pone más rígida, debido a los problemas de seguridad en la frontera norte de México.

Esta facilidad de cruzar la frontera México-Estados Unidos favorece la expansión territorial de Estados Unidos hacia México, pues, según asienta Luis Vázquez León (2006: 134), esto sucede a través de “naciones indígenas transfronterizas” que son

aquellos grupos indígenas divididos por una frontera política entre dos naciones-Estado, en teoría ambas soberanas (hay dudas al respecto), pero que los ideólogos más reaccionarios de la derecha estadounidense suponen como una frontera política cada vez más difusa, una “especie de línea de puntos” —en palabras de Huntington— y por lo tanto, no solo permeable a la migración y al narcotráfico hacia el norte sino también a la expansión hacia el sur, tal como ha sucedido desde 1848 y aun desde antes (cfr. Huntington, 2004a: 2-20, cit. en Vázquez 2006: 134).

Frederick Jackson Turner (1923: 2-3) considera esta frontera una línea flexible y “elástica”, como una correa que usa la nación dominante para expandir su territorio sobre tierras supuestamente libres, pero habitadas por “salvajes” que deben ser “civilizados” junto con sus espacios cultivados. Cabe mencionar que muchas veces se consideraba a esta tierra como libre para los colonos estadounidenses, pues, además, no se tomaba en serio a los asentamientos indígenas. Esta política expansionista se refleja en el censo de 1890 en Estados Unidos, donde un área des poblada podía ser fraccionada por asentamientos aislados. Como se ve, difícilmente se puede hablar de una línea fronteriza (censo de 1890, cit. en Turner, 1923: 1). El peligro de expansión del país dominante es mayor cuando no se respeta la soberanía de la nación subordinada, debido a su intromisión por medio de las naciones indígenas transfronterizas.

Algo parecido pasó a principios del siglo XX, cuando empresarios estadounidenses trasladaron sus casinos hacia Baja California luego de que Estados Unidos los prohibiera. José Alfredo Gómez Estrada habla de una “extensión territorial susceptible de explotación en diversas formas”. Es decir, esta expansión ha aprovechado también los recursos naturales, puesto que “realizaron actividades mineras y de colonización, así como agrícolas y comerciales que propiciaron el origen de Ensenada, Tijuana y Mexicali. [...] [Así,] la línea divisoria internacional existía de manera intangible” (Gómez, 2002: 29). De hecho, esta situación se observó en las empresas carboníferas y de fluorita en la zona carbonera de Nueva Rosita y de Múzquiz, en las que empresarios de Estados Unidos participaron significativamente, según testimonios de habitantes de Múzquiz.¹²

¹² Según comentan varios investigadores de Melchor Múzquiz, los Suke de Oklahoma, residentes en El Nacimiento, participan en la explotación de fluorita en la zona carbonera de Múzquiz (Melchor Múzquiz, Coah., diciembre de 2006).

En la actualidad, Estados Unidos difumina su frontera con México mediante cadenas comerciales estadounidenses y transnacionales que se extienden hacia el ejido kikapú de El Nacimiento, Coahuila. Así, agricultores y ganaderos kikapú celebran un convenio con éstas para comercializar sus productos. Además, el gobierno federal de Estados Unidos otorga servicios médicos a los kikapú que se enferman en El Nacimiento o en Kickapoo Village y que necesitan ser trasladados hacia San Antonio, Texas, o viceversa; así, cuando un kikapú está en peligro de muerte se le recoge en Kickapoo Village, Eagle Pass, o en Oklahoma para trasladarlo a El Nacimiento en México, porque éste es el lugar sagrado donde los kikapú deben ser enterrados para su descanso final.¹³ Ahora también con mucha frecuencia se traslada a los kikapú de El Nacimiento a las ceremonias que se hacen en Oklahoma, sobre todo en caso de muerte. La camioneta, que proviene de Estados Unidos, recoge a los kikapú de El Nacimiento, pasa por Kickapoo Village, Texas, y sigue hasta Oklahoma. El recorrido también es inverso: transportan a los kikapú desde Oklahoma hacia Texas y México.¹⁴ De esta forma, la doble nacionalidad de los kikapú de Oklahoma se puede considerar como una ventaja para entrar sin problemas en la nación mexicana y para fortalecer los lazos familiares con sus parientes en El Nacimiento.¹⁵ Pero en el aspecto político, implica asimismo la expansión estadounidense hacia México.

Este cruce continuo de la frontera dificulta, en cierto grado, realizar el censo a la población kikapú porque, muchas veces, no están en su poblado, o, simplemente resultan doblemente registrados. En los últimos años, se observa un descenso considerable de la población kikapú de El Nacimiento, sobre todo después del establecimiento del casino Lucky Eagle, pues los kikapú en edad activa han trasladado su residencia principal a la reservación de la KTTT y sólo cuentan con una casa de fin de semana o de temporadas ceremoniales y vacacionales en El Nacimiento. En cambio, la mayoría de la gente de edad avanzada vive en esa comunidad en Coahuila; en particular, los sacerdotes y el guía espiritual de la tribu; además algunos kikapú ganaderos, a quienes no les gusta vivir en la reservación y no están de acuerdo con el gobierno de la KTTT, permanecen en esta localidad.¹⁶ La reservación de la KTTT es el lugar para obtener un ingreso económico, pero El Nacimiento tiene importancia territorial, ahí pertenecen los miembros de la tribu física y espiritual. Sin embargo, el censo no toma en cuenta este arraigo étnico, sino la residencia real.

¹³ Plática con Estela Solares (Melchor Múzquiz, Coah., 25 de julio de 2006).

¹⁴ Observación y comentarios de varios kikapú en Kickapoo Village y en la Pecan Farm del Condado de Maverick, Tex., durante los años de 2004 a 2008.

¹⁵ Observación en el Centro Comunitario de la tribu kikapú de Oklahoma, donde los kikapú de este país solicitaron la nacionalidad mexicana, 30 de junio de 2005.

¹⁶ Es menester saber que algunas familias de Oklahoma mantienen su residencia en México, en especial las personas de la tercera edad, así como el jefe de la guerra, procedente de Kansas. A partir de 2006 regresó a la reservación de Kansas, debido a su edad mayor y sus problemas de salud, también para permanecer los últimos años de su vida con sus hijas y nietos, comentarios de varios kikapú y personas de Múzquiz, 22 de marzo de 2008.

Si comparamos ahora los datos de El Nacimiento y de Kickapoo Village (reservación de la KTTT) (véase Mager, 2008b: 122-124), en 1990, el censo oficial de la población indígena mexicana registra solamente 227 kikapú en Múzquiz, Coahuila (INEGI, 1991: 69, 73) y 490 kikapú en la reservación de la KTTT. En 1995, según el censo del INEGI, la población kikapú de Múzquiz subió a 325 (véase INEGI, 1996), en cambio, en el censo de Estados Unidos el número de los kikapú en Kickapoo Village bajó a 450 (Velarde y Tiller, 1996: 566). En el año 2000, la población kikapú en Kickapoo Village alcanzó un número de 880 kikapú (United States Department of the Interior, 2000), pero en Múzquiz, descendieron a un número de 106 (Serrano *et al.*, 2002: 78; United States Department of the Interior, 2000: 13), lo que significa una disminución drástica de la población kikapú en el lado mexicano a partir del censo de 2000 y un aumento enorme en el lado estadounidense, debido al empleo en el casino Lucky Eagle.¹⁷

Como mencionamos en los incisos anteriores, los datos no son completamente confiables por la migración continua y el doble registro de los kikapú en ambos lados de la frontera, lo que en realidad significa una sola unidad.

El gobierno tradicional

Los kikapú tienen en cada lado de la frontera diferentes tipos de gobiernos. En la reservación de la KTTT hay un gobierno netamente administrativo, cuyos poderes están representados en el Concilio Tradicional de esta tribu. En cambio, en El Nacimiento, el gobierno kikapú se reconoce como el gobierno tradicional de la tribu.

Como sabemos, los kikapú, cazadores de los Grandes Lagos, formaron una tribu con una interacción muy estrecha y, por consiguiente, su gobierno se redujo a algunos personajes: el jefe de la tribu con un Consejo de Ancianos o Sabios, el supremo sacerdote y el jefe de la guerra. En este conjunto, se observa la unión de lo profano con lo espiritual; es decir, el jefe de la tribu y el supremo sacerdote se apoyan entre sí; y la fuerza del jefe se basa en la religión lo que le posibilita cohesionar al grupo. En la actualidad hay también el presidente comisariado ejidal que arregla asuntos con el gobierno¹⁸ y el presidente de vigilancia, que, además de realizar tal actividad, protege a la comunidad de los elementos ajenos al grupo.

El jefe tradicional de la tribu, que a la vez es el juez, asume un puesto muy importante porque une al grupo y lo educa en una forma muy especial. Para esta tarea, necesita cierta formación y experiencia que, en general, solamente tienen las personas mayores.¹⁹ Tal madurez y conciencia se transmiten a los sacerdotes y a todo

¹⁷ Estos números no parecen reales, porque el censo interno de la reservación señala apenas seiscientos kikapú, más los de El Nacimiento. Tal vez la cantidad elevada de la población kikapú surge de registros dobles en Múzquiz y Kickapoo Village o de la integración de algunos kikapú de Oklahoma (200) en la KTTT, según la información de la administración de Kickapoo Village, con los cuales los kikapú en la reservación de la KTTT llegarían a un número de más de ochocientos individuos.

¹⁸ Plática con el presidente comisariado Juan B. González en El Nacimiento, 22 de marzo de 2008.

¹⁹ Entrevista con una señora kikapú en El Nacimiento, 5 de enero de 1997.

el grupo. Pero esto sólo se logra si el jefe muestra una personalidad ejemplar. Por el contrario, si manifiesta mala conducta o tiene vicios que debilitan su personalidad, su puesto se cuestiona. Lo ideal sería que el jefe tradicional fuera al mismo tiempo jefe o guía espiritual de la tribu, debido a los poderes sobrenaturales que le atribuyen (véase Mager, 2008b: 248-249). Esto sólo sucede, cuando el jefe de tribu se deja guiar por el Gran Espíritu que le da la capacidad cohesionar a la tribu; en caso contrario, la función del guía espiritual o supremo sacerdote la ejerce otra persona distinta del jefe tradicional y, muchas veces, entra en competencia con éste y, en caso extremo, asume sus funciones, si el jefe no muestra una personalidad firme. Si esto sucede, el grupo se desintegra debido a la ausencia de una dirección política y espiritual, pues se forman diferentes grupos a favor o en contra del jefe tradicional y del guía espiritual.

En general, el jefe de la tribu no posee un poder absoluto, militar, civil y religioso, como pensaba Alfonso Fabila (1945: 69), sino que se apoya en el Consejo de los Ancianos o Sabios (véase Mager, 2008b), también conocido como Consejo de los Sacerdotes.²⁰ El requisito es que éstos sean de edad madura para que puedan aconsejar con sabiduría, respetabilidad, talento, mesura, ilustración y experiencia en contra de la violencia. Cuando un asunto expuesto por el jefe es suficientemente analizado, “el capitán, en su carácter de ejecutivo absoluto, aprueba o rechaza las resoluciones de los asambleístas” (Fabila, 2002: 96). Los consejeros o sacerdotes pueden sustituir a un jefe en su ausencia, lo que sucede muchas veces en las temporadas de cacería, cuando el jefe “se pone al frente de la expedición cinegética”, según Alfonso Fabila (1945: 69).

También hubo un jefe de la guerra en El Nacimiento, pero perdió su nombramiento debido a la ausencia de guerras intertribales. Únicamente consiguió sus méritos en la segunda guerra mundial, luchando en el ejército estadounidense como paracaidista.²¹ Por ello, sólo ocupaba una función simbólica en las ceremonias kikapú.

Para arreglar los asuntos de la tribu con el mundo exterior, los kikapú cuentan con autoridades civiles, como el presidente comisariado ejidal, que se ocupa de los problemas externos de la comunidad y los arregla con los representantes municipales y estatales, y con la Reforma Agraria, porque lo que le interesa es el porvenir del pueblo y crear las mejores condiciones para la comunidad; elegido por el pueblo cada tres años, es el encargado ante las autoridades mexicanas de resolver los asuntos relacionados con la tierra, la cacería y el bienestar comunitario; además está subordinado en sus decisiones a las autoridades tradicionales (Embriz y Saldaña, 1993: 20). En el caso de la tribu kikapú de El Nacimiento, sólo hay un presidente comisariado ejidal y un consejero, quienes se reúnen de vez en cuando, según Juan

²⁰ El presidente comisariado Juan B. González señaló que los integrantes del Consejo son sacerdotes que representan las cuatro o cinco religiones kikapú (El Nacimiento, 24 de diciembre de 2006); el *ex chairman* Raúl Garza habla de siete u ocho religiones con sus correspondientes sacerdotes. Estas religiones presentan variaciones de la religión kikapú, según el *ex chairman*.

²¹ Entrevista personal con el jefe de la guerra, George White Water, El Nacimiento, 1° de enero de 1998.

B. González. Como no hubo elecciones en los años anteriores, él se mantuvo como comisariado durante veinte años.²²

Oficialmente se reconoce El Nacimiento como un ejido, aunque en su interior cuenta con tierras comunales y ejidales;²³ por esta razón, El Nacimiento también es considerado como comunidad. No obstante, los kikapú aceptan la injerencia de las autoridades mexicanas en las cuestiones del orden penal, pero no en las del civil. Esto implicaría una violación de la “soberanía kikapú” (Fabila, 2002: 93). Fabila define la propiedad de El Nacimiento como tierra comunal y de usufructo de sus recursos naturales, los cuales son la flora, fauna y los minerales. De esta manera, la tierra del monte y el usufructo de sus recursos naturales son propiedad comunal; en cambio, los objetos de uso personal los considera como propiedad privada; así las parcelas son de los integrantes de la tribu (Fabila, 2002: 105). Los kikapú, por su parte, hablan también de una colonia cuando se refieren a la parte central del pueblo, en cambio las familias de Oklahoma denominan la tierra como ejido, territorio que les concedió Lázaro Cárdenas para el ganado.

El orden en la comunidad lo mantiene el encargado de la vigilancia, quien concede el permiso a quienes no son kikapú para entrar en el territorio. En la actualidad, este puesto de vigilancia lo ocupa el supremo sacerdote, por lo cual la gente de Múzquiz lo reconoce como jefe de la tribu, pues él otorga el permiso para la estancia en El Nacimiento. Además, está obligado a entregar a los delincuentes kikapú a la ley mexicana, porque la ley kikapú no tiene previstos casos de delincuencia. Según el encargado de la vigilancia, el castigo es necesario para que quienes cometieron un delito, aprendan para el futuro, aún más cuando se trata de una tribu tan reducida y en peligro de caer en conflictos internos. Por consiguiente, piensa que el castigo de delitos graves ayudaría a la tribu a sanar interiormente y garantizar su sobrevivencia.²⁴ Empero los resultados son de otra naturaleza. Él se pregunta si fracasó la educación kikapú que se basa en una ausencia de castigos físicos —excepto el castigo de ayuno con la finalidad de evitar la agresión de los niños y jóvenes—, porque hoy ha aumentado la criminalidad en la tribu o ¿serán otros los factores que generan esta deficiencia social?

Religión y ceremonias

Aún cabe la duda sobre cuál es el sostén espiritual de los kikapú. Si bien la religión originaria era el fundamento de la fuerza espiritual de este pueblo, la que fortalece al jefe de la tribu, así como al guía espiritual, actualmente los intereses capitalistas

²² Según Juan B. González, El Nacimiento, 24 de diciembre de 2006.

²³ Diferentes investigadores y kikapú reconocen a El Nacimiento como colonia, en especial en el lado del supremo sacerdote, debido a sus antecedentes históricos; las tierras de lado de las familias de Oklahoma se las considera como ejidales.

²⁴ Según dice el líder espiritual Chacoca Ánico en el Coloquio “Sistemas normativos indígenas” de la CDI (Ciudad de México, 3 de diciembre de 2007).

han ganado mucho terreno por el casino Lucky Eagle. En los tiempos pasados no se podía distinguir entre actividades profanas y religiosas, porque las dos formaban una sola unidad, los kikapú se guiaban por su religión y ésta les daba fuerza para resistir ante las influencias ajenas y sobrevivir como grupo étnico en este mundo comercial. Es el único tesoro, aparte de la lengua, que les queda desde la colonización europea (véase Mager, 2008b: 259).

Ésta es una de las razones por la que los kikapú se muestran muy celosos frente a los que no pertenecen a su tribu. Por lo tanto, en los tiempos actuales, sólo transmiten los cuentos y mitos kikapú a familiares y miembros de la tribu. Así, una señora kikapú, abierta al mundo exterior, reservó este tesoro para sus nietos que pasaban mucho tiempo acostados viendo la televisión,²⁵ aunque se debe mencionar que no todos los miembros de la tribu tienen esta conciencia étnica. Además, se mezclan elementos cristianos con creencias kikapú, por ejemplo se pueden ver imágenes de la virgen de Guadalupe junto con atrap sueños. No queda claro hasta qué grado su cosmovisión está fundamentada en las creencias kikapú, tomando en consideración las influencias culturales de la sociedad estadounidense.

“A saber [...] los kikapú creen que hay un solo Dios, que es el Gran Espíritu Kitzigiata,²⁶ quien creó el mundo por medio de su hijo Wisaka y que protege a la tribu en una forma muy especial” (Mager, 2008b: 259; Ritzenthaler y Peterson, 1956: 46). Este espíritu penetra en todo el ser y en toda la vida de los hombres, y es omnipresente. Sobre esto Felipe y Dolores Latorre se expresan: “Los kikapú no están seguros de dónde vive Kitzihiata. Algunos dicen que arriba en el cielo; otros dicen que no lo saben, y otros afirman que él está en cualquier parte” (1991: 261, trad. Mager). Dichos investigadores mencionan también a varios hijos, abuelos y abuelas de Kitzihiata (véase Latorre y Latorre, 1991: 261). Según el jefe de la guerra, George White Water, “la Luna es la abuela y el Sol el abuelo, la Tierra es la madre y Dios es el padre, el creador o Gran Espíritu”.²⁷

Incluso varios manitus, que tienen su origen en el Gran Espíritu, reviven en la naturaleza: como el agua, la montaña, los animales, entre otros (Latorre y Latorre, 1991: 260-268). Por esta razón, existe un gran respeto hacia todos los seres vivos. Para los kikapú, el animal sagrado es el venado y lo ofrecen al Gran Espíritu en las reuniones sagradas o misas tradicionales. Por lo tanto, la cacería es la máxima realización de un kikapú en esta vida; en la otra, la felicidad radica en la perpetua cacería de venados (véase Mager, 2008b: 258).

Se conocen cuatro elementos de las ceremonias kikapú: la caza, la misa, la danza y los juegos (véase Mager, 2008b: 263-271). La caza antecede cada misa kikapú y tiene una duración de alrededor de tres días; en ésta participan sólo varones. Las misas, acompañadas con oraciones, representan la segunda parte de las ceremonias; en ellas todos comparten la carne de venado, lo que genera una gran cohesión del

²⁵ Según el comentario de una señora kikapú en la reservación de la KITT, julio de 2007.

²⁶ En la literatura kikapú existen diferentes formas de escribir el nombre del Gran Espíritu: Kitzigiata, Kitzihiat(a), Kitzihaiata y Kicihia'ta.

²⁷ Entrevista con George White Water en El Nacimiento, 30 de diciembre de 1997.

grupo y se olvidan todos los conflictos internos. Las danzas, elementos históricos y religiosos de la tribu, unen emocionalmente a los integrantes, siguiendo un cierto rito. Se sabe de las danzas de los Hombres, de las Mujeres, del Año Nuevo,²⁸ del Búfalo, del Conejo y del Oso, entre otras. Finalmente, la cuarta parte de las ceremonias la constituyen los juegos. Existen diferentes tipos, por ejemplo, los de Flechas y de Teguas, entre otros. Es importante saber que en éstos participan las dos mitades o *moieties* de la tribu: los negros u *oskasa* y los blancos o *kiiskooha*, por ello, los jugadores pintan sus caras de negro y de blanco, características de parentesco que se explicarán a continuación.

Es menester saber que, a pesar de lo que implica administrar y mantener el casino Lucky Eagle en la reservación, los kikapú respetan sus tradiciones cuando se trata de prepararse para el Año Nuevo y la construcción de las casas tradicionales; en esta temporada, disminuye su afán por el casino y pasan más tiempo en El Nacimiento. El líder espiritual Chacoca Ánico Manta se rige por las normas tradicionales y preside las misas en El Nacimiento. De esta manera, en diciembre de 2006, había más kikapú en El Nacimiento que en la temporada de verano (ahí estaba el supremo sacerdote y otras personas más, sobre todo gente de mayor edad). Las mujeres tejen el tule para la casa de invierno y ellas y los hombres ayunan. En las vacaciones llegan también los padres con sus hijos para asistir a las misas y descansar en el campo. Los pasatiempos favoritos son la caza y ver televisión. Cuando inician las misas, la cacería se vuelve ceremonial, porque la carne de venado es indispensable para estos ritos. En la primavera (marzo de 2008), la temporada de construcción de las casas de verano y de la celebración de misas también se ve a los kikapú muy activos. Por consiguiente, parece que las tradiciones siguen vivas, aunque para éstas se usa la ayuda de trabajadores mexicanos y mascogos, quienes se ocupan de las labores del campo y de la casa. El papel del supremo sacerdote respecto de las tradiciones es indispensable, en particular para la celebración de las misas kikapú.

Relaciones de parentesco

El poder no se encuentra sólo en la base económica y en la religión, sino también en el parentesco, porque es el elemento que une a la tribu. No es el individuo el importante, sino el linaje familiar. Por lo tanto, el poder no se concentra en una sola persona, sino en toda una familia o estirpe.

Según la tradición kikapú, los integrantes de la tribu no deben casarse con personas que no pertenecen a ésta, sólo pueden hacerlo con gente de otros clanes, se trata de una tribu endógama (cfr. Sturtevant, 1978: 660); en los últimos tiempos, las nuevas generaciones se casan también con parejas de otras tribus, incluso con mexicanos o estadounidenses, aunque no está bien visto por los integrantes del grupo.

²⁸ La ceremonia del Año Nuevo o *Nemij Kamiki* es la más importante de los kikapú; es decir, en esta temporada acuden los kikapú de Oklahoma y de Texas para celebrar todos unidos esta gran ceremonia. La fecha no es fija, sino que la establece el capitán de la tribu, según ciertas señales naturales (véase Mager, 2008b: 236-237; Ritzenthaler y Peterson, 1956: 47; Latorre y Latorre, 1991: 275-276).

Anteriormente, si una mujer se casaba con alguien que no perteneciera a la tribu, no era aceptada; tenía que vivir fuera de la tribu. Pero si un hombre se casaba con una mujer no kikapú podía llevarla a la tribu (véase Mager, 2008b: 241).²⁹

En los años noventa del siglo XX, una mujer se expresó de la siguiente manera: “Cuando la mujer se separa de su esposo no kikapú, puede quedarse con sus hijos en la tribu” (cfr. Mager, 2008b: 241).³⁰ De esta forma, se afirma también el linaje matrilineal sobre todo cuando la relación es en unión libre. Fabila afirma que “Los hijos se reconocen en la mayoría de los casos, por la línea materna, pero en otros, los menos, por el nombre del padre [...]” (Fabila, 2002: 61). Se debe mencionar que las reglas de parentesco se flexibilizaron a lo largo del tiempo, sobre todo debido al proceso de integración a la sociedad estadounidense; y es cuando se nota con mayor frecuencia el linaje patrilineal, en los matrimonios registrados ante las leyes de Estados Unidos o mexicanas.

Según Fabila, hay cuatro tipos de matrimonios o uniones temporales: la monogamia, la bigamia, la poligamia y la poliandria (2002: 60; véase Mager, 2008b: 239). En la actualidad se observan apareamientos temporales, estables e incluso matrimonios registrados. En la sección siguiente se explorará el parentesco de algunas familias de los dirigentes de El Nacimiento. Para este fin es pertinente conocer la simbología del parentesco.

ESQUEMA 1 SIMBOLOGÍA DEL PARENTESCO

	Varón
	Mujer
	Varón o mujer (individuo)
	Filiación
	Vínculo matrimonial
	Relación de hermanos
	Divorcio o disolución del matrimonio
	Difunto

FUENTE: Magriña, 2003: 91.

²⁹ Entrevista con varios kikapú en Eagle Pass, julio de 1996.

³⁰ Entrevista con una joven kikapú en el camino de El Nacimiento a Múzquiz, 31 de diciembre de 1996.

Parentesco de algunas familias kikapú

En general, hay dos grupos en conflicto por la jefatura tradicional, el linaje de la familia del supremo sacerdote Adolfo Ánico (†), con su sucesor Chacoca Ánico (hijo de Adolfo Ánico), y él del jefe de la tribu kikapú Papikuano (Papecuanoah †), así como su hijo Medudua, heredero de la jefatura. Según el investigador José López García, la figura clave de la relación de este parentesco es Menonima, gran jefe de la tribu kikapú. Ante la amenaza de ser embrujado, aquel jefe cedió su poder al brujo Nikanita. Éste es el padre de Papikuano y el abuelo de Medudua. Por eso, *Medudua Papikuanoa Keskaski* (García) (véase foto 9) es descendiente del jefe Nikanita y, por transmisión de poder, también descendiente de Menonima. Cuando Papikuano murió, Menonima y los ancianos de la tribu se encargaron de la educación de Medudua.³¹ Por eso, él está en la línea de los jefes. Alfonso Fabila registra ocho jefes kikapú en la línea de Medudua:

Wapameapeto (Camino Recto);
 Pemwétaka (hacia 1780);
 Papíkwano I (Agua Corriente o Poca Agua);
 Nikanita (el que va a la cabeza) (1880);
 Popimán (el que vino con los kikapús hacia 1859);
 Nizipazita (parece que fue gran consejero y capitán provisional);
 Menónima (victimado por la tribu);
 Papíkwano II (actual) (Fabila, 2002: 95).

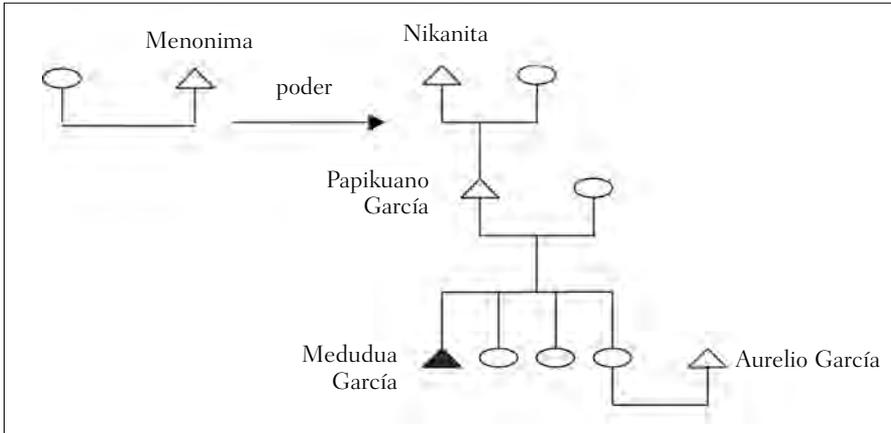
Según esta genealogía, el padre de Medudua era Papikuano II y Menonima aparece como el antecesor de Papikuano. Nikanita se registra antes de Popiman, aunque por ser del año 1880, debería estar después de Popiman, además Nizipazita sólo era un consejero y capitán provisional. Ahora la pregunta es, ¿quién es el padre de Papikuano? ¿Menonima o Nikanita? Pero, lo importante es que Medudua Papikuanoa es de la estirpe de los jefes de la tribu kikapú, es heredero de este puesto, porque en la tribu kikapú la jefatura es hereditaria. Medudua es el único varón, él tiene tres hermanas; una de ellas está casada con el sacerdote Aurelio García, quien se expresó a favor de la jefatura de éste.³²

García dice que López Menonima era hermano de Aneku, el padre de Adolfo Ánico (†) o Pe-mo-da-haua (Pemosaaaua), líder espiritual de la tribu, el cual participaba en el Comité de Adquisición de Tierras en Fideicomiso (Kickapoo Trust Land Acquisition Committee). Adolfo Ánico es el padre de Chacoca Ánico y, por lo tanto, Menonima era el tío abuelo de Chacoca Ánico. Por eso, éste también tendría derecho a ser jefe.

³¹ Según José López García en Múzquiz, Coah., 25 de julio de 2004.

³² Entrevista con Aurelio García en Eagle Pass, julio de 1995.

ESQUEMA 2
ÁRBOL GENEALÓGICO DE MEDUDUA PAPIKUANO KESKASKI GARCÍA



FUENTE: elaborado con datos obtenidos de José G. López García y Aurelio García.

Cuando Papikvano murió, entregaron al pequeño Medudua, de aproximadamente nueve años de edad, a sus parientes en Oklahoma. Así fue como se ausentó del puesto de la jefatura. Entonces, Adolfo Ánico Pemosaaaua, se autodesignó³³ como jefe de la tribu o llegó a este puesto mediante la elección, como sus seguidores afirman. Según los familiares de Ánico, *Chacoca Ánico Manta* pertenece al linaje de los jefes. Pero también los habitantes de la ciudad de Múzquiz y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reconocen a Chacoca (Chacocaucua) como jefe de la tribu kikapú (véase foto 10). Aunque, en El Nacimiento, la mayoría de los integrantes de la tribu sólo lo aceptan como líder o jefe espiritual que se hace responsable de las tradiciones kikapú. Por otro lado, aparte de su cargo como presidente del Consejo de Vigilancia, se preocupa también por el porvenir económico de la tribu. Así, promovió la introducción de la energía eléctrica en esta comunidad y el cultivo con maquinaria (obsequiado durante la negociación con la CDI), entre otros.³⁴

Chacoca Ánico tiene seis hijas y dos hijos. Él prevé que el más joven, Quisima, sea el jefe espiritual en El Nacimiento.³⁵ Así, la línea de la jefatura espiritual nuevamente sería hereditaria. Las hijas de Chacoca Ánico trabajan y viven en la reserva de la KTTT, lo que explica la estancia frecuente del supremo sacerdote en este lugar; también lo atraen sus nietos y los juegos en el casino Lucky Eagle, pero de los

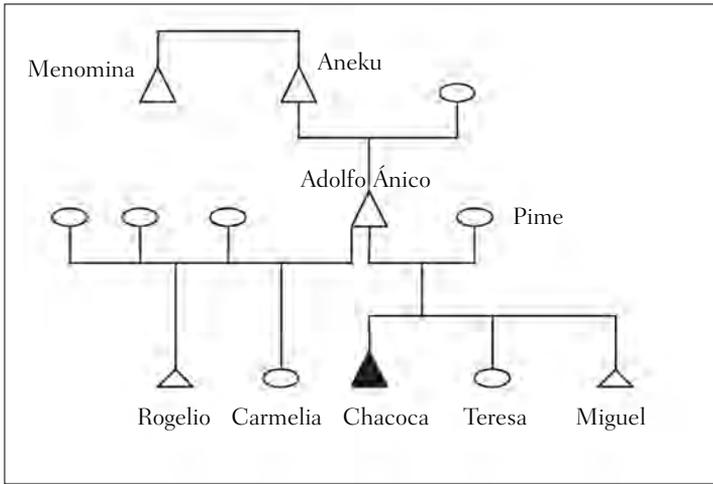
³³ Esto lo afirmaron los opositores del jefe espiritual y varios kikapú e investigadores de Múzquiz, durante mi estancia en El Nacimiento, del año 1996 hasta 2002.

³⁴ Información obtenida por observación en El Nacimiento, 2001; pláticas con varios investigadores de Múzquiz y de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

³⁵ Véase ponencia de Chacoca Ánico en el Coloquio "Sistemas normativos indígenas", organizado por la CDI (Ciudad de México, 3 de diciembre de 2007).

cuales se alejó en el último tiempo, según comenta, debido a un asalto al salir del casino. Además, como jefe espiritual, tiene muchas obligaciones con respecto a la tribu y se mantiene muy ocupado entre las cabalgatas y el puesto como Consejero permanente de los indígenas en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.³⁶

ESQUEMA 3
ÁRBOL GENEALÓGICO DE CHACOCA ÁNICO (CHA-KO-KA-U-TA)



FUENTE: elaborado con datos obtenidos de José G. López García, Miguel Múzquiz y Adolfo Ánico (Pemosaaaua).

Chacoca Ánico tiene dos hermanos y dos hermanas: Teresa Ánico, que estaba casada con el *ex chairman* Raúl Garza, y Carmelia, media hermana por parte de su padre. Sus hermanos son Miguel Ánico y Rogelio, medio hermano, quien proviene de otra línea materna. Jesús Ánico, sobrino de Chacoca Ánico, es secretario del nuevo Concilio Tradicional en Kickapoo Village.

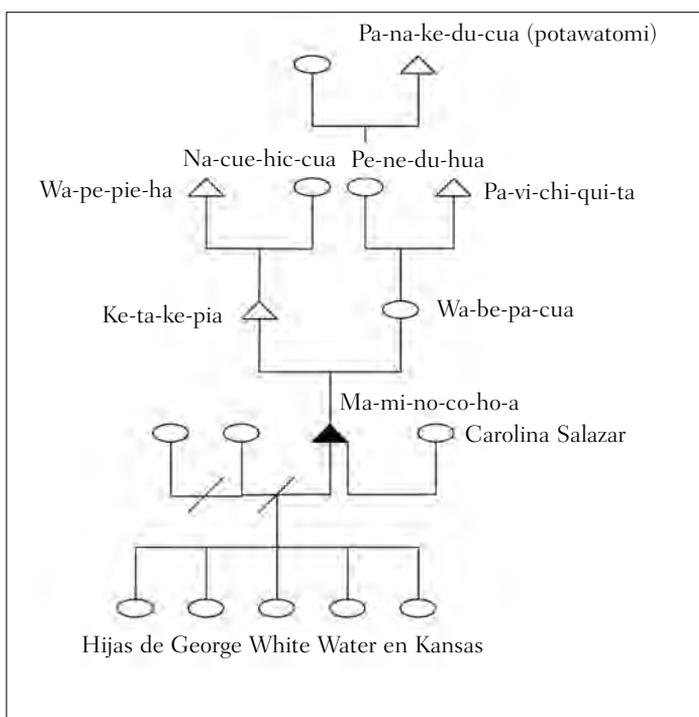
George White Water o *Ma-mi-no-co-ho-a* (Agua Blanca), jefe de la guerra (véase foto 11), procede de la reservación de Kansas, llegó a El Nacimiento en 1946, después de la segunda guerra mundial; ahí, en 1949, fue elegido por cuatro ancianos como jefe de la guerra. Después fue a Oklahoma y desde 1979 hasta 2006 vivió en El Nacimiento. Se casó en segundas nupcias (para ambos) con Carolina Salazar. Con su primera esposa tuvo cinco hijas. El padre de George White Water se llamó William White Water o *Ke-ta-ke-pia*; su madre fue Ethel o *Wa-be-pa-cua*. Los abuelos paternos fueron *Wa-pe-pie-ha* y *Na-cue-hi-ecua*. Su abuelo materno fue

³⁶ Plática con Chacoca Ánico, abril de 2007.

Pa-vi-chi-qui-ta y su abuela Pe-ne-du-ha (Mary Pennsow), una indígena potawatomi; su bisabuela por parte de la línea materna se llamaba Pa-na-ke-du-cua.³⁷

En este árbol genealógico llama la atención que Pa-vi-chi-qui-ta era un jefe de Oklahoma, guerrero kikapú, que se unió primero al guía shawnee de resistencia paníndica Tecumseh y, posteriormente, luchó al lado de Black Hawk por el territorio kikapú y en contra de los estadounidenses (entre 1829-1832). Cuando regresó de Washington, murió desangrado, según cuenta White Water.

ESQUEMA 4
ÁRBOL GENEALÓGICO DE GEORGE WHITE WATER (MA-MI-NO-CO-HO-A)



FUENTE: elaborado con datos obtenidos de George White Water y José G. López García.

Juan B. González (Ketchemo) (véase foto 12) es presidente comisariado ejidal de la tribu y era integrante del Comité de Adquisición de Tierras en Fideicomiso. También era miembro del Concilio Tradicional de Raúl Garza hasta que éste lo despidió debido a un desacuerdo político. Por eso, se volvió en contra de Raúl Garza. Juan B. González (Ketchemo) nunca reconoció a Adolfo Ánico ni a su hijo como

³⁷ Entrevista personal con George White Water en El Nacimiento, 25 de julio de 2004, y en Múzquiz, 28 de julio de 2004.

jefe de la tribu. Dice que en la actualidad no hay jefe en la tribu, sólo un supremo sacerdote, que es Chacoca Ánico.³⁸ No obstante, en la visita del año 2006 solamente lo denominó “predicador que da las órdenes a los demás”.³⁹ Chacoca Ánico es pariente de Juan B. González, es su primo hermano por parte de su madre; por parte de su línea paterna es comanche.

Juan B. González tiene diez hijos, cinco hombres y cinco mujeres, y muchos nietos. Uno de sus hijos está casado con una indígena de otra tribu. Juan R. González es el más pequeño, él está encargado del casino en el Concilio Tradicional de la KTTT y ayuda a su padre en cuestiones territoriales y de campo.

Juan B. González está emparentado con Cuca Ponce, suegra del *chairman* Juan Garza y sobrina de Papikuano. Su hijo, Juan R. González, por línea materna, es primo de Herminia Garza, media hermana de Juan Garza, porque Juan B. González y Carmelia González, mamá de Herminia, eran hermanos.

Además parece que Medudua es yerno de Juan B. González, porque una hija de Juan B. González se casó con Medudua. A pesar de esta relación familiar, Juan B. González no reconoce a Medudua como jefe, “porque no está autorizado”, “es como cualquier persona”;⁴⁰ por lo tanto concluye que en la tribu no hay jefe.

Ernestina Treviño (véase foto 13) (véase árbol genealógico en Mager, 2008a: 287), esposa de Antonio Suke, de origen de Oklahoma, ha gestionado a favor de la tribu, siendo bisnieta de Menomina.⁴¹ Ernestina es prima de Chacoca Ánico, pero por el conflicto de poder no considera a Chacoca como príncipe, sólo lo respeta como guía espiritual.⁴² Varios comentarios de algunos kikapú de El Nacimiento y de Múzquiz hacen notar que Ernestina Treviño procede también de una línea comanche.

El esposo de Ernestina, Antonio Suke (†), era el representante de la tribu kikapú por parte de Medudua; tenía una oficina en El Quemado y firmaba los papeles con el sello de Medudua.⁴³ Al parecer, Pepe Treviño, miembro del Concilio, es pariente de Ernestina Treviño.

Cuca Ponce o *Cha-qui-si-me-cua* (véase árbol genealógico en Mager, 2008a: 288), de Oklahoma, es sobrina de Papikuano, por parte de su madre (Mia-un-te-cua), por lo cual se llama princesa.⁴⁴ El padre de Cuca Ponce era mexicano y su esposo también. De este matrimonio nacieron sus únicos cuatro hijos: un hijo varón y tres mujeres (Cuquina Rodríguez que está casada con Juan Garza —el actual *chairman* de Kickapoo Village—; Xóchitl, Anita y Abel Rodríguez). Cabe mencionar que Cuca Ponce es suegra del *chairman* Juan Garza, sobrino del *ex chairman* Raúl Garza y, por eso, se volvió de la elite en esta reservación. Además, tiene cier-

³⁸ Plática con el presidente comisariado ejidal Juan B. González en El Nacimiento, 17 de agosto de 2002.

³⁹ Plática con Juan B. González en El Nacimiento, 24 de diciembre de 2006.

⁴⁰ Según comenta Juan B. González en El Nacimiento, 24 de diciembre de 2006.

⁴¹ Entrevista personal con José López, 25 de diciembre de 2006.

⁴² Plática con Ernestina Treviño en El Nacimiento, 1º de enero de 1997.

⁴³ Entrevista con Antonio Suke en El Nacimiento, 1º de enero de 1997.

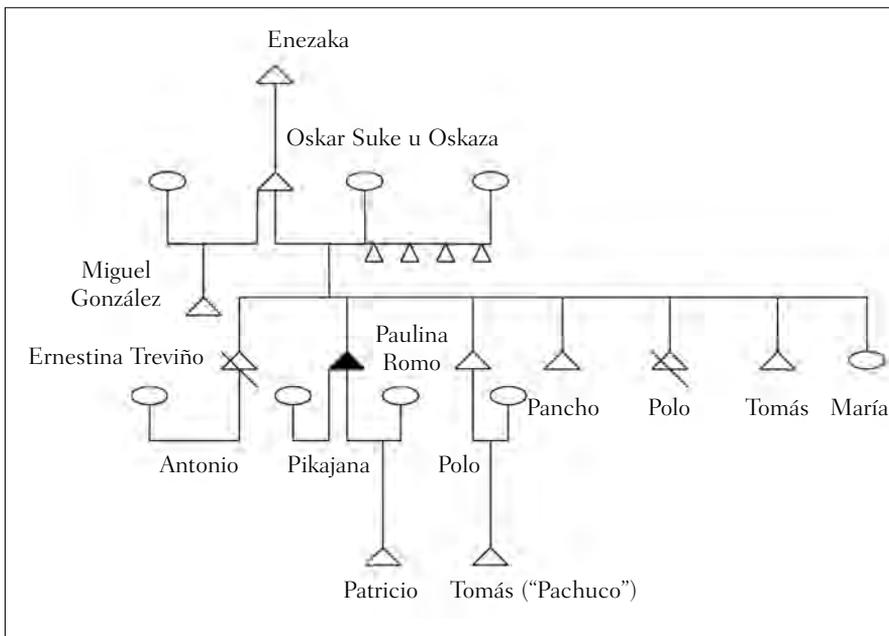
⁴⁴ Plática con Cuca Ponce en El Nacimiento, julio de 2000.

tos lazos con las familias de Oklahoma, porque su hijo Abel Rodríguez se casó con Jesusita Suke, hija de Polo Suke, de Oklahoma, quien vive actualmente en el ejido de Morelos.

Cuca Ponce está a favor de Medudua, porque, según ella, éste es el verdadero jefe: “Tiene un carácter muy modesto y por eso no pelea su jefatura. Ahora vive como gente común”.⁴⁵

Otra familia de El Nacimiento y de origen de Oklahoma son los Suke. El padre de *Pikajana Suke* era Oskar Suke, consejero de Papikuano y quien se entrevistó con el presidente Cárdenas y con personalidades de Múzquiz, porque, según comentaron en Múzquiz y algunos de la tribu kikapú, Papikua era muy introvertido y no le gustaba platicar mucho, aunque era muy estimado por toda la tribu.

ESQUEMA 5
ÁRBOL GENEALÓGICO DE PIKAJANA SUKE



FUENTE: elaborado con datos obtenidos por Pikajana Suke, José G. López García y Miguel Múzquiz Murillo; véase Ovalle y Pérez (1999: 65-66).

Oskar Suke u *Oskaza*, hijo de Enezaka y Nanazhinokwa (véase Ovalle y Pérez, 1999: 63-66), tenía varias mujeres y muchos hijos. José G. Ovalle Castillo y Ana Bella Pérez Castro mencionan a dos esposas. Con la primera, Kiakikwa, procreó

⁴⁵ Según el comentario de Cuca Ponce en El Nacimiento, julio de 2005.

dos hijos, Pezkitoma y Witzalla, y una hija, Wapakukua, y con la segunda mujer tuvo nueve hijos, de los cuales dos fueron mujeres y siete varones: Zkotenohia y Wechicapawa fueron las dos hijas y Witamata (Witamauta), Pikajana, Cuauhtémoc, Chainezata, Chinoua, Achicapua, Wechicapa, los varones (Ovalle y Pérez, 1999: 64).

Según algunas personas de Múzquiz, Oskar Suke Kaskasi engendró a sus hijos en tres uniones. En El Nacimiento viven o vivían los siguientes: Antonio Suke (†), esposo de Ernestina; Pikajana (Jesús) Suke (véase foto 14); Witamauta (Wue-peaka-na-ja-pa) o Leopoldo (Polo) Suke, el sacerdote; Pancho Suke; otro Polo Suke quien creció con su padrino, Leopoldo Elguereva; Tomás Suke (Keskeski o Deskituma) y su medio hermano, Miguel González Salazar (Wisaya). También se conoce a una hermana con el nombre María Suke.⁴⁶ Entre los hijos destacan sobre todo Polo Suke, un sacerdote muy estimado en El Nacimiento y fallecido en julio de 2006 y Pikajana Suke, quien arregló los asuntos de cacería ante el gobierno federal a través del mexicano Miguel Múzquiz (†), en nombre de Medudua. El hijo de Pikajana, Patricio Suke, trabaja en el casino en Oklahoma y en el Concilio de los kikapú de Oklahoma. El hijo de Polo Suke, Tomás Suke Treviño, el *Pachuco*, es comisionado ante el gobierno federal en Washington.

Los Suke forman parte de las familias capitalistas desde que, en el año 1890, se descubrió petróleo en Oklahoma. Ellos no perdieron los pozos, porque no firmaron el contrato de la cesión de tierra; por lo tanto, todavía reciben dinero del petróleo, aunque ya no es mucho porque se reparte entre todos los miembros de la familia, que es bastante numerosa.⁴⁷

Otra mujer que tiene mucha influencia en la política de la tribu es *Carolina Salazar (Si-pa-ti-cua)* (véase árbol genealógico en Mager, 2008a: 289), porque sus cinco hijos tienen puestos importantes en la tribu, sobre todo en Oklahoma. Uno, Tony Salazar, era *chairman* en el Concilio de la tribu kikapú de Oklahoma.⁴⁸ Además, la familia de los Salazar pertenece a dos linajes de dirigentes, porque ella es prima en segundo grado de Chacoca Ánico y cuñada de Pikajana Suke, porque su hermana, Paulita Romo, está casada con Pikajana Suke.⁴⁹

Los hijos de Carolina se llaman: Tony Salazar (*ex chairman* en el Concilio en Oklahoma), German, Laní (su hijo mayor), Jaime, Yellow y Kate.⁵⁰

Raúl Garza o Makateonendua (véase árbol genealógico en Mager, 2008a: 292), el *ex chairman* de la KTTT, ex vocero de la tribu e integrante del Comité de Adquisición de Tierras en Fideicomiso, es hijo de un mexicano de Múzquiz y de una kikapú (Juanita Galán); estaba casado con Teresa Ánico, hija de Adolfo Ánico y, por lo tanto, era cuñado del guía espiritual Chacoca Ánico. Cuando Raúl Garza se separó de Teresa⁵¹ y los conflictos se agravaron en la reservación, empezó también el rom-

⁴⁶ Según el comentario de Miguel Múzquiz Murillo en Melchor Múzquiz, 26 de julio de 2004.

⁴⁷ Entrevista con José López en Múzquiz, 14 de julio de 2005.

⁴⁸ Según el comentario de Carolina Salazar en El Nacimiento, 27 de julio de 2004.

⁴⁹ Según el comentario de mujeres kikapú y del investigador José López García.

⁵⁰ Comentario de José López García en Múzquiz, julio de 2004.

⁵¹ Según comentarios de Miguel Múzquiz y de integrantes de la tribu, Raúl Garza se casó con una nieta de Pikajana, con la cual tiene un hijo.

pimiento con Chacoca Ánico. Cabe mencionar que Raúl Garza es tío lejano de Juan Garza (*Kisisika*) (Mager, 2008a: 293), del nuevo *chairman* de la reservación de la KTTT, porque el abuelo de Raúl y la bisabuela de Juan eran hermanos.⁵²

Relación entre clanes y moieties (mitades)

Según vemos en esta genealogía, no hay linajes puros, porque casi todas las familias están emparentadas y pertenecen a diferentes clanes. Según informantes kikapú, los padres deciden a qué clan pertenecerá el hijo, al de la madre o al del padre. Además, el sistema no es tan rígido, como ya se mencionó, porque los kikapú pueden casarse con miembros de otros clanes (véase Sturtevant, 1978: 660).

La tribu kikapú consta de diferentes clanes que, según Felipe y Dolores Latorre son principalmente Coyote, *Black Bear* (Oso Negro), *Brown Bear* (Oso Café), *Fox* (Zorro), *Buffalo* (Búfalo), *Eagle* (Águila), *Water* (Agua), *Fire* (Fuego), *Thunder* (Trueno), *Tree* (Árbol), *Berry* (Mora), *Man* (Hombre), *Raccoon* (Mapache) (Latorre y Latorre, 1991: 151-152).

Los kikapú dividen a la tribu por mitades o *moieties*: los *oskasa* (negros) y los *kiiskooha* (blancos). Según Dillingham, los clanes de *Bear*, *Buffalo*, *Eagle* y *Man* son *oskasa*, mientras los *Raccoon*, *Water*, *Berry* y *Tree* son *kiiskooha* (Dillingham, cit. en Sturtevant, 1978: 660). Michelson menciona también este sistema de mitades, cuando relaciona a los *Beaver* (Castor), *Bear*, *Elk* (Alce), *Fox*, *Raccoon* y *Wolf* (Lobo) con los *oskasa* y los *Eagle*, *Berry*, *Turkey* (Pavo), *Tree* y *Water* con los *kiiskooha* (Sturtevant 1978: 660). No obstante, los kikapú mantienen también el clan de las Nubes y de los Guerreros;⁵³ los dos pertenecen a la mitad de los *kiiskooha* (blancos). Así, en los juegos ceremoniales (véase Mager, 2008b: 265-266), algunos jóvenes kikapú se pintan de color negro y otros de blanco, para representar las mitades.⁵⁴ Es muy difícil averiguar la pertenencia a los clanes, porque es algo muy secreto y religioso; se requiere que tengan mucha confianza para que lo digan, pues no lo manifiestan a cualquier persona.⁵⁵

Según Dillingham, los clanes de *Bear*, *Buffalo*, *Eagle* y *Man* son *oskasa*, por lo que la familia de Cha-qui-si-me-cua con sus hijos pertenece al grupo o a la mitad de los negros, porque son del clan de los Guerreros, igual que los Ánico.⁵⁶ Pero según Torres y Dillingham, no existe el clan de los guerreros. Es claro que hay diferentes puntos de vista con respecto a la nomenclatura de los clanes, sobre todo entre los integrantes de la tribu y los antropólogos. El *ex chairman* Makateonenodua es del clan de los *Buffalo*, por eso también pertenece a los *oskasa*, igual que Medudia

⁵² Entrevista con Cuquina Rodríguez en Kickapoo Village, 5 de abril de 2004.

⁵³ Dato obtenido en la plática con algunas mujeres kikapú que aplican el nombre de "Guerrero" en lugar de Águila (El Nacimiento y Kickapoo Village, 2002, 2004 y 2005).

⁵⁴ Observación en una danza kikapú, ceremonia de un difunto kikapú, en El Nacimiento, 27 de febrero de 1999.

⁵⁵ Plática con George White Water en El Nacimiento, 28 de julio de 2004.

⁵⁶ Plática con Cuquina Rodríguez en El Nacimiento, julio de 2004 y 2005.

Papikuano Keskaski (García) y su difunto padre, Papikuano García, jefe anterior de la tribu kikapú.⁵⁷ Por consiguiente, en una misma mitad pueden encontrarse adversarios, como es el caso de Medudua, Makateonenodua y de los Ánico.

Según Dillingham, los *Raccoon*, *Water*, *Berry* y *Tree* son de la mitad de los blancos o de los *kiiskooha*. Así, el jefe de la guerra George White Water, del clan *Water*, pertenece a la mitad de los blancos o *kiiskooha*, lo mismo que el *chairman* Juan Garza y Carolina Salazar (esposa del jefe de la guerra) son del clan *Bear* (Oso); por lo tanto, pertenecen también a la mitad de los blancos o los *kiiskooha*.⁵⁸ Resulta que en las ceremonias, esta pertenencia a ciertos clanes y mitades kikapú es más importante que cualquier conflicto político.

Conflictos de poder en El Nacimiento

A pesar de la armonía en las ceremonias, en la vida cotidiana se notan ciertas disputas entre la línea del jefe tradicional y la del líder espiritual.

Familias en contra del jefe tradicional

Los que están en contra del jefe tradicional Medudua Papikuano Keskaski (hijo del gran jefe Papikuano) y pelean su herencia de jefatura son principalmente los miembros de la familia del supremo sacerdote Adolfo Ánico, debido a la separación de los poderes después de la muerte de Papikuano, porque el hijo de este jefe era todavía menor de edad y todavía no podía encargarse de la jefatura; por lo tanto, el supremo sacerdote tomó todas las responsabilidades de la tribu, sobre todo cuando Medudua fue acusado de alcoholismo y drogadicción.⁵⁹

Cabe mencionar que los seguidores de los Ánico insistían en hacer una elección democrática cuando el sucesor del jefe tradicional no se encontraba en condiciones personales para ejercer la jefatura. No obstante, los seguidores de Medudua afirman que para la jefatura actual no hubo ninguna elección, sino que se trató de una imposición.⁶⁰ En esta lucha de poder, el *ex chairman* Raúl Garza (Makateonenodua) defendió la jefatura de su suegro Adolfo Ánico y, junto con su cuñado Chacoca Ánico, luchó en contra de Medudua.

Salvo algunas excepciones, estas familias en conflicto pertenecen a la misma mitad, es decir, a la de los *oskasa* o negros. Además, el heredero de la jefatura Medudua y el vocero de la tribu Raúl Garza son del clan de los *Buffalo* y la familia del supremo sacerdote Adolfo Ánico pertenece al clan de los Guerreros o *Eagle*. Por consiguiente, también en los mismos clanes existen conflictos por el poder.

⁵⁷ Entrevista personal con Cuquina Rodríguez en El Nacimiento, julio de 2005.

⁵⁸ Felipe A. Latorre y Dolores L. Latorre consignan el clan del Oso en la "mitad" (*moiety*) de los negros u *oskasa*, igual que Dillingham.

⁵⁹ Entrevista con Raúl Garza en El Nacimiento, diciembre de 1996.

⁶⁰ Comentarios del jefe de la guerra y de Antonio Suke en El Nacimiento, diciembre de 1997.

Familias a favor del jefe tradicional y en contra del guía espiritual

Las familias que están a favor de Medudua como jefe de la tribu son la mayoría. Principalmente se trata de personas de Oklahoma, muchas veces emparentadas; como se sabe Medudua creció en Oklahoma con sus familiares y residió muchos años en dicho estado junto con su familia.⁶¹ Algunas familias y parientes de este jefe todavía tienen propiedades en el estado de Oklahoma y trabajan en el casino de ese lugar o tienen puestos políticos en el Concilio de la tribu kikapú de Oklahoma.

Según estas familias, Medudua es el verdadero jefe de la tribu; es el que tiene siempre la última palabra en las decisiones importantes. Cuando se necesita tomar una va a El Nacimiento, también lo hace en días festivos, como el Año Nuevo.

Asimismo, el jefe de la guerra George White Water, de Kansas, está a favor de Medudua, porque representa el poder tradicional y es el último bastión de la resistencia de la tribu kikapú.

Es menester saber que existe una gran división entre los Ánico y los Suke (familias de Oklahoma) con respecto a la propiedad de la tierra. Pero este conflicto es histórico: cuando los Suke llegaron de Oklahoma a El Nacimiento, Papikuano no los aceptaba por ser kikapú americanos; es decir, estadounidenses que poseen petróleo, pues pensaba que podrían interferir en las costumbres de los kikapú en El Nacimiento.

Cuando Papikuano murió, tres sacerdotes se quedaron con el poder: Adolfo Ánico, Oskar Suke y Minesika, secretario de Papikuano. Después de la muerte de Oskar Suke y Minesika y después de haber expulsado a Medudua, sólo Adolfo Ánico permaneció en el poder.⁶²

Como se mencionó, los Suke están en contra de Chacoca Ánico, hijo de Adolfo Ánico, sobre todo por la cuestión de la tierra: los Suke consideran el territorio en El Nacimiento como ejidal, como lo era durante el gobierno de Lázaro Cárdenas; en cambio, para el supremo sacerdote es una colonia, propiedad de la tribu. Y como los Suke son muchos, tendrían entonces derecho a más tierra, con lo cual dominarían, según José López García.⁶³ Así, los Suke y los Ánico son dos bloques opuestos. Por otro lado, los gobiernos municipales y estatales en Coahuila intentaron escriturar las tierras para que los kikapú paguen impuestos. El jefe espiritual no aceptó estas medidas, porque insiste en que El Nacimiento es una colonia federal. Por tal razón, algunos kikapú de otros grupos de Estados Unidos de la misma etnia llegaron a El Nacimiento, pero no se decidió nada al respecto porque Medudua no pudo estar ahí debido a que tuvo una intervención quirúrgica de urgencia.⁶⁴ En medio de este conflicto, Miguel Múzquiz Murillo se encargó de los asuntos de los Suke y promovió que se escriturara el territorio. A la hora de firmar la escritura, algu-

⁶¹ Comentarios de varios kikapú de Oklahoma en Kickapoo Village y en El Nacimiento durante la segunda mitad de los noventa del siglo pasado y de los primeros años del siglo XXI.

⁶² Según el comentario de José López en Múzquiz, 13 de julio de 2005.

⁶³ Entrevista con José López en Múzquiz, 13 de julio de 2005.

⁶⁴ Según el comentario de José López en Múzquiz, 30 de mayo de 2005.

nos kikapú se opusieron a este proyecto, según Miguel Múzquiz, pensaron que se trataba de una parcelación de la tierra, pero él sólo quería legalizar su territorio con el estatus que les dio Lázaro Cárdenas.⁶⁵

Así es la oposición entre los seguidores de los Ánico y los de los Suke, que reconocen a Medudua como jefe supremo. En el Centro Comunitario kikapú de McLoud, Oklahoma, en julio de 2006 durante la ceremonia kikapú de los juegos de las teguas, los diferentes adversarios de la tribu se reunieron: el supremo sacerdote Chacoca Ánico, el jefe tradicional Medudua Papikuanoa, el *ex chairman* Raúl Garza (Makateonenodua) y Pikajana Suke, entre otros. Medudua estaba sentado a un lado de la casa de verano sin participar en la ceremonia y Chacoca se encontraba dentro de la casa tradicional, mientras, Pikajana bailaba en la ceremonia ante su adversario Raúl Garza, quien juntaba los palos para los *oskasa*, mitad a la cual pertenecen también Pikajana, Chacoca y Medudua. ¡Todo en armonía!⁶⁶ Según el *ex chairman*, todos los integrantes de la tribu son una familia, especialmente en las ceremonias.

Enseguida abordamos el papel que desempeñaron estas familias: antes, durante y después del conflicto en el Concilio Tradicional en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Relación entre las autoridades de El Nacimiento y los dirigentes de Kickapoo Village

Relación entre el guía espiritual y el *ex chairman*

Además del conflicto de la jefatura, que tiene su origen en la disputa por la herencia del poder, existe otro relacionado con los dirigentes del casino Lucky Eagle. En primer lugar, ha sido notable el estrecho contacto del supremo sacerdote Chacoca Ánico con el *ex chairman* Raúl Garza (Makateonenodua) de la reservación de la KTTT. Esta relación amistosa, basada en el parentesco político de ambos dirigentes, tenía también efecto en la vida política. Cabe señalar que, en general, el supremo sacerdote daba la palabra al *ex chairman*, cuando se trataba de exponer sus ideas con gente de fuera.⁶⁷

Esta situación cambió cuando hubo una ruptura entre ambos por cuestiones de poder y problemas familiares. Una de las causas fue que el *ex chairman* empezó a comportarse como el verdadero jefe de la tribu kikapú y dejó la responsabilidad económica del casino en manos ajenas (véase el capítulo 6). Por consiguiente, el jefe espiritual formó un grupo de oposición al *ex chairman* en Kickapoo Village, esperando un reconocimiento como jefe de la tribu kikapú, aunque fuera sólo transitorio.

⁶⁵ Entrevista con Miguel Múzquiz en Melchor Múzquiz, 24 de julio de 2006.

⁶⁶ Observación de la ceremonia kikapú de los Juegos de las Teguas, en el Centro Comunitario de los kikapú de McLoud, Oklahoma, del 4 al 5 de julio de 2006.

⁶⁷ Observación en El Nacimiento, diciembre de 1996 y enero de 1997.

A partir de este acontecimiento político, el jefe espiritual se liberó del mando de su ex cuñado y representó a la tribu ante el gobierno mexicano y en coloquios de la CDI, en la cual fungió veinte años como consejero y, a partir de 2008, se convirtió en el consejero permanente en esta institución. Lo novedoso de este asunto es que el líder espiritual subió de rango y se convirtió en uno para el desarrollo económico de los pueblos indígenas.⁶⁸ Debido a estas obligaciones y a las responsabilidades municipales y estatales, Chacoca Ánico pasa mucho tiempo fuera de El Nacimiento; por esto, los mascogos y los trabajadores mexicanos se encargan de cuidar el fuego sagrado en la casa tradicional, porque, según los kikapú, este fuego no debe apagarse durante todo el año en las casas kikapú, por lo menos el supremo sacerdote tiene que cuidarlo. Además, cuando está ausente, uno de sus hijos preside las misas para mantener las costumbres.⁶⁹

A pesar de estas obligaciones, el líder espiritual mantiene buenas relaciones con el Concilio en la reservación de la KITT, a través de su sobrino Jesús Ánico, secretario de esta entidad (véase el capítulo 6), motivo para visitar con mayor frecuencia Kickapoo Village, aparte de sus contactos familiares.

Relación del presidente comisariado ejidal con el *ex chairman*

El presidente comisariado ejidal Juan B. González (Ketchemo) era miembro del Concilio Tradicional durante el gobierno de Raúl Garza y, por esta razón, permanecía bastante tiempo en Estados Unidos. Esta situación cambió después de la caída del Concilio anterior, cuando empezaron las acusaciones contra el *ex chairman* Raúl Garza y el presidente comisariado ejidal fue despedido de este órgano. Actualmente se dedica principalmente a la ganadería y a la agricultura con la ayuda de trabajadores mexicanos y mascogos, con el apoyo de su hijo menor, gerente del casino Lucky Eagle.⁷⁰ Además, se siente responsable de la tribu, incluso en lo que se refiere a la cuestión de salud.

Relación del jefe de la guerra con el *ex chairman* y el nuevo Concilio

El jefe de la guerra, George White Water, quien vivió muchos años en El Nacimiento, siempre estaba en contra del *ex chairman* Raúl Garza y de los casinos. Para él, el casino sólo significaba una distracción con la cual los estadounidenses quitaron su tierra a los kikapú.⁷¹ Además, intervinieron elementos personales que dificultaron la relación entre ambos. Con respecto al acceso a la reservación de la KITT,

⁶⁸ Comentario de Chacoca Ánico en el Coloquio "Sistemas normativos indígenas" (México, D.F., 3 de diciembre de 2007).

⁶⁹ Observación durante la estancia en El Nacimiento, julio de 2005.

⁷⁰ Plática con Juan B. González en El Nacimiento, Coah., 24 de diciembre de 2006.

⁷¹ Pláticas con George White Water en El Nacimiento, en los años 1997 y 2004.

George White Water se quejaba de las órdenes del *ex chairman*, quien decía que los kikapú de Kansas y Oklahoma no tenían derecho de vivir en la reservación de Texas. Por esta razón, a los visitantes de las otras tribus sólo les permitían visitar la reservación de la KTTT por tiempo limitado. Según sus palabras, esta vigilancia sólo debe regir para gente que no es de la tribu, pero no para los kikapú, sean de la reservación que sean.⁷²

Cuando terminó una votación que resolvió que Raúl Garza dejara de ser *chairman* en la reservación de la KTTT, George White Water luchó, junto con el grupo opositor, por la recuperación del casino. Después de la elección del nuevo Concilio, se resignó a brindar respaldo a éste como consejero de la tribu, a pesar de haber gestionado lo referente a la tribu ante las autoridades estadounidenses en Washington. Según White Water él debería ser el verdadero *chairman*, porque es el único que domina el idioma inglés, elemento importante para defender a la tribu del gobierno federal de Estados Unidos.⁷³

Relación de familias de Oklahoma con el nuevo Concilio de la KTTT y de Oklahoma

La aversión de las familias de Oklahoma al Concilio pasado y la relación estrecha con Medudua se explica por la educación de éste en tal estado. No obstante, en julio de 2004, Pikajana Suke se expresó a favor del nuevo Concilio de Juan Garza en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas. Según él, en el pasado, la situación de los kikapú era muy difícil, pero ahora les va muy bien. Por esto piensa que los casinos son muy importantes para conseguir ingresos. Si los indígenas de México tuvieran casinos no necesitarían pedir limosna. Por lo tanto, también en México, dice, deberían construir casinos.⁷⁴

Este conflicto de poder se refleja también en el traslado de muchas ceremonias a Oklahoma, porque el nuevo gobierno de la KTTT mantiene una relación más estrecha con el Concilio de Oklahoma. A partir de 2004, muchas ceremonias de verano se llevan a cabo en Jones, Oklahoma, una aldea kikapú cerca de McLoud o en el mismo territorio federal, a unos dos kilómetros atrás del Kickapoo Casino; sólo la ceremonia del Año Nuevo se celebra exclusivamente en El Nacimiento. La otra causa del traslado de las ceremonias a Oklahoma podría ser el cambio de la residencia principal de los kikapú de El Nacimiento a Estados Unidos, ya sea a la reservación de la KTTT o a McLoud en Oklahoma (véase foto 15). Así, los Suke, originarios de Oklahoma, permanecen mucho tiempo en esta comunidad, porque sus hijos trabajan en el casino y tienen puestos en la oficina principal de éste.

Ya no cuenta la ley de la sangre, sino la economía, porque muchas familias se disgregaron debido a los intereses materiales. Cabe mencionar que en la facción

⁷² Entrevista personal con George White Water en El Nacimiento, 28 de julio de 2004.

⁷³ Plática con George White Water en El Nacimiento, 28 de julio de 2004.

⁷⁴ Entrevista con Pikajana Suke en McLoud, Oklahoma, 14 de julio de 2004.

política, que culminó en el derrumbe del Concilio anterior, presidido por Raúl Garza, no importaban tanto los linajes y clanes, ya que participaron diferentes clanes, pero casi todos pertenecían a los *oskasa*, excepto el jefe de la guerra, quien es de la mitad de los *kiiskooha*.

Este hecho explica que los kikapú en edad económicamente activa hayan dejado temporalmente El Nacimiento, el centro religioso de los kikapú, para ubicarse en la reservación de la KTTT o Kickapoo Village, con la finalidad de trabajar en el casino Lucky Eagle; los kikapú necesitan la reservación y el casino para su ingreso económico. El capital obtenido con el casino lo invierten en negocios y en el campo de El Nacimiento, porque los dólares rinden más en México. Así, compraron una gasolinera en la salida de Múzquiz, en dirección hacia El Nacimiento. Además, los peones mexicanos que trabajan en el campo de El Nacimiento y en la construcción de las casas de los kikapú son mano de obra barata. Ya no hay muchos peones mascogos, porque éstos hace diez años consiguieron el permiso para entrar como visitantes a la unión americana.⁷⁵

Así, una gran parte de los kikapú se convirtieron en empresarios y se integraron al círculo monetario del mundo capitalista, aunque manteniendo sus celebraciones tradicionales. En general, se observa una inclinación de la tribu kikapú a Estados Unidos en el aspecto económico, un país con porvenir económico en comparación con México, país subordinado económica y políticamente a aquél.

⁷⁵ Este permiso no sirvió a los mascogos negros para trabajar. Por consiguiente, se ocuparon ilegalmente en cualquier trabajo que les ofrecían en Estados Unidos, información obtenida en una plática con la mascoga negra Estela Vázquez, prima de la difunta Gertrudis Vázquez, en El Nacimiento de los Negros, 27 de diciembre de 2006.

CONFLICTOS DE PODER EN LA KICKAPOO TRADITIONAL TRIBE OF TEXAS

Como se mencionó anteriormente, los kikapú de El Nacimiento provienen del mismo origen que los de la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KTTT), salvo por algunas familias de Oklahoma. Actualmente, los kikapú de El Nacimiento intentan conseguir algún trabajo en el casino Lucky Eagle, ya que éste les proporciona más dinero que laborar en el campo de Coahuila.

Cabe señalar que la administración del casino Lucky Eagle, fuente de sus ingresos, representa un conflicto de poder. Además, hay que mencionar que sólo se permite una empresa de juegos de azar en una tierra en fideicomiso (*trust land*). Mas para asentarse en un territorio federal, la tribu tenía que contar con el reconocimiento asimismo federal (véase al respecto el capítulo 4), porque sólo así podía tener un casino, pero la condición para dicho reconocimiento era que los miembros de la tribu tuvieran la nacionalidad estadounidense. Así, el permiso del gobierno federal para la instalación de un casino en la reservación de la KTTT en 1996 fue un gran logro para el sustento económico de la tribu, sobre todo para crear empleos para los mismos kikapú.

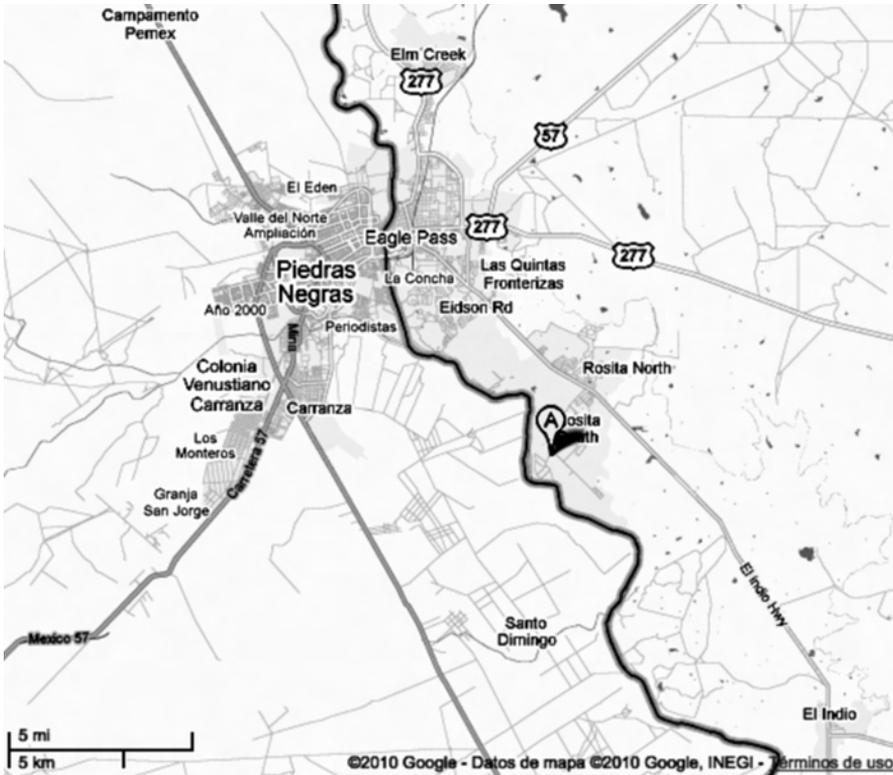
Un punto importante para el éxito económico de esta empresa de juegos de azar es la localización de la misma en la reservación de la KTTT, punto estratégico por su ubicación en la frontera con México.

Ubicación e infraestructura de la KTTT

Así, el casino Lucky Eagle se encuentra en la reservación de la KTTT o, como dicen los kikapú, en Kickapoo Village. Esta reservación está situada en una de las márgenes del río Bravo, a unas 7.25 millas al sudeste de Eagle Pass,¹ Texas, en el Condado de Maverick, que colinda con el municipio de Rosita Valley, y tiene una extensión territorial de 125.43 acres (50.7 hectáreas) (Velarde y Tiller, 1996: 566). El suelo es árido y tiene una vegetación de arbustos espinosos y cactáceas (Mager, 2008b: 186-187). “Por esta razón, el terreno no se puede considerar como campo de cultivo; sólo sirve como un asentamiento temporal o semidefinitivo por su limitación territorial” (Mager, 2008b: 187).

¹ Comentado por una empleada de la Cámara de Comercio en Eagle Pass, Tex., julio de 2005.

MAPA 1
UBICACIÓN DE LA RESERVACIÓN DE LA KTTT
Y DEL KICKAPOO LUCKY EAGLE CASINO



FUENTE: Google Maps 2010, Google, INEGI, Kickapoo Lucky Eagle Casino, cerca de Eagle Pass, Texas, consultado el 1º de agosto de 2010. Recorte del mapa por Jesús Manuel Mager Hois.

A = el Kickapoo Casino Lucky Eagle.

Los kikapú también utilizan este lugar como punto de descanso en el trayecto de sus viajes hacia el norte, cuando van a visitar a sus parientes de Oklahoma y Kansas (véase Mager, 2008b: 187). Hasta el año 1996, aproximadamente, era asimismo el punto de salida para irse a trabajar como jornaleros en Estados Unidos. A partir de esta fecha, casi nadie va a trabajar a los campos de cultivo en Colorado, Utah, Wyoming, Montana y Oregón, entre otros lugares, porque prefieren el empleo en el casino Lucky Eagle (Mager, 2008b: 149-150).

Los visitantes tienen libre acceso al casino Lucky Eagle, pero la zona habitacional cuenta con otra entrada y está rigurosamente vigilada por personal de seguridad. En general, se exige una explicación de su visita para tener libre acceso a esta reservación porque la KTTT es una nación “soberana” (véanse fotos 16 y 17).

MAPA 2
RESERVACIÓN DE LA KTTT
EN UNA DE LAS MÁRGENES DEL RÍO BRAVO

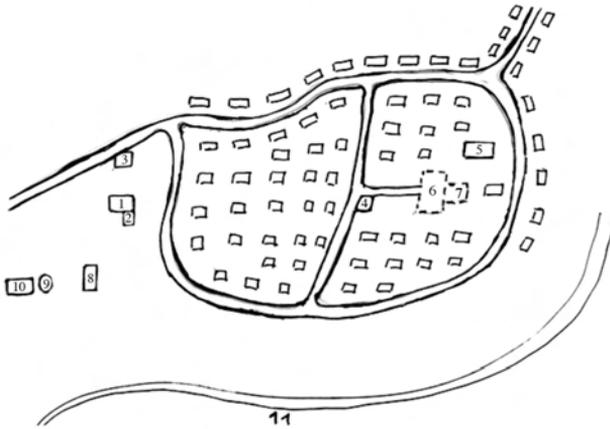


FUENTE: Google, *Google Earth*, 2007 Europa Technologies, 2007 Tele Atlas; programa digital, versión 4.2. 0198. 2451, consultado el 21 de octubre de 2007. Recorte del mapa por Jesús Manuel Mager Hois.

La reservación cuenta también, aparte del casino, con un centro administrativo, una clínica y una oficina de vivienda (*Housing*), que posee una instalación de lavadoras para uso público. Además, los jóvenes tienen un centro deportivo para jugar basquetbol.

Hasta el año 2000, aproximadamente, los kikapú poseían un centro de rehabilitación para alcohólicos y drogadictos (*Healing Grounds*), pero, a partir de 2001, éste fue trasladado al rancho de Spofford, y en el año 2003 a la Pecan Farm que colinda con la reservación de la KTTT.

CROQUIS I
RESERVACIÓN DE LA KTTT



1. Community Center (centro social) y administración
2. Head Start School
(guardería y jardín de niños)
3. Security (seguridad: policías federales)
4. Housing (oficina de vivienda) y lavandería
5. Clínica
6. Plaza de la reservación
7. Campo de basquetbol
8. Casa de bingo (casino anterior)
9. Edificio de eventos
10. Kickapoo Lucky Eagle Casino

FUENTE: esquema elaborado por Elisabeth Mager, basándose en la investigación de la reservación de la KTTT y en las figuras 56 y 57 de Ovalle y Pérez (1999: 72 y 73).

Las adquisiciones territoriales de la KTTT

El terreno de la reservación de la KTTT no es el único que poseen los kikapú en el Condado de Maverick. En el año 2000, con las ganancias del casino compraron el rancho de Spofford en el Condado de Kinney, por el que tuvieron que pagar dos mil dólares al mes.² Este terreno de diez mil acres (4046.8 hectáreas) está ubicado en Spofford, a 29.8 millas (48 kilómetros) al noreste de Eagle Pass en dirección a Quemado y Bracketville. Sirve para cazar venados y jabalíes.³ Según el encargado de

² Entrevista con Arturo Delgado, ex director de Healing Grounds, en Spofford, Texas, 15 de agosto de 2002; el m² del terreno del rancho de Spofford costaba tres mil dólares, según el encargado del rancho de Spofford, 15 de agosto de 2002.

³ Entrevista con el *ex chairman* en Kickapoo Village, julio de 2000; la cacería de los venados se lleva a cabo desde camionetas, con carabinas, según el encargado del rancho de Spofford, 15 de agosto de 2002.

Spofford, alrededor de doscientos jabalíes andan libres y se les caza con trampas. También hay muchos venados y gatos montés en este rancho. Además, se inició la cría de caballos y ganado, por lo cual se sembró avena. Así, en el año 2006, el rancho de Spofford (bajo la administración del Concilio de la KITT) tenía quince caballos, noventa y cinco vacas, cincuenta becerros y ocho toros (véase foto 18).⁴ La flora consiste en arbustos y mezquites. Ahí estaba ubicada la clínica de Healing Grounds para tratar a los alcohólicos y drogadictos en los años 2001 y 2002. Pero por la lejanía de los centros urbanos, muchos kikapú desertaron del tratamiento que se daba en este lugar.

En el año 2006, el terreno todavía no estaba pagado, por lo cual no se podía avanzar en la construcción de un centro vacacional turístico en la reservación de la KITT. Además, las deudas de los terrenos adquiridos (incluida la Pecan Farm) fueron una de las causas principales del surgimiento del conflicto en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

La Pecan Farm fue, como ya se dijo, otro terreno que compró la KITT con los ingresos del casino. Ésta se ubica casi junto a Kickapoo Village, es decir, una desviación antes de llegar a la entrada de la reservación de la KITT. Se adquirió en el año 2001 y consta de 800 acres (323.7 hectáreas); tiene plantaciones de nogales y melones, y se dedica también a la cría de caballos. Es menester saber que los campos de cultivo y la cría de ganado son necesarios para disminuir los impuestos que genera este terreno, porque todavía no es tierra federal.⁵

Desde 2003, Healing Grounds se ubicó en la Pecan Farm, pero desde 2005 está cerrada por problemas financieros, debido a la ausencia de fondos federales.⁶ Por esta razón, de 2005 a 2008, ya no se ofreció un tratamiento a los adictos, sino únicamente un servicio que proporcionaba alimentos a los enfermos. Empero en 2008, la clínica abrió de nuevo.

En este terreno, casi todas las casas son grandes, nuevas y modernas, de estilo americano, y rodeadas de enormes terrenos con muchos árboles (véase foto 19), pues durante la regencia del Concilio anterior se construyeron casas muy grandes, sobre todo para los miembros del mismo. A partir del 2003, se edificaron también viviendas para algunos miembros del nuevo Concilio. Junto con las casas de otras familias, suman un total de veintiuno. El gobierno federal donó tales viviendas a la tribu para los miembros con mayor necesidad, pero en muchos casos se prefirió ubicar ahí a los integrantes del Concilio. En la actualidad, los encargados de la Oficina de Vivienda (Housing) procuran dar casa también a los miembros de la tribu que no poseen una, ya que el gobierno federal financia las viviendas para las familias con menos recursos.⁷ Por ello, se construirán diez casas más pequeñas, de cuatro

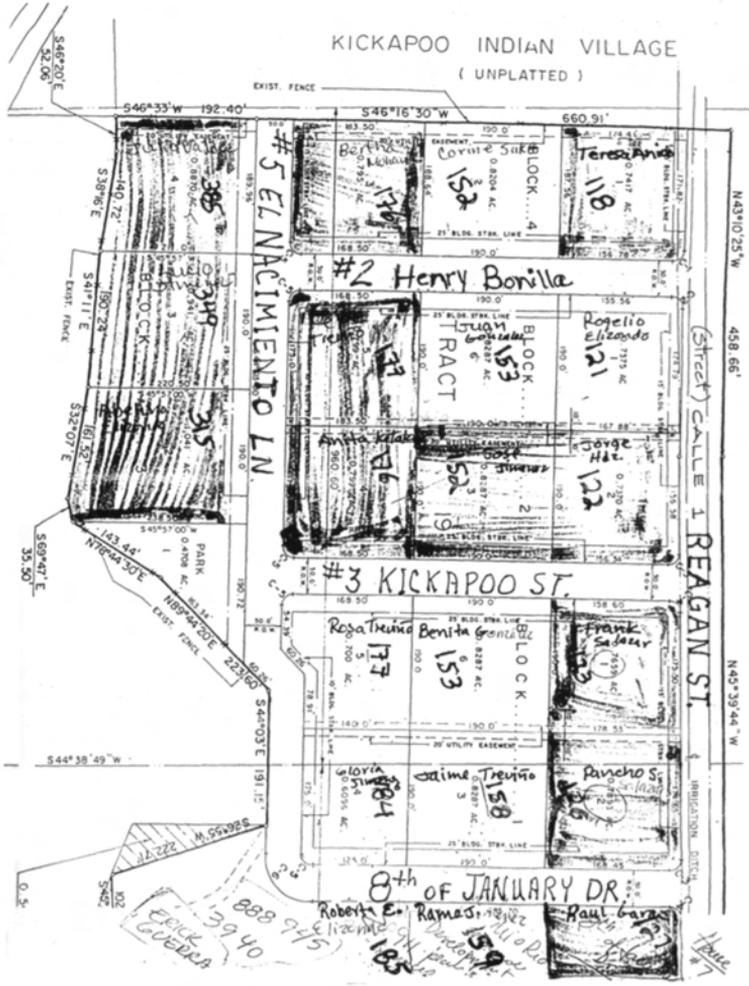
⁴ Según la información de la empleada en la administración de Kickapoo Village, Gaby Villarreal, 18 de julio de 2006; visita en el rancho de Spofford, 15 de agosto de 2002.

⁵ Según una empleada kikapú de la reservación de la KITT en la Pecan Farm, 5 de abril de 2004.

⁶ Según un ex investigador de Healing Grounds, el gobierno federal niega a la tribu fondos para esta clínica, debido a que en el pasado se hizo uso inadecuado de los mismos y por el retraso de las solicitudes, entrevista en San Antonio, 31 de julio de 2006.

⁷ Según la información de una empleada de Housing, Kickapoo Village, 11 de julio de 2005.

PLANO 1
LA PECAN FARM



FUENTE: Plano de la Pecan Farm, otorgado por la Oficina de Vivienda en la reservación de la KITT, julio de 2006.

a dos recámaras, según la necesidad de las familias. En el mes de marzo de 2008 se contaba con seis casas más y otras estaban en planeación. La mayoría de los kikapú eligen este lugar por su frondosa vegetación y porque es un lugar para descansar y vivir en tranquilidad. En términos generales, se puede observar una tendencia a imitar el modo de vida estadounidense, situación que influye en la tribu profundizando el proceso de división en clases sociales.

La tribu dispone también de alguna maquinaria para el trabajo en el campo. En el año 2006, se veían máquinas modernas, pero a ningún trabajador, porque la Pecan Farm cuenta sólo con tres empleados.⁸ Esta reducida mano de obra se debe a que se utiliza maquinaria de mayor rendimiento en este terreno.

En 2006, la tribu compró un terreno con una extensión de cincuenta acres (20.2 hectáreas); los lotes se encuentran en la orilla del río, en medio de la Pecan Farm y de la reservación de la KTTT. El propósito de esta compra era unir el territorio kikapú para convertir todo el terreno en uno fiduciario (*trust land*) y así no pagar impuestos; pero esto no se puede lograr a corto plazo, según el *chairman* de la tribu, porque se necesita el permiso del gobierno federal.⁹

En la entrada a la carretera antigua que se dirige a Rosita Valley y en la desviación de la nueva carretera que va al casino Lucky Eagle, ubicada en la esquina con la Indian Highway, es notorio un letrero de la Nación Kikapú. La tribu compró este terreno, que tiene una extensión de seiscientos acres (242.8 hectáreas) durante el 2005.¹⁰ Todavía es tierra baldía. Sólo arbustos y cactus crecen; no obstante, puede significar un punto clave para establecer un negocio o un futuro casino. Se planeaba instalar una gasolinera a un lado de la Indian Highway, pero el proyecto falló. Por lo tanto, en el año 2006 se replanteó el proyecto con la compra de una gasolinera en Múzquiz, Coahuila.¹¹ Tal vez, esta adquisición haya resultado más barata de lo que lo hubiera sido en Estados Unidos. La tribu todavía no cuenta con negocios en Texas, ni tiene tiendas o almacenes como en Kansas y Oklahoma; pero no se renuncia por completo a ello. Al contrario, se planea tener negocios kikapú a futuro, así como en las otras reservaciones.¹²

El interés en la compra de tierra para establecer negocios, revela la transformación del pensamiento tradicional de la tribu hacia una mentalidad orientada al desarrollo capitalista. Este cambio ideológico deriva de una táctica del gobierno de Estados Unidos, cuyo objetivo es la asimilación de los pueblos indígenas a su sociedad y la reducción de los fondos federales mediante una política de autodeterminación de estas tribus; a saber, la iniciativa empresarial fortalece sus economías y, al mismo tiempo, logra una integración de las tribus indígenas a la sociedad dominante.

Infraestructura de la reservación de la KTTT

La infraestructura de las reservaciones indígenas en Estados Unidos muestra, en general, la inexistencia de actividades tribales. En estos conjuntos habitacionales no se encuentran tiendas ni talleres. Lo mismo sucede en Kickapoo Village.

⁸ Observación y plática con la recepcionista de la administración en Kickapoo Village, Gaby Villarreal, 18 de julio de 2006.

⁹ Entrevista con el *chairman* en la reservación de la KTTT, 15 de julio de 2006.

¹⁰ Plática con el *chairman* en la reservación de la KTTT, 8 de julio de 2005.

¹¹ Según los comentarios de varios kikapú y personas de Múzquiz, diciembre de 2006.

¹² Plática con Cuquina Rodríguez, 19 de marzo de 2008; incluso el presidente comisariado de El Nacimiento, Juan B. González, propuso este tipo de negocios en lugar de adquirir terrenos nuevos, porque se podrían obtener mayores ingresos (El Nacimiento, 22 de marzo de 2008).

Esta tranquilidad o pasividad de la vida social tribal se ha observado a raíz de la instalación de reservaciones para pueblos indígenas de Estados Unidos; se realizó, en un principio, mediante una imposición del poder del gobierno federal de Estados Unidos hacia los indígenas y se ha reflejado en la vida interna de las reservaciones, en donde se aprecia la carencia de vida comunitaria, por lo cual parecen pueblos deshabitados. Las reservaciones, en general, son totalmente dependientes del gobierno estadounidense del que los indígenas reciben aportaciones económicas mínimas en comparación con la riqueza que tenían en sus tierras de origen y la producción de su vida comunitaria a través de la cacería. Además, se observa un elevado índice de alcoholismo y drogadicción que son una consecuencia de la pasividad a la que han sido sometidos.

Kickapoo Village no se parece en nada a un pueblo, más bien se ve como una colonia con un ambiente artificial (véase foto 20). Pero tampoco es una localidad netamente estadounidense, ni una comunidad kikapú. La integración de la tribu con remanentes étnicos a la sociedad estadounidense se nota en la formación de clases sociales a través del casino Lucky Eagle: una elite empresarial y una clase de trabajadores asalariados. Estas diferencias sociales se reflejan en el tipo de casas que construyen en esta reservación: casas grandes y medianas de ladrillos, o bien, chozas de madera barata y remolques. Sobre todo se nota una gran diferencia entre las residencias de la Pecan Farm y las viviendas modestas de la reservación. En ambos sitios casi no se ven casas tradicionales,¹³ ni letrinas, como en los años noventa. Las viviendas, e incluso los remolques, cuentan con servicios sanitarios. Todas las calles están pavimentadas, pero casi nadie camina en ellas, porque los kikapú se trasladan únicamente en sus camionetas o descansan en sus casas.¹⁴

Junto con los remolques hay casas sencillas y modernas que fueron construidas en los tiempos del Concilio anterior. Estos hogares se ubican en el centro de la reservación, donde se localiza la Oficina de Vivienda que proyecta las casas tanto en la reservación como en la Pecan Farm. En la actualidad, se intenta eliminar las diferencias sociales a través de la construcción de casas estilo americano y mediante los fondos federales otorgados en la Pecan Farm para personas de pocos recursos. Sin embargo, esta medida no las borra por completo, porque existen disparidades en los sueldos de los empleados, entre otras.

En la actualidad, muchas reservaciones se han recuperado económicamente debido a la instalación de casinos, además de que poseer estas tierras se ha convertido en un medio para obtener beneficios del gobierno federal; pero este progreso económico no les permite recuperar su forma de vida originaria, sino que, por el contrario, se van integrando al sistema capitalista a través de los casinos, lo que en esencia significa una enajenación de su vida originaria.

¹³ Hay dos tipos de casas tradicionales kikapú: las de invierno o *apakuenikane* y las de verano o *utenikane*; las primeras están construidas en forma elíptica y las segundas en forma rectangular; ambas se consideran templos, en los cuales arde el fuego sagrado para Kitzihiaata; en ellas se llevan a cabo las ceremonias kikapú (véase Mager, 2008b: 266-267); véase también "Ceremonias de la construcción de las casas de invierno y verano" (Mager, 2008b: 268).

¹⁴ Esto se observó en la reservación de la KITT desde 1996 hasta 2009.

Las reservaciones disponen de un Centro Comunitario y de Administración, en donde diferentes instituciones gubernamentales y caritativas otorgan fondos federales y donativos en mercancías; además, éste es un lugar de actividades sociales y educativas.¹⁵ Empero, hay que señalar que este apoyo prolonga la dependencia de los indígenas al gobierno federal y a las instituciones caritativas en particular. Así, tribus, que tenían grandes riquezas naturales, se convirtieron en limosneras de la nación que les robó territorio y expulsó a su población, quitándoles sus actividades originarias de cacería en los extensos territorios de los Grandes Lagos y confinándolas en las reservaciones; aunque en el caso de la KTTT, la reservación se formó luego de que la misma tribu lo solicitara para conseguir los beneficios que el Estado otorga a las tribus y el derecho para construir un casino que les permitiera salir de la situación precaria que implicaba el trabajo jornalero.

La reservación de la KTTT cuenta con un edificio de administración, donde se llevan a cabo las reuniones del Concilio Tradicional y en donde se administran los fondos federales. En la entrada posterior de este edificio se encuentra el Centro Comunitario de la tribu, en el cual se pagan las pensiones a los kikapú jubilados y se brinda ayuda a los desempleados. En esta parte, educadoras atienden a los niños kikapú; ahí ellos pueden hacer sus tareas escolares en computadoras, cuando sus padres están ocupados en el trabajo del casino. Además, cuenta con una guardería para los hijos de los empleados de la administración o del casino y un jardín de niños llamado Head Start (edificio adjunto) que recibe a infantes de entre tres y cinco años.¹⁶ En este centro social se anuncian también las actividades culturales de las diferentes tribus estadounidenses, como los *povvovous* (danzas indígenas que se han vuelto comerciales con el paso de los años), entre otras.

El centro de esta reservación es la plaza de reuniones, en la cual se festejan el día de la madre, el Halloween y otras fiestas de Estados Unidos, señal de la integración a la sociedad estadounidense.¹⁷ Junto a esta explanada se pueden ver las canastas para jugar basquetbol donde, de vez en cuando, juegan algunos niños, pues muchos jóvenes kikapú prefieren los centros deportivos de Eagle Pass (véase foto 21). Atrás de esta plaza se encuentra el centro de salud, en donde sólo se atiende a personas que no requieren médicos especialistas. Los casos graves se van a una clínica en Eagle Pass o incluso hasta San Antonio.

Parece que el gobierno federal de Estados Unidos ha logrado el objetivo que se propuso con la instalación de reservaciones para los pueblos indígenas. Desinteresado en la preservación de vida indígena, el gobierno procuró, desde el pasado, obtener control sobre las tribus al confinarlas en zonas llamadas reservaciones, para ahí, posteriormente, “civilizarlas” mediante la instrucción de la cultura occidental en los internados (*boarding schools*) (véase Banner, 2005: 233). Hoy, el instrumento más efectivo de la asimilación al modo de vida estadounidense es la industria de los

¹⁵ Observación en el centro comunitario de la KTTT durante los años de 1996 a 2008.

¹⁶ Entrevista con Gaby Villarreal, empleada de la administración de Kickapoo Village, en el jardín de niños de la reservación de la KTTT, 18 de julio de 2006.

¹⁷ Según comentarios kikapú, reservación de la KTTT, 11 de julio de 2005.

juegos de azar, por medio de la cual las tribus se integran a la sociedad capitalista en todos sus aspectos, dejando en segundo término la vida tradicional que, muchas veces, sólo se mantiene como un espectáculo comercial y turístico en forma de *powwows* (véase foto 22). A pesar de esta degradación étnica, los kikapú todavía se refugian en su lugar sagrado de El Nacimiento para ejecutar sus ceremonias ancestrales. Empero, estas tradiciones no son parte de la vida cotidiana en la reservación de la KTTT; por lo tanto, se observa una división entre su vida tradicional y su vida profana en Kickapoo Village. Por eso, como se mencionó, los kikapú se trasladan algunos días en el año, un fin de semana o en las vacaciones de los niños para efectuar las ceremonias en El Nacimiento o en Jones, Oklahoma.

A varios kikapú no les gusta vivir en la reservación, debido a la vigilancia que hay por parte de policías del gobierno federal, con el objetivo explícito de mantener la seguridad e implícito, de que el gobierno federal tenga mayor control sobre las tribus, pues como las reservaciones son tierra federal, guardias federales de seguridad las vigilan (*securities*). En el siglo pasado, comenzó esta vigilancia con policías indígenas que portaban uniformes de la policía estadounidense. Iban armados para enfrentar cualquier incidente en la reservación.

En el pasado, los representantes de la Oficina para Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs, BIA) se involucraron en el faccionalismo tribal al lado de los progresistas (Harring, 2003: 182-183) enfrentando a los tradicionalistas con los progresistas que estaban bajo el control del gobierno federal. Esta división tribal todavía se ve en la actualidad en la reservación de la KTTT, cuando indígenas en uniforme de policías federales vigilan a su propia gente de la tribu.

En términos generales, esta vigilancia en las reservaciones ha significado un control por parte del gobierno federal sobre los integrantes de las tribus, y además frecuentemente se ha abusado de este poder, sobre todo en mujeres y niños. No obstante, reclamar justicia contra los ofensores es muy difícil, porque el sistema jurídico está subordinado a la corte federal con la Ley de Delitos Graves (Major Crimes Act), debido a una limitación del derecho estatal sobre las reservaciones (Smith, 2005: 31). En este aspecto, nadie menciona el derecho jurídico de los propios indígenas, aunque, supuestamente, son "naciones soberanas". Si bien ciento cuarenta tribus indígenas tienen su propia corte (con integrantes de Estados Unidos), más de veinticinco tribus rechazaron el Código de Normas Federales (Code of Federal Regulations, CFR) que impone jueces de la BIA; sólo unas pocas tienen sus propias cortes tribales. Otras trabajan bajo la vigilancia del gobierno de Estados Unidos (Smith, 2005: 32).

Los kikapú consideran la vigilancia federal como una forma de protección para su reservación, pero también la perciben como una intromisión a su propia libertad y como un control de su vida personal. Estos policías federales tienen una casa de vigilancia a la entrada de la reservación de la KTTT y todos los visitantes que llegan en automóvil o a pie tienen que detenerse para pedir permiso de entrar. Normalmente se les pregunta: ¿adónde va? o ¿a quién visita? y ¿qué va a hacer en la reservación? Ya hemos visto el caso del jefe de la guerra a quien permitieron sólo quince

minutos de estancia en esta reservación, porque provenía de la reservación de Kansas.¹⁸ Esta prohibición la impuso el Concilio anterior. Por consiguiente, a pesar de que el nuevo Concilio acepta kikapú de otras reservaciones, una kikapú de Oklahoma expresó su desacuerdo con las siguientes palabras: “Registran todo cuando uno entra o sale, por eso no me gusta vivir en la reservación, porque quiero ser libre. Prefiero rentar una casa en Eagle Pass, en lugar de vivir en esta unidad. Además, me cuesta menos, porque no pago luz ni agua cuando me ausento, en comparación con la reservación, donde sí tengo que pagar”.¹⁹ Dentro de la reservación, los vigilantes siguen a los visitantes, hacen recorridos frecuentes para observar a los extraños.

Para obtener mayor seguridad en el territorio kikapú, los representantes de la tribu y su abogada Gloria Hernández se reunieron en la corte del distrito con el *sheriff* Thomas Herrera y con los funcionarios del condado para que le proporcionaran servicio de seguridad a la tribu (*The News Gram*, 2005); y de esta forma, los oficiales estatales recibieron permiso para entrar al casino Lucky Eagle e incluso a la reservación de la KTTT. Como sabemos, el territorio kikapú es “soberano” y nadie puede entrar sin permiso, ni los oficiales del estado de Texas. En este caso, la tribu misma ha solicitado la vigilancia, sobre todo en casos de urgencia, porque es necesario señalar que en los últimos años aumentó la delincuencia en esta reservación.

Esta vigilancia doble (estatal y federal) significa mayor seguridad para esta unidad e incluso para el casino Lucky Eagle, sobre todo ahora que se escuchan muchos tiroteos de los narcotraficantes que pasan droga por el río hacia la reservación kikapú para, posteriormente, introducirla en territorio estadounidense, según comentarios de algunos kikapú. Se debe señalar que el periódico *Zócalo* registró un caso de dos jóvenes kikapú que fueron detenidos con seiscientos libras (272.15 kilogramos) de marihuana en Rosita Valley, Tex., que colinda con la reservación de la KTTT, el 3 de noviembre de 2005, y después trasladados a la ciudad Del Río, al Centro de Detención de Val Verde (según Garza, 2005).²⁰ El 19 de octubre 2006 fueron arrestados otros dos narcotraficantes, pero esta vez no eran kikapú, aunque sí empleados del casino Lucky Eagle: un policía federal con su esposa, quienes transportaban 47.2 kilogramos (104 libras) de marihuana por la Highway 57 (*Eagle Pass News-Guide*, 2006b). Estos incidentes de narcotráfico no son casos aislados si consideramos el aumento del tráfico de drogas en general, sobre todo de marihuana y cocaína en este cruce fronterizo de Piedras Negras / Eagle Pass. Por esta razón se reforzaron los controles para la detección de drogas y la seguridad fronteriza con un presupuesto de cien millones de dólares para los *sheriffs* de Eagle Pass en el año 2007 (*The News Gram*, 2007a).

¹⁸ Plática con el jefe de la guerra, George White Water, en *El Nacimiento*, 28 de julio de 2004.

¹⁹ Plática con una señora kikapú de Oklahoma, en *El Nacimiento*, 28 de julio de 2004 y 16 de julio de 2005.

²⁰ En cambio, el periódico *Eagle Pass Sunday News* sólo menciona el contrabando de 527 libras de marihuana (239 kilogramos) que fueron transportadas de México al otro lado del río Bravo hacia Rosita Valley, Tex. (*Eagle Pass Sunday News*, 2005).

También en la reservación de la KTTT aumentaron los controles de vigilancia, pero no sólo a raíz del narcotráfico, sino para detener a los inmigrantes que cruzan el río para llegar a la nación estadounidense, pasando por la reservación o la Pecan Farm.²¹ Muchas veces, ya sólo se ven los cadáveres de migrantes que flotan en el río.²²

Además, gracias a la vigilancia se pueden controlar mejor las peleas callejeras violentas entre los mismos kikapú, las cuales muchas veces son causadas por el alcoholismo y la drogadicción. El casino mismo representa mayores peligros con respecto al exceso de alcohol y la portación de armas, aunque no se escuchan mayores problemas en este centro de diversión, según los comentarios de los habitantes de Eagle Pass.

Datos generales del casino Lucky Eagle

El casino Lucky Eagle, la construcción más importante en esta reservación y fuente principal de los ingresos de la tribu kikapú sí permite el libre ingreso (véase nuevamente foto 3). Este casino representa un monopolio en los juegos de azar, porque es el único que hay en Texas (véase el capítulo 2).

Como ya se mencionó, en muchas partes de Estados Unidos, los casinos están prohibidos, también en Texas. Sólo se pueden instalar en las reservaciones indígenas, debido a su naturaleza extraterritorial. Como los texanos no poseen este derecho, se abrieron en forma ilegal salones de juegos en la ciudad de Eagle Pass, para competir con los kikapú. Según informantes de Eagle Pass, los propietarios de estos salones regalan bocadillos y una cierta cantidad de dinero a los jugadores para que lo inviertan en el juego. A pesar de estos donativos, mucha gente prefiere el casino Lucky Eagle, pues es una empresa legal. En el año 2009, estos salones de juego habían sido cerrados, debido a su estatus ilegal.

Permiso para la apertura del casino Lucky Eagle y su vigilancia

A pesar de las preferencias de los pueblos indígenas por este tipo de empresa, no es tan fácil abrir un casino indígena en territorio federal. Según el coordinador del Centro de Estudios Indígenas (Native American Studies) de la Universidad de Oklahoma, Jerry C. Bread (véase el capítulo 2), el gobierno federal exige que las tribus tengan el capital necesario para la apertura del casino, por lo cual en el año 2006, los kikapú contrataron a una compañía de Minnesota, el Southwest Casino, para que les financiara los gastos de instalación del casino Lucky Eagle —esta empresa maneja casas de juego en otras reservaciones indígenas—, y acordaron que “se encargaría de la operación y administración del lugar, que emplearía preferentemente kikapús por salarios muy superiores a los que ganaban en el campo.

²¹ Comentarios en la reservación de la KTTT, 2 de enero de 2007, y en la Pecan Farm, julio de 2006.

²² Comentarios en la reservación de la KTTT desde 2005 hasta 2007.

Las utilidades se dividirían a la mitad” (Cerde, 2002: 80). Al respecto, el *ex chairman* comentó que las ganancias del casino se dividirían en forma pareja. “Por cada dólar que gana la compañía de Minnesota, la tribu gana uno también”.²³

El capital prestado permitió a los kikapú abrir el casino Lucky Eagle, pero éste a la vez contrajo la obligación de pagar las deudas en un cierto tiempo con una participación del 32 por ciento de los kikapú y del 68 por ciento de la compañía.²⁴ Daniel Salazar afirmó que la inversión de la compañía de Minnesota para la construcción del casino kikapú llegó a un monto de cinco millones de dólares, lo que tenían que pagar los kikapú en cinco años.²⁵ Según el periódico *Eagle Pass News-Guide*, Isidro Garza hizo desde el principio un negocio con la Corporación de Ingeniería Dannenbaum (Dannenbaum Engineering Corporation) y con el Southwest Casino para instalar el casino Lucky Eagle y un hotel en la reservación de la KTTT (*Eagle Pass News-Guide*, 2005).

Además, para abrir un casino, es necesario mantener una buena relación con el gobierno federal. Así, según el periódico *San Antonio Express-News*, los kikapú cultivaron una buena relación con el congresista republicano Albert Bustamante a través del operador de bingo Eddie García. Por esto, la FBI investigó durante dos años a Bustamante para ver si había usado sus influencias políticas con la finalidad de conseguir una licencia para el juego de bingo en la reservación de los indios kikapú (*San Antonio Express-News*, 1991). Hasta ahora ha quedado abierta la pregunta de si en 1985 hubo contratos de bingo entre Bustamante y los kikapú. Lo cierto es que, en 1993, Bustamante fue acusado de soborno ilegal y de chantaje. Según sus demandantes, recibió como soborno 35000 dólares de su amigo Eddie García, por lo que fue condenado en 1997 a 42 meses en la prisión federal de Fort Bliss, en El Paso (Crouse, 1997). También Eddie García tuvo problemas en la Suprema Corte por su probable participación en la obtención de la licencia de bingo para la reservación de los kikapú de Texas, así como por la relación con varias organizaciones que operan los juegos de bingo (Driver, 1991).

El administrador de la reservación kikapú en Texas, Carlos Guerra, buscó convencer al gobierno federal de abrir un casino con un big-jackpot bingo; es decir, un bingo que manejara una gran cantidad de dinero con el objetivo de que la Kickapoo Traditional Tribe of Texas fuera autosuficiente y tuviera un desarrollo económico, pero a la vez culpaba a los estados por su oposición a los derechos soberanos de los indígenas americanos. Según comentó en 1988, ciento setenta tribus operaban los juegos del bingo y cincuenta y nueve tribus tenían casinos en dieciocho estados con un ingreso de cinco mil millones de dólares al año (*San Antonio Express-News*, 1993a).

Empero, a pesar de que el gobierno federal tiene el derecho de abrir un casino, las tribus no deben soslayar la opinión del estado. Por esto, los kikapú inten-

²³ Según el *ex chairman* del Concilio Tradicional de la reservación de la KTTT, Raúl Garza, 28 de diciembre de 1996.

²⁴ Plática con Antonio Suke en El Nacimiento, 5 de enero de 1997.

²⁵ Entrevista con Daniel Salazar en Eagle Pass, Tex., 9 de enero de 1997.

taron negociar los juegos del bingo primero con el estado y, después, cuando éste ya lo hubiera aceptado, pedir el permiso al gobierno federal para abrir un casino (*San Antonio Express-News*, 1993b). Así, después de esta disputa, en 1996, los kikapú lograron abrir el casino Lucky Eagle. En este punto cabe la cuestión de por qué era tan necesario el convenio con el estado, si el gobierno federal por sí solo tiene la autoridad para abrir un casino.

En el año 2006, para tener mayor seguridad en la reservación y en el casino, los kikapú contrataron a policías estatales con base en un convenio con el *sheriff* de Eagle Pass,²⁶ aparte de los guardias federales de seguridad que ya tenían. En el año 2003, el casino Lucky Eagle contaba con más de diez policías federales, de los cuales casi la mitad eran kikapú. Éstos impiden el acceso a jóvenes menores de veintiún años y a personas con cámaras y armas. En el nuevo casino se siente menos presión de la seguridad, aunque existen ciertos controles por parte del personal de vigilancia.

Con respecto al casino, en Eagle Pass, se opina que “aquí, todo es tranquilo. La gente se duerme temprano y el casino está muy bien controlado por los *securities*. No es como en Nuevo Laredo. Eagle Pass todavía es un lugar tranquilo, aun cuando se ha incrementado el narcotráfico en esta zona”.²⁷

Proyecto de un nuevo casino y de un conjunto de hoteles

Dado el buen funcionamiento del casino, se ha planeado construir otro en el futuro así como un conjunto de tres hoteles con albercas y un campo de golf (véase foto 23). Según John MacCormack, en el plan del casino se encuentra también un hotel con ciento cincuenta cuartos. Con esta ampliación se espera más del doble de ingresos que en el casino anterior (MacCormack, 2004a). Si bien, la contadora había pronosticado que a finales del año 2006 el casino actual estaría libre de deudas,²⁸ la tribu tiene que pagar todavía lo que resta del terreno de Spofford, según informantes kikapú. Así, el endeudamiento del Concilio anterior retrasó por varios años la construcción de este nuevo casino: en el año 2000 apenas existía el proyecto, en octubre de 2004 se abrió este casino, pero todavía no se vislumbra el casino-hotel. Además, como ya se planteó se ha proyectado establecer una tienda y una gasolinera en la reservación de la KTTT, así como en la tierra federal de los kikapú de Oklahoma y Kansas²⁹ porque, según el jefe espiritual de la tribu, el futuro de los indígenas está en las empresas. Él piensa también que los grupos étnicos en México también deberían tener casinos para no depender del Estado y necesitar salir a trabajar. Entonces, el gobierno los respetaría, igual que a los kikapú.³⁰

²⁶ Según la información de guardias de seguridad e informantes kikapú, del 31 de julio al 7 de agosto de 2003.

²⁷ Plática con diferentes personas de Eagle Pass, agosto de 2003.

²⁸ Entrevista personal con la contadora Silvia López Ánico, 27 de julio de 2006.

²⁹ En el año 2006, Cuquina Rodríguez mencionó también una posible construcción de hoteles en el terreno que colinda con la Indian Highway, así como de restaurantes, gasolineras, tiendas y lavanderías.

³⁰ Según el jefe espiritual Chacoca Ánico, México, D.F., 3 de diciembre de 2007.

Equipamiento del casino

Los casinos de las distintas tribus norteamericanas son de variado tamaño y cuentan con un equipamiento diferente, según el poder económico de cada tribu y la clase de juegos que posean (véase el capítulo 2). Así, la edificación de los casinos refleja la riqueza de cada tribu (véase nuevamente foto 3), su poder económico y sus posibles conflictos en el interior de la tribu debido al endeudamiento de las empresas de los juegos de azar o la desigualdad socioeconómica en la reservación. Empero, este reflejo de la riqueza de una tribu es un factor relativo si se considera que las máquinas de video, muchas veces, son propiedad de las compañías, por lo cual las tribus tienen que rentarlas.

El casino antiguo de la tribu kikapú tenía aproximadamente 22 500 pies cuadrados* de espacio para jugar, la mitad de lo que tiene el nuevo casino que se abrió en octubre de 2004 con 110 000 pies cuadrados y 45 000 pies cuadrados destinados para jugar. Por lo tanto, el casino tendrá lugar para albergar entre 25 000 y 30 000 personas, el doble del aforo del casino anterior (MacCormack, 2004a: 1B).

En los primeros años del casino Lucky Eagle, éste estaba equipado con aproximadamente entre ciento ochenta y doscientas máquinas de video (véase Mager, 2008b: 193), y en agosto del año 2003, contaba con casi trescientas; en julio del año 2004, todavía en el casino antiguo, se registraron más de trescientas cincuenta máquinas, algunas con juegos de video-póquer, bingo, lotería, entre otros; ahí se podía ganar hasta sesenta mil dólares, dependiendo de la inversión respectiva —en las máquinas de bingo y de lotería, la inversión es de uno a veinticinco centavos de dólar y de uno a cinco dólares—. Sólo hay unas pocas máquinas de póquer porque requieren más conocimiento de este juego. Donde se ve a más gente es en las máquinas de menor riesgo, lo que refleja la situación socioeconómica de la gente fronteriza, sobre todo de Eagle Pass, debido a la falta de empleos.

A partir de octubre de 2004, el nuevo casino contaba con mil cien máquinas de video, según John MacCormack, pero la cantidad de estas máquinas es de entre mil, según el *chairman* Juan Garza y 1146 (“Indian Gaming...”, s.f.). Finalmente, en el invierno de 2006, el casino estaba equipado con más de mil trescientas veinticinco máquinas de video, incluidas las máquinas en la casa de bingo.³¹ Este logro fue posible porque Multimedia Games, Inc., de Austin, subsidia las máquinas de video (Mega Bingo) y participa con una ganancia neta de entre el 30 y el 35 por ciento por máquina. Es decir, las tribus nunca serán dueñas de estas máquinas. La Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission, NIGC) considera este trato incorrecto e ilegal, por lo cual la NIGC propone que Multimedia Games sólo tenga una participación del 10 por ciento (*Eagle Pass News-Guide*, 2004).

Con respecto al bingo, desde 1996 hasta el año 2007, los lugares donde se juega pasaron de cuatrocientos a setecientos y las mesas de este juego (High Stakes Bingo) casi se duplicaron. Hasta octubre de 2004, el casino contaba con mesas

* 1 pie cuadrado equivale a 929 cm² (n. de la ed.).

³¹ Según la información de empleados del casino Lucky Eagle, diciembre de 2006.

para cuatrocientas personas.³² Cuando en octubre de 2004 se abrió el nuevo casino, el bingó se trasladó al casino viejo y en éste casi se duplicaron los lugares, según señala Scott, el director del marketing (MacCormack, 2004a: 1B). Esta casa de bingó se encuentra a trescientos metros del casino nuevo y cuenta con un transporte de carros.

En el nuevo casino, las mesas del kickapoo 21 o del blackjack aumentaron de ocho a diez, pero no los jugadores. En el casino anterior, casi siempre se llenaban tres mesas o, incluso, hasta seis durante los fines de semana; en cambio en el nuevo, sólo se veía a unas tres o cuatro personas, tal vez por el cambio, del kickapoo 21 al no-bust blackjack.³³ En noviembre de 2006, quitaron este juego del casino, porque la NIGC lo prohibió por ser de clase III (en el Lucky Eagle sólo se permite la II).³⁴

Espectáculos

Para atraer a la clientela al casino se organizan espectáculos. Esta atracción turística cambia también la mentalidad indígena, debido a la familiarización con la ideología estadounidense. Así, se ofrecen diferentes espectáculos, desde conciertos hasta funciones de box, a los que en general acuden muchos visitantes. Así, para el 10 de marzo 2007, estaba anunciada una presentación del grupo musical TMA en el casino Lucky Eagle en Eagle Pass (Burr, 2006). Además, se organizan sorteos de automóviles; de hecho, el 20 de julio de 2006, en el primer sorteo, se entregaron cinco camionetas a los ganadores (*The News Gram*, 2006g) y en el mes de marzo de 2008, estaban expuestos otros dos vehículos, una camioneta y un automóvil de los años cuarenta para la rifa.³⁵

En cuanto a las celebraciones kikapú, destaca la elección de Miss Kickapoo 2006, en cuyo concurso participaron quince jóvenes mujeres, entre quienes eligieron a Elida Jiménez de quince años de edad, como Miss Kickapoo 2006. Ella fue coronada por Wendy González, Miss Kickapoo 2005. En ese mismo acto, Yazmin de la Cruz, de once años, y Duquesa Ashlee Leandro, de cinco años, ganaron el premio de princesas kikapú (*The News Gram*, 2006i). Parece que a los kikapú les gustan mucho estos festivales que, en verdad, son una copia del mundo blanco; también muestran por otro lado el orgullo de identificarse como kikapú, aunque en forma comercial. Mediante la organización de estos eventos se atrae a la gente al casino y

³² Observación en el casino Lucky Eagle; comentarios de empleados del casino con respecto a la instalación del casino Lucky Eagle, de 1996 hasta 2007.

³³ En el nuevo casino, este juego dejó de llamarse kickapoo 21 y pasó a denominarse no-bust-blackjack-21, porque en la clase II de los juegos de azar, está prohibido el blackjack (véase cap. 2). En el no-bust blackjack se juega también con jocker. Cuando uno tiene el jocker gana, pero cuando la banca lo tiene, es ella quien gana, y después del número 21 no se puede ganar, sólo empatar o perder, según la explicación de los supervisores del casino.

³⁴ Según los comentarios de empleados del casino Lucky Eagle, diciembre de 2006 y enero de 2007.

³⁵ La autora observó la exposición de automóviles, previstos para la rifa en el mes de marzo de 2008.

se aumentan las ganancias; además, se transforma el pensamiento kikapú, es decir, lo que era previsto para los otros cambia la cosmovisión propia.

Atracción culinaria

El casino es también una atracción culinaria para la población de Eagle Pass, porque se consigue comida a precios bajos. Desde su origen, el casino cuenta con una cafetería donde se venden bebidas y comida, como hot dogs, sándwiches, hamburguesas y pollo con papas fritas, cuyo costo era de entre dos y cinco dólares en promedio. A partir del año 2003, se empezó a ofrecer comida mexicana a precios económicos (comida entre tres y seis dólares, y refrescos a un dólar). Empero, este tipo de alimentos aumentan tanto los niveles de azúcar en la sangre como el colesterol, y los problemas cardiacos, por lo cual se registraba un alto grado de diabetes en la tribu y problemas cardiovasculares, así como obesidad y cáncer.³⁶

El nuevo casino tiene un restaurante con buffet, el Río Grande Buffet, dos bares (Cazadores Bar y Winners Sports Bar) y el Riverband Café. Entre 2004 y 2005, aparte de la comida rápida, se instauró el buffet a cinco dólares por persona, el cual en 2009 subió a ocho dólares; éste incluye bebida, jugos o refrescos con la comida. Este buffet es muy nutritivo, porque contiene frutas, verduras, carnes magras, aves, pescado y mariscos. Por lo tanto, la gente también visita el casino por los precios bajos y la calidad de la comida, mientras juega un poco o empieza a encontrar el gusto en el juego. Además, la clientela aprecia los refrescos y el café gratis. Con esta medida, el casino Lucky Eagle puede competir con los otros casinos de las tribus en Oklahoma y Kansas.

Afluencia al casino y su horario

El progreso económico de una tribu no sólo se refleja en cómo son las instalaciones del casino, sino también en su afluencia. En general se puede constatar que la mayor cantidad de visitantes llega los fines de semana, sobre todo los viernes y sábados, y disminuye a partir de los lunes. Mucha gente viene de Texas, pero también del norte de México para divertirse un rato en las máquinas de video o jugar póquer; en especial, los hombres prefieren este juego de mesa. La mayoría es gente de la tercera edad o de edad media que busca contacto con otras personas o, simplemente, quiere sumergirse en la atmósfera del casino y quizás olvidar sus problemas, porque en realidad no hay mucha comunicación entre las diferentes personas. Una señora de Eagle Pass confesó con respecto al nuevo casino: “Allí

³⁶ Según el comentario del jefe espiritual de la tribu kikapú, Chacoca Ánico: “todavía en los años cincuenta, los kikapú se alimentaron en forma natural. Ahora, la comida enlatada les hace mucho daño; por eso, gente joven aparenta mayor edad”, en el coloquio organizado por la CDI, 3 de diciembre de 2007.

no juega uno por ganar, sino por olvidarse de sus problemas”.³⁷ Por lo tanto, la visita al casino tiene un efecto similar al de una droga, pues permite a la gente escaparse de la realidad, cuando menos, por un rato.

Yo pude constatar durante mis estancias espaciadas a lo largo de varios años, que el antiguo casino Lucky Eagle se llenaba de multitudes los fines de semana, sobre todo los sábados. En el salón grande, donde había mesas de bingo, máquinas de video y mesas de kickapoo 21, no se sentía el aire acondicionado por la multitud de personas. En este mismo salón se encontraba también la cafetería Lucky Eagle, donde se podía fumar, excepto en la sala de póquer. A continuación detallamos algunos aspectos sobre la afluencia al casino Lucky Eagle.

El sábado 2 de agosto de 2003, después de las 7:00 de la noche, el casino se llenó hasta su máxima capacidad, con alrededor de novecientas personas; el aire era casi irrespirable por el humo de cigarro y el calor intenso; y el domingo, 3 de abril de 2004, a la misma hora se dio una situación semejante. El casino estaba bastante lleno, en un 80 y un 90 por ciento, y en las máquinas de video sólo se registraban algunos asientos libres.

En esas fechas, las mesas del bingo estaban ocupadas por completo, aproximadamente con cuatrocientas personas. Eran clientes de diferentes edades, casi todos de edad mediana y la tercera edad, quienes jugaban y comían a la vez. La gente se quedó las tres horas enteras en el juego, de las 7:00 a las 10:00 de la noche, con bolsas grandes llenas de papeles y restos de la comida en el suelo. Sobre todo, las mujeres prefieren este juego, porque “no se pierde tanto”, como me dijeron varias, “y se puede ganar mucho”.

Cuando uno juega, hay que poner mucha atención, porque el ritmo de los anuncios de los números es muy rápido. Se pronuncia el número por micrófono que aparece en las pantallas en la pared, frente a las mesas. Con el tiempo, uno se convierte en una máquina: sólo se ve la pantalla y tacha los números. No se puede hablar con nadie, porque todos están “trabajando” como hormigas.

Para el juego kickapoo 21 había ocho mesas con seis sillas cada una. Aquí se juega contra el *dealer* (persona que reparte las cartas o “la banca”). La cantidad mínima con la que se entraba eran veinte dólares. Pero casi siempre se jugaba con cien dólares. En cambio, las mujeres invertían menos dinero en este juego, por ejemplo entre veinte y cincuenta dólares. En general, la gente perdía más de lo que ganaba.

En las mesas del póquer reinaba una atmósfera muy familiar y personal, no como en las mesas de bingo. Parecía que las pocas personas en las cuatro mesas (ocho lugares en cada una) se conocían; casi todos eran de Texas y jugaban con grandes cantidades de dinero.

En cambio, los lunes, martes y jueves de agosto de 2003 fueron días de menor afluencia y apenas el jueves en la tarde empezó a llenarse de nuevo (Mager, 2008a: 348-350).

³⁷ Plática con una mexicana de Monclova en el casino Lucky Eagle, 4 de enero de 1998.

A partir de octubre de 2004, cuando el nuevo casino presentó mayor atracción, sobre todo porque ofrecía buffet, el restaurante se llenó por completo durante el mediodía. Muchas personas jugaban en las máquinas de video y en el bingo. En este juego el número de asientos se duplicó. Además, se hicieron torneos de póquer, que atraen a mucha gente. Así, los sábados y los domingos casi estaban ocupadas las ocho mesas de póquer; en el mes de diciembre de 2006 y en enero de 2007, esto se mantuvo incluso hasta las 23 horas. La clientela de este juego de mesa casi se triplicó, de treinta jugadores que asistían al casino anterior se pasó a ochenta personas en el nuevo. Este aumento se puede relacionar también con la organización de torneos, en particular el *Texas Hold'em* (*Texas Hold'em Tournament Schedule* 2006-2007). El domingo, incluso, uno puede jugar sin límite de apuesta, por lo cual se llama *Sunday Spectacular No Limit*. También los lunes y martes había torneos, aunque con una apuesta más baja por participación.

En cuanto al juego del no-bust blackjack, el número de los participantes disminuyó de manera notable, difícilmente se llenaban dos mesas. Muchas veces, sólo se veía a dos o tres personas en una mesa y a veces nada más a una con el *dealer*; en 2006, como se mencionó, la NIGC prohibió el no-bust blackjack por ser un juego de clase III (véase el capítulo 7).

En general, se notaba un incremento en los visitantes a las máquinas de video en fines de semana, sobre todo por la gran cantidad de máquinas (más de mil). Hacia diciembre de 2006, el casino había sido remodelado y equipado con nuevas máquinas. Por lo tanto, los visitantes aumentaron en el mes de diciembre de 2006 y en enero de 2007, en comparación con el mes de julio, cuando se efectuaron los trabajos de remodelación. Especialmente el casino se llenó al máximo los viernes y sábados por las tardes. Ya el jueves se notaba el aumento de los visitantes, pero el domingo empezaban a bajar nuevamente. Como los lunes y martes son los días de menor afluencia, no hay transporte gratis al casino; todavía el miércoles es un día tranquilo. En las tardes, el casino empieza a llenarse, en especial en las máquinas de *nickels* (1 *nickel* equivale a cinco centavos de dólar), porque la gente de menos recursos prefiere no arriesgarse tanto.

A este casino acude gente de diversas ciudades de Texas y de México, sobre todo de Coahuila y de Tamaulipas. Una de las razones de ello es la diversión que implica el juego, así como la tensión y el encuentro con otras personas en un ambiente anónimo. Otras razones podrían ser los premios que se pueden obtener. Sobre el lavado de dinero no hay datos exactos.

El horario del casino refleja la afluencia. Con el aumento de los visitantes fue necesario cambiar el horario. A partir del año 1996, el casino abrió de miércoles a domingo, de 1 p.m. a 4 a.m. (véase Mager, 2008b: 193)³⁸ y, a partir del año 2002, todos los días las 24 horas.

Las sesiones de bingo se llevaban a cabo de lunes a viernes, a partir de las 7:30 p.m., incluso en sábado y domingo (a partir de la 1:00 p.m. hasta la madrugada

³⁸ Véase folleto del casino Lucky Eagle: horario de los juegos de azar en el mes de enero de 1997.

del otro día). En el *Super Saturday*, se podían ganar hasta diez mil dólares en el juego de bingo, según el folleto del casino. A este juego acude mucha gente de bajos recursos, sobre todo mujeres de edad avanzada, con la esperanza de ganar el gran premio, mientras gastan el poco dinero que tienen.

En agosto de 2003, los torneos de póquer, como el *Texas Hold'em* (sin límite), se llevaron a cabo los domingos y lunes, y los jueves los *7 Card Stud* (torneo con límite). A partir de octubre de 2005, dichos torneos se alargaron desde el sábado hasta el martes con un costo de entre ocho y ciento diez dólares de inversión. El mayor premio de los once ganadores (sesenta y cuatro jugadores en total) fue de once mil doscientos dólares el sábado 9 de julio de 2005 y de mil dólares el premio más bajo. El póquer normal se puede jugar todos los días; incluso los fines de semana hasta las cuatro de la madrugada. Entre semana es más tranquilo y en las tardes apenas se reúnen algunos jugadores.

En el nuevo casino, las máquinas de video y las mesas de kickapoo 21 o el no-bust blackjack estaban disponibles todo el día,³⁹ aunque en las tardes y noches se juntaba más gente.

Cabe mencionar que la apertura del casino las 24 horas aumenta los ingresos y el empleo. Enseguida, se mostrará cómo se desarrolló el asunto del empleo durante un tiempo, es decir, desde el inicio del casino hasta el año 2007.

Empleo y prestaciones

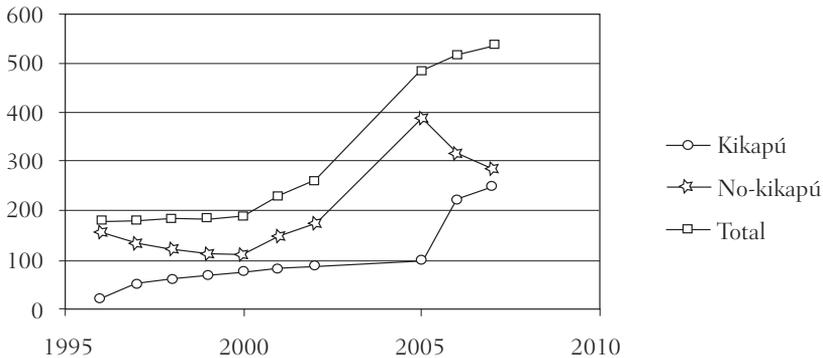
El poder económico de la tribu se refleja también en el incremento del empleo en esta empresa. Como se mencionó en el libro *Lucha y resistencia de la tribu kikapú* (Mager, 2008b: 195-196), en el año de 1996 se registraron ciento ochenta empleados, de los cuales sólo veinticinco eran kikapú, lo que corresponde al 13.89 por ciento del total, el resto eran estadounidenses, hispanos y chinos, entre otros; en cambio en 1997, el número de los empleados kikapú se duplicó a cincuenta (un 27.78 por ciento), mientras la cantidad de los empleados en general quedó estable. En el año 2000, los empleados kikapú alcanzaron un número de setenta y siete (un 40.53 por ciento) y en el año 2002 una cantidad de ochenta y nueve (un 33.46 por ciento), mientras el número total de empleados sólo subió de ciento noventa a doscientos treinta y tres, cincuenta y tres más que al inicio de esta actividad empresarial.⁴⁰ Pero a partir de 2005, se notó un gran cambio en el empleo en general; el *chairman* Juan Garza reportó cuatrocientos noventa empleados, de los cuales cien eran kikapú. El año 2006 registró un aumento en el número total de empleados hasta quinientos veinte, la contadora Silvia López indicó que se encontraban laborando en el

³⁹ La NIGC suspendió el kickapoo 21 o el no-bust blackjack, el mes de noviembre de 2006 por ser un juego de clase III.

⁴⁰ Entrevista con el empleado Rolando Benavides de la administración del Kickapoo Lucky Eagle Casino, 5 de enero de 1998, y con el *ex chairman* Raúl Garza en El Nacimiento, 21 de abril de 2000, julio de 2001 y de 2002 por vía telefónica.

casino un número aproximado de doscientos veinticinco empleados kikapú (un 43.27 por ciento del total). Incluso en 2007, se registraron doscientos cincuenta empleados kikapú (un 46.30 por ciento), en comparación con los doscientos noventa empleados de otros orígenes y un total de quinientos cuarenta empleados en el casino Lucky Eagle. Esto quiere decir que la mayor parte de los que trabajan en el casino son kikapú.

GRÁFICA 1
EMPLEADOS EN EL KICKAPOO LUCKY EAGLE CASINO



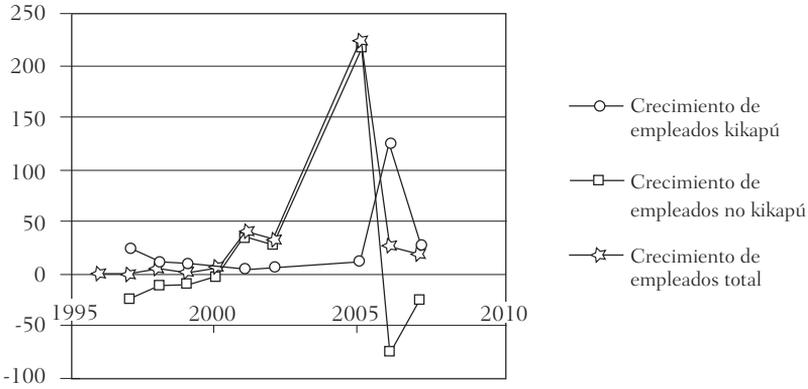
FUENTE: elaborada con datos proporcionados por Raúl Garza, Juan Garza, Rolando Benavides y Silvia López. Trabajo digital: Jesús Manuel Mager Hois.

Se observa con mucha claridad un aumento permanente de los empleados kikapú en el casino Lucky Eagle, lo cual muestra el anhelo de los kikapú de trabajar en esta empresa. Sobre todo, a partir del año 2006 aumentaron en forma significativa, debido a la construcción del nuevo casino (2004) y al crecimiento de la clientela, por lo cual se necesitaban más empleados que trabajaran en tres turnos. Así, en 2007, la cantidad de los empleados kikapú y los de otros orígenes nacionales era casi igual. En el aspecto socioeconómico es de suma importancia que la cantidad de los empleados kikapú aumentara para evitar el desempleo y la drogadicción en la tribu. El incremento del personal de otro origen, por su parte, refleja el factor positivo que representa el casino en el mercado laboral de Eagle Pass y de todo el estado, fenómeno que muestra el mejoramiento de la infraestructura en esta localidad.

En la gráfica se observa a partir de 1996 hasta 2004 un ritmo de crecimiento constante de empleados en el casino. Empero, a partir de 2004 y 2005, se registra un incremento abrupto en los empleados kikapú y en los de otros orígenes, debido a la construcción del nuevo casino. En los años posteriores, es decir, hasta 2007, el aumento de los empleados se equilibró de nuevo. No obstante, se nota una ligera disminución de los de otros orígenes en comparación con los kikapú.

El casino Lucky Eagle no sólo resuelve el desempleo en la tribu kikapú, sino también en la región de Eagle Pass, Texas.

GRÁFICA 2
CRECIMIENTO DEL NÚMERO DE EMPLEADOS DEL CASINO LUCKY EAGLE



FUENTE: elaborada con los datos mencionados en la gráfica anterior. Trabajo digital: Jesús Manuel Mager Hois.

En 2002, se registraba un promedio de desempleo del 25.2 por ciento de la población activa en esta localidad; en los años siguientes, el desempleo en Eagle Pass bajó drásticamente: así, en el año 2008, sólo había un promedio de desempleo del 10.9 por ciento —menos de la mitad que en el año 2002 (véase Texas Workforce Commission, 2003)—.⁴¹ Por lo tanto, el casino Lucky Eagle representa una fuente de trabajo muy importante para esta localidad.

Los nuevos empleos, creados por el casino Lucky Eagle, prometían a la población de Eagle Pass, así como a los propios kikapú un buen trabajo. Ahora queda la pregunta de si estas nuevas oportunidades laborales cumplieron lo esperado con respecto a los salarios y prestaciones o si no se diferencian de los empleos en esta región. Alfredo Jiménez, agente de la Agencia de Seguros Internacional (International Insurance Agency), dio a conocer algunos datos sobre el salario de los empleados kikapú en el año 2003. Según él, el sueldo de los empleados en el casino Lucky Eagle está entre seis y siete dólares o más, por hora, según el puesto, lo cual significa que el salario es un poco más alto que el salario mínimo (5.50 dólares por hora) en aquel año. Según comentó un habitante de Eagle Pass, cuya mujer trabajaba en el casino, el salario más bajo en el año 1998 era de 6.5 dólares por hora. Pero estos datos son muy relativos, debido al cambio del salario mínimo en Estados Unidos. Además, no se consigue una información exacta, porque son datos confidenciales. Un ex jornalero kikapú y luego supervisor en el casino Lucky Eagle, quien “da mantenimiento a las máquinas tragamonedas, gana ochenta dólares diarios (en

⁴¹ Esta diferencia en los datos de desempleo durante los años 2002 y 2008 en Eagle Pass, Tex. se puede explicar por el empleo en el nuevo Kickapoo Lucky Eagle Casino que se abrió en el año 2004 en el Condado de Maverick.

la pizca, menos de treinta, cuando había trabajo), además de gozar de vacaciones pagadas y seguro médico, prestaciones que antes no conocía” (Cerde, 2002: 80). En este caso se puede observar, cómo se forman las clases sociales mediante el empleo en el casino, lo que generó conflictos en la tribu.

La mayoría de los kikapú se convirtieron en empleados de esta empresa y gozaron de una semana de vacaciones en todo el año (1998). En la actualidad, cuentan con dos semanas que muchas veces guardan y las solicitan cuando alguien de su familia se enferma. Con respecto a la ausencia en el trabajo, el *chairman* de la KTTT aclaró que “los kikapú tienen toda la libertad para faltar al trabajo para poder asistir a las fiestas en El Nacimiento. Así, el casino no va a acabar con la tradición, porque siempre se van para allá”.⁴² Pero estos días que faltan a su trabajo se descuentan de su sueldo o, en otras palabras, les pagan sólo los días que trabajan, según la contadora del casino.

Para que el empleo en el casino Lucky Eagle sea un trabajo aceptable, es indispensable que los contratos laborales cuenten con un sistema de seguros. En el año 2006, la contadora del casino habló de un seguro en caso de accidente en el casino,⁴³ que hoy en día incluye también el seguro en caso de enfermedad y para la jubilación, según comentarios kikapú. De esta manera, el empleo en el casino Lucky Eagle es uno de los más lucrativos para la gente de Eagle Pass, sobre todo cuando falta la oferta en este sector empresarial. Por esta razón, es de suma importancia que funcione bien esta industria de los juegos de azar.

Propaganda para el casino y servicios turísticos

Para atraer más clientela al casino, los encargados de esta empresa difunden propaganda en gran parte del estado de Texas. Distribuyen los folletos publicitarios en los diferentes hoteles desde Eagle Pass hasta San Antonio. Este material es elaborado y financiado por la Cámara de Comercio en Eagle Pass. En este medio, se anuncia también el servicio de celebraciones de cumpleaños en el casino, se ofrece una atmósfera especial con un “Electronic Piano Bar” y otros tipos de eventos.

Además de los folletos, el casino se anuncia en periódicos locales y en algunos comerciales de la televisión, igual que los salones de juego de Eagle Pass, por ejemplo el Good Luck. En octubre de 2007, “el Departamento de Seguridad Pública y el Departamento del Sheriff del Condado de Dimmit cerraron varios negocios donde operaban maquinitas de juego” (*The News Gram*, 2007b). En el año 2006, pasó lo mismo a varios salones de juego en la ciudad Del Río en el Condado de Val Verde porque arrestaron a los dueños de estos negocios; en 2007, los clausu-

⁴² Existe cierta libertad para faltar al trabajo en el casino Lucky Eagle, si los kikapú desean participar en las ceremonias en El Nacimiento; así, en marzo de 2008, un empleado chicasaw/kikapú del casino Lucky Eagle faltó dos semanas para participar en la construcción de la casa de verano.

⁴³ Plática con la empleada de la administración de la KTTT, Gaby Villarreal, y con la contadora Silvia López Ánico, en la administración del Kickapoo Lucky Eagle Casino, 27 de julio de 2006.

raron en Eagle Pass en el Condado de Maverick, según informó el periódico *The News Gram*.

Para garantizar toda la comodidad a la clientela y dar una buena impresión de que se trata de un casino moderno de estilo internacional, esta empresa cuenta con servicios turísticos, como, por ejemplo, autobuses para recoger a los visitantes de diferentes hoteles estadounidenses. Según el gerente de la Agencia de Seguros Internacional, los autobuses recogen a los clientes en San Antonio, Houston, El Valle, Del Río, Brownsville, Laredo, McAllen, Dallas, Corpus Christi y otros lugares de Texas. Estos camiones trasladan a las personas desde los hoteles en Estados Unidos hasta el casino, porque existe un convenio entre ambos para obtener mayores ganancias. Para distancias más cortas, en 2006, el casino compró camionetas, con las cuales transportan a las personas de la ciudad Del Río y de Crystal al casino Lucky Eagle. Recogen a los clientes en los hoteles de Eagle Pass o incluso en casas particulares y los llevan de manera gratuita al casino. Además, durante una temporada, varios hoteles de Eagle Pass tuvieron un convenio con el Lucky Eagle Casino para bajar los precios de hospedaje. Cabe señalar que hasta antes de noviembre de 2006 no había un servicio regular desde Eagle Pass al casino. Las personas que no tenían vehículo tenían que tomar un taxi a altos costos —un pasaje sencillo costaba entre veinticinco y treinta dólares—. Muchos visitantes del casino no tienen ese problema, pues llegan en su automóvil. Además, la nueva carretera, construida en 2009, facilita el acceso al Lucky Eagle, porque va en forma directa desde la Indian Highway al casino.

Si los miembros de la tribu kikapú de Oklahoma viajan a Texas, el hospedaje en un hotel y el transporte en las camionetas son gratis, y viceversa, cuando los kikapú de Texas van a Oklahoma, la tribu kikapú de Oklahoma mediante los ingresos de su casino les paga el costo del hotel. De esta manera, los kikapú tienen más facilidad de moverse de un lado al otro sin gastar dinero. Por consiguiente, muchas veces no se quedan en las casas de sus parientes para no molestarlos, ya que se acostumbraron a un estilo más individualista, igual que muchos estadounidenses.⁴⁴

Administración del casino Lucky Eagle

Como se puede observar, el casino es el punto clave de la KTTT, tanto en su aspecto económico como político. Por esta razón, resulta de suma importancia quién administra esta empresa.

Los datos siguientes son del año 2003, cuando entró en vigor el nuevo Concilio. Como sabemos, en la tribu kikapú de Texas no existe un Comité de Negocios (Business Committee) como en Oklahoma, sino que toda la responsabilidad del negocio recae sobre el *chairman* (véase *Constitution of the Kickapoo Traditional Tribe of Texas*, 1996, art. 4, sec. 1) y el gerente del casino, quien es el encargado de

⁴⁴ Información obtenida mediante una plática con diferentes miembros de la tribu kikapú de Texas en Kickapoo Village, durante el mes de julio de 2006.

manejar este negocio. Según Juan Garza, “el *chairman* no es el jefe del casino, sólo el responsable. El gerente del casino informa al Concilio de la tribu sobre los negocios y sobre asuntos más importantes es el Concilio quien decide. El gerente del casino es como un gabinete subordinado al poder del Concilio”. Entonces, en la KTTT, la dirección de la tribu y la responsabilidad del negocio se encuentran en las mismas manos, aunque se dispone de un gerente del casino que maneja los negocios. A pesar de que el *chairman* es responsable del Lucky Eagle, aquél no necesita saber mucho de los juegos. Lo importante es preocuparse por el estado del negocio de esta empresa y su situación legal.

El casino, además del gerente, cuenta con una tesorera, quien administra los ingresos; una *chairperson*, presidenta de la Comisión Tribal de Juego (Tribal Gaming Commission) (véase el capítulo 2) y una contadora. Desde 2003 hasta 2009, el gerente del Kickapoo Lucky Eagle Casino era Juan R. González, hijo del presidente comisariado ejidal Juan B. González; la tesorera y *chairperson* era Rachel Romo y la contadora Silvia López Ánico, quien detectó irregularidades monetarias en el Concilio anterior.

Hoy en día, el casino determina la vida de los kikapú en la reservación de la KTTT. Para muchos kikapú, su vida empezó a mejorar desde el punto de vista económico gracias al trabajo en esta empresa. Pero este logro material no lo obtenían todos los integrantes de la tribu, sino que muchos estaban excluidos de este empleo, a causa del surgimiento de facciones políticas en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Conflictos de poder por el casino Lucky Eagle

Como ya se mencionó, el casino generó un gran crecimiento económico para la tribu kikapú de Texas. Pero, al mismo tiempo, la dividió porque se originaron conflictos internos. Ha sido un proceso de pugnas que disgregó a familias enteras y creó facciones políticas.

El origen de esta división se encuentra en el acceso y la distribución de los ingresos del casino. Stephen Cornell diferencia entre los que disponen de estos recursos —los “realistas”— y los que no los tienen —los “radicales”—. Los “realistas” son las personas que persiguen una política de conveniencia, en cambio, los “radicales” son los que rechazan esta política y se rebelan en contra de la misma (Cornell, 1988: 182). En realidad, se trata de una lucha de clases, entre los que poseen los medios de producción o el capital y los que no disponen de estos recursos, es decir, entre empresarios y los asalariados.

Empero, la respuesta de los asalariados no se presenta sólo como rebelión, sino que puede ser de diferente índole, por ejemplo, en forma de resignación, resistencia pasiva (cultural) o activa. Así, los tradicionalistas no interfieren en estas luchas de poder, al contrario, se alejan del mundo capitalista, o, con el tiempo, se alinean con los que están en el poder o los progresistas. En cambio, los “radicales” buscan un cambio de poder, lo que sucede por medio de las facciones políticas (véase el ca-

pítulo 1). Empero, en el fondo siempre existe un cierto descontento con respecto a la sociedad en que se vive, según Barrington Moore (1962: 9). Este fenómeno se puede observar a nivel personal, así como a nivel social, manifestándose en movimientos sociales o rebeliones, debido a una falla social de las instituciones que decepcionan las expectativas humanas (Moore, 1962: 9-10). Pero, por otra parte, se encuentra inmerso en el sistema social mismo.

Causas del conflicto de poder

Al buscar las causas del conflicto, nos enfrentamos con el anhelo de poder, es decir, el egoísmo de una sociedad capitalista basada en la avidez por las ganancias económicas que no se destinan a un grupo entero, sino únicamente un individuo. Esta individualización genera una división entre los diferentes miembros de un grupo y no su unión. Este modo se refleja también en la entrada de la KITT al sistema capitalista mediante el casino Lucky Eagle. Para entender este cambio, es preciso conocer el desarrollo económico de la tribu.

A mediados de los años noventa del siglo XX, se notaba una declinación significativa de la migración de los jornaleros kikapú, debido al empleo de maquinaria en los campos de cultivo. Por lo tanto, en el año 2000, sólo unas cuatro familias kikapú —contando también a los mestizos—, tuvieron empleo en los campos de cultivo de Estados Unidos (véase Mager, 2008b: 150).⁴⁵

Cuando se abrió el casino Lucky Eagle, en agosto de 1996, debido al esfuerzo del *ex chairman* Raúl Garza (véase foto 24), muchos jornaleros kikapú encontraron trabajo en esta empresa; pero los encargados del casino no aceptaron a todos: rechazaron sobre todo a los kikapú de Oklahoma.⁴⁶ Este fenómeno nos muestra la desigualdad en el acceso al trabajo en el casino. Los que lograron obtenerlo pudieron dar seguridad económica a sus familias y disfrutar de comodidades.

Según un *ex* jornalero kikapú, el empleo en el casino es mucho más seguro y menos pesado que la labor en el campo. Él es un ejemplo de un kikapú que ascendió en la escala social. Primero empezó como ayudante en las máquinas de video y posteriormente quedó a cargo del arreglo y la supervisión de las máquinas, así como de las compras de éstas.⁴⁷ Entonces, quien estaba a favor del *ex chairman* Raúl Garza, conseguía buenos puestos y quien estaba en contra tenía que salir. Así empezó la dictadura tribal, según el comentario de algunos miembros de la tribu. Otros reconocen el valor personal del *ex chairman* al analizar el origen de su comportamiento.

⁴⁵ Según el coordinador de servicios familiares del Consejo de Migrantes de Texas (Texas Migrant Council) en Kickapoo Village, 19 de abril de 2000, y el *ex chairman* del Concilio Tradicional Raúl Garza en El Nacimiento, 21 de abril de 2000.

⁴⁶ Según Raúl Garza, los kikapú de Oklahoma y de Kansas no tienen derecho a vivir en la reservación de la KITT, porque no les corresponde, El Nacimiento, diciembre de 1995.

⁴⁷ Entre 2003-2004, Daniel Salazar (nombre kikapú: Neikisima) supervisó las máquinas para las labores en el campo en El Nacimiento y, a partir de noviembre 2007, fue electo como consejero indígena en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Según una empleada de la clínica de Kickapoo Village, “Raúl Garza era una persona muy buena, pero Isidro lo echó a perder, éste era quien se comportaba como jefe de la tribu; Raúl sólo era su títere”.⁴⁸ Mucha gente de Múzquiz y de Eagle Pass piensa lo mismo. Cuando hablan de Raúl Garza, se refieren a una persona muy generosa y buena, quien mejoró la economía de la tribu por medio del casino; pero esto mismo fue su ruina, porque se dejó guiar por Isidro Garza, representante de la tribu en aquel tiempo.

El poder del *chairman* era casi intocable, porque presidía el Concilio y era el responsable del casino Lucky Eagle; es decir, el poder político estaba apoyado por el poder económico. Según el periódico *Reforma*, los ingresos anuales del casino Lucky Eagle llegaron a un monto de cuarenta millones de dólares, de los cuales se gastaron veinte millones de dólares en premios con las máquinas tragamonedas y 3 400 000 de dólares en los premios del bingo (*Reforma*, 2002). Ahora bien, la pregunta obligada es si los responsables distribuyeron estos ingresos a los miembros de la tribu, si los invirtieron en forma razonable o se quedaron esos millones de dólares en las manos de unos pocos. Esto fue justamente el punto por el cual surgió el conflicto en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Los principales acusados son dos personajes de esta reservación: Raúl Garza e Isidro Garza, un mexicanoamericano, quien manejaba los asuntos de negocios de la tribu y controlaba los trabajos de la reservación (véase foto 25); a él se le reconocía como representante de la tribu. Muchos kikapú lo consideraban el poder real atrás del trono, él ganaba alrededor de quinientos mil dólares al año, dinero que salió del casino. Además, por consejo de Isidro Garza, se tomaron prestados millones de dólares para adquirir centenares de acres de tierra en las cercanías (MacCormack, 2002a). Así se adquirió el rancho de Spofford y el terreno de la Pecan Farm. Como se mencionó antes en este capítulo, la tribu iniciaba también un proyecto de recursos multimillonarios que abarcaría un enorme casino nuevo, un hotel con alberca y un campo de golf (MacCormack, 2002a). Pero todos estos proyectos endeudaron a la tribu. Por ello, funcionarios estatales embargaron las cuentas bancarias y comenzó un juicio por el mal manejo de la administración del dinero de la tribu. Según las revisiones del año fiscal 1998 a 2000, había un exceso de pagos y de costos no permitidos de casi doscientos treinta mil dólares, según John Weizenbaum, vocero de la Comisión de Texas sobre el Abuso de Alcohol y Drogas (Texas Commission on Alcohol and Drug Abuse). Además, se tuvieron que pagar intereses, costos de la corte y honorarios por alrededor de veinte mil dólares, adicionales a la deuda (MacCormack, 2002a). Por consiguiente, el nuevo Concilio tenía que pagar primero las deudas del Concilio anterior, antes de construir el nuevo casino, según el comentario del nuevo *chairman*.⁴⁹

También se gastaron fondos federales en campañas políticas, de hecho, se permitió que una persona (Isidro Garza), que no era kikapú, usara los fondos tribales y federales para tal fin, en particular para conseguir un puesto en el Congreso

⁴⁸ Plática con una empleada de la administración de la clínica de Kickapoo Village, 17 de julio de 2006.

⁴⁹ Entrevista personal con el *chairman* Juan Garza en la reservación de la KTTT, julio de 2006.

(*Eagle Pass Sunday News*, 2002a). Según este periódico, los fondos federales y tribales se gastaron también en la compra de dos helicópteros, cuyo uso no era claro, así como en patrocinar al equipo de béisbol de las Águilas de Piedras Negras (*Eagle Pass Sunday News*, 2002b) y otros gastos personales de los dirigentes de la tribu. Además, en 2002, el *San Antonio Express-News* (TX) mencionó que se compraron inmuebles de un valor de sesenta mil dólares y terrenos con un valor de doce mil dólares con la tarjeta de crédito del casino Lucky Eagle (MacCormack, 2004b).

En total, se veía un gran desequilibrio en el ingreso monetario de la tribu. Por una parte, los dirigentes manejaban grandes cantidades de dinero, mientras otros miembros quedaron fuera de esta riqueza. Según comentaron algunos kikapú, faltaba una distribución justa de los ingresos, además de que los mejores puestos en el casino estaban restringidos a unos pocos.

De esta manera, se formaron ciertas clases sociales, generadas por el trabajo en el casino: por ejemplo, hay varios kikapú que limpian los baños y se encargan de la basura, otros son cajeros y otros revisores o administradores de esta empresa, entre otros empleos. Esta diferencia social se nota en la forma de vivir en la reservación, como se mencionó en los párrafos anteriores. Por eso, se ven casas humildes y hasta pobres, casas de clase media y casas de lujo.

Muchas veces, los mejores empleos han sido ocupados por dirigentes que no son kikapú, situación que ha provocado descontento y celos en la tribu. Además, la política de los dirigentes kikapú se ha reducido a negociar con el gobierno federal y estatal, muchas veces sin consultar la opinión de la tribu, según el comentario de algunos. El *chairman* Raúl Garza, por ejemplo, se entrevistaba con importantes líderes nacionales e internacionales con el objetivo de obtener un mayor apoyo para la tribu. La política exterior de la tribu se observó también en la participación de los dirigentes de la reservación en campañas políticas de Texas. Un caso particular es el de Isidro Garza y su hijo Timoteo Garza que entraron en campaña para conseguir un puesto en el gobierno estatal de Texas.⁵⁰ Cuando Garza contendió en el Congreso contra el republicano Henry Bonilla de San Antonio, el Concilio de la KITT proporcionó 299 000 de los 373 000 dólares para el gasto de campaña (MacCormack, 2002a). En el periódico *San Antonio Express* del 8 de diciembre de 2004, se menciona un pago efectuado con tarjeta de crédito de aproximadamente cuarenta mil dólares para la exitosa campaña electoral de Garza contra el republicano Henry Bonilla en 2000 (MacCormack, 2004b).

De acuerdo con esta información, la KITT se entrometió mucho en la política estatal de Texas, de lo que los dirigentes de la tribu esperaban ciertas ventajas para la reservación y el casino. También cabe la duda de si estos esfuerzos sirvieron sólo para obtener beneficios personales o los logros se compartieron con la tribu.

⁵⁰ Según comentaron varios kikapú en la reservación de la KITT, 2003.

Formación de facciones políticas y derrocamiento del Concilio Tradicional

Estas irregularidades en el manejo del dinero dieron origen a la formación de facciones políticas en la tribu; así, surgieron grupos que lucharon por el poder en el casino Lucky Eagle. Puesto que el *chairman* de la reservación de la KTTT es al mismo tiempo el responsable del casino —aunque existe también un gerente del casino—, el poder político se mezcla con el poder económico; en otras palabras, quien ocupa el puesto del *chairman* puede disponer del destino de la tribu en forma política o económica. Por esta razón, el puesto del *chairman* es muy codiciado.

En los tiempos del Concilio anterior, el *chairman* Raúl Garza tenía una relación de poder muy estrecha con el líder espiritual Chacoca Ánico. A éstos se afiliaron el presidente comisariado de El Nacimiento Juan B. González (Ketchemo); Vicente López, miembro del Comité de Adquisición de Tierras Federales en Fideicomiso (Kickapoo Trust Land Acquisition Committee); Pancho Salazar (Kotachimaa), el secretario del Concilio con sus hijos Silvia (recepcionista en la administración de la KTTT) y Daniel Salazar (empleado en el casino); también José Hernández, miembro del Concilio anterior, así como Herminia Garza, otro miembro de este Concilio, entre otros. Como hemos visto, todas estas personas estaban relacionadas con la política del Concilio Tradicional o con el casino.

El punto clave del conflicto era Isidro Garza, un chicano que se convirtió en el representante de la KTTT y mano derecha del *chairman* Raúl Garza, hasta que llegó a dominarlo, lo mismo que a los ingresos de la tribu. Cuando el problema con Raúl Garza e Isidro Garza se agudizó, Juan B. González,⁵¹ con su hijo Juan R. González (hijo de Juan B. González), Chacoca Ánico, Jesús Ánico (sobrino de Chacoca Ánico) y George White Water⁵² empezaron a luchar contra ellos. En este momento, se rompió la unión que existía entre Chacoca Ánico y Raúl Garza también a raíz de problemas familiares. Entonces, se formaron facciones en la reservación que perseguían intereses económicos y políticos, dejando a un lado el conflicto político y religioso con el jefe tradicional Medudua. Así quien controla Kickapoo Village, influye también en el poder tradicional.

Gloria E. Hernández, la abogada del grupo adversario al Concilio anterior, promovió nuevas elecciones que se llevarían a cabo en 45 días. Esto porque 141 miembros de la tribu kikapú⁵³ no estaban de acuerdo con el gobierno del *chairman* Raúl Garza y del representante de la tribu Isidro Garza, según el periódico *Eagle Pass Sunday News* (2002a). Se acusaba a Raúl Garza por el descuido de sus obligaciones, el mal uso de los fondos federales para campañas políticas, abuso de poder, dictadura y haber tomado represalias por razones políticas, entre otras acciones que

⁵¹ Juan B. González fue despedido por Raúl Garza, cuando expresó su desacuerdo con el *chairman*; plática con Juan B. González en El Nacimiento, 22 de marzo de 2008.

⁵² George White Water, quien pertenece al Movimiento Indio Americano (American Indian Movement), luchó por el reconocimiento federal de la tribu kikapú y en Genf, Suiza, expuso la problemática por primera vez ante las Naciones Unidas.

⁵³ Según la Constitución de la Tribu Kikapú de Texas, sólo cien firmas son necesarias para la elección del Concilio.

se oponen a la Ley de Derechos Civiles Indígenas (Indian Civil Rights Act) (*Eagle Pass Sunday News*, 2002a).

La acusación más grave era que Raúl Garza generaba la desigualdad socioeconómica en la tribu. Juan R. González, hijo del presidente comisariado de El Nacimiento y líder de los kikapú inconformes, dijo con respecto al *chairman* que: “La mayoría de los kikapú vive en pobreza. Él debería preocuparse por las personas electas que cuidan a la tribu, pero él es feliz con lo que pueda conseguir para sí mismo”. A Makateonenodua se le consideraba dictador porque tomaba represalias contra sus opositores y permitía que un poderoso personaje que no pertenecía a la tribu usara “fondos tribales como le complazca” (MacCormack, 2002a). Se decía que sólo sus parientes conseguían los mejores trabajos del casino y que como el Concilio se reúne en secreto, la mayoría de los kikapú no tenía acceso a la información financiera (MacCormack, 2002a).

Según el periódico *San Antonio Express-News*, la tribu acusaba en segundo lugar a Isidro Garza, el representante de la KITT, con los siguientes argumentos (MacCormack, 2002a): Isidro Garza, un mexicanoamericano maneja todos los asuntos de negocios de la tribu y controla todos los trabajos de la reservación; con el liderazgo de éste, los kikapú han emprendido un programa agresivo expansionista al tomar prestados millones de dólares para adquirir centenares de acres de tierras y hacer adquisiciones innecesarias; creó un perfil político de los kikapú en Austin y los arrastró peligrosamente al campo político por lograr una candidatura al Congreso; castigó a quienes se opusieron a sus negocios; gastaba con generosidad el dinero del casino en campañas políticas para él y para sus hijos; además, de que los mejores empleos los ocupaban personas no kikapú, aunque ciertamente había gente instruida.

Según John MacCormack (2002a), las consecuencias eran graves. En esa primavera de 2002, las cuentas bancarias de la tribu fueron embargadas. Funcionarios estatales juntaron juicios para ejecutar un proceso sobre el mal manejo de la administración y el abuso del programa. John Weizenbaum, un vocero de la Comisión de Texas sobre el Abuso de Alcohol y Drogas, comentó que el estado no haría más contratos con los kikapú. Según los mandatos de la ley federal, el ingreso de los juegos se debería usar para apoyar al gobierno tribal en el desarrollo económico y otros programas sociales de la tribu pensando en proyectos futuros. Por consiguiente, los kikapú que estaban en contra del Concilio anterior afirmaron que los programas para vivienda, educación y asistencia social habían tenido poca prioridad durante el gobierno de Raúl Garza, que los dirigentes habían gastado millones de dólares generados por los ingresos del casino y que, en general, los kikapú promedio obtenían pocos beneficios. Se dijo que mientras el *chairman* y otros miembros de la tribu viven muy acomodados, algunos kikapú todavía permanecían en remolques o casas primitivas.

Por lo tanto, muchos kikapú querían expulsar al *chairman* Raúl Garza y a su representante Isidro Garza; y como se rechazó que se hicieran elecciones tribales, los kikapú no tuvieron otra opción que recurrir a la corte estatal. Raúl e Isidro Garza y Joe Ruiz, el abogado de la tribu, se negaron hacer comentarios sobre la lucha política. Ruiz argumentó que la disputa sobre la elección la debería arreglar la corte

tribal. Pero entonces, surgió la pregunta, ¿existía una corte tribal? La Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs, BIA) todavía no ha reconocido una (MacCormack, 2002b).

Dan Naranjo, un jurista de San Antonio y mediador, que también era juez de la corte kikapú, dijo que aunque la corte tribal no estuviera en funcionamiento, se podría arreglar la disputa de la elección. Pero Gloria Hernández, abogada de la facción política, cansada ya de tanto esperar, quiso replantear el asunto ante la corte del estado o de la federación para solicitar las elecciones (MacCormack, 2002b). Pero cuando los kikapú pidieron a la corte del estado elecciones, un juez renunció al proceso porque, según dijo, la corte no tenía jurisdicción sobre asuntos internos de la tribu. No obstante, Gloria Hernández fue convencida de que la BIA aceptaría al nuevo Concilio como gobierno legal de la tribu. Entre tanto, una delegación de kikapú fue a las oficinas federales en Washington, donde se les aconsejó seguir el camino tradicional (MacCormack, 2002c). Por lo tanto, los kikapú decidieron votar en forma abierta, como lo indica su método tradicional, para resolver disputas. Chacoca Ánico visitó casa por casa, familia por familia en Kickapoo Village para invitar a los kikapú a votar. A continuación, se llevó a cabo la elección ante la administración de la KTTT, donde se decidiría la permanencia o revocación de Raúl Garza en el puesto de *chairman*. En una asamblea, a la cual asistieron doscientos kikapú con rostros pintados, ropa tradicional y letreros “Indians for Democracy” (“Indígenas por la democracia”), votaron públicamente, en el césped frente al edificio de administración. La votación fue unánime luego que se mostró la mala administración del Concilio. Así, se efectuó la elección del nuevo Concilio. “Queremos paz. No queremos estar bajo la dictadura más tiempo. Queremos liberarnos de Raúl Garza y de Isidro Garza, y de todo su Concilio”, sentenció el jefe de la guerra, George White Water de 82 años, poco antes de la votación. “Es algo bueno para los kikapú. Hubo demasiada avaricia y robo”, dijo (MacCormack, 2002c). La mayoría de los procedimientos de aquel lunes fueron presididos por Chacoca Ánico, el líder espiritual de la tribu, que sostenía una pluma de águila en una mano y un cigarro en la otra, cuando hablaba en el micrófono. “Es triste para mí ver qué pasa con nuestra gente. Raúl Garza es mi hermano según la ley”, dijo, “Pero todos pueden ver que necesitamos un nuevo Concilio y queremos que Raúl Garza esté fuera de él. Él no puede tener más poder” (MacCormack, 2002c).

Después de la elección, Chacoca Ánico exhortó en idioma kikapú a no abusar del poder y la posición, obtenidos en la elección. Este exhorto fue traducido más tarde al inglés y español. Al quitar a Raúl Garza de su puesto como *chairman*, Chacoca Ánico se presentó como jefe de la tribu kikapú con todas sus responsabilidades: “Raúl ya no es jefe, soy yo. Toda la tribu es mía, no de Raúl. Raúl no es nada. Al Nacimiento ya no puede venir, ya no tiene gente”.⁵⁴ Según la médica de los kikapú, se necesitaba que Chacoca se declarara jefe de la tribu para llenar ese vacío de la

⁵⁴ Comentario grabado en un video personal de Chacoca Ánico, 28 de octubre de 2002; archivo personal de José López.

reservación porque, en caso contrario, la reservación podría correr peligro ante el gobierno federal por no tener jefe. En realidad no está claro, si Chacoca Ánico sólo quería ser jefe tradicional de la tribu o si también en la reservación de la KTTT. Lo cierto es que en esta aclaración por parte del líder espiritual, el poder tradicional aspira a tener el poder político y económico de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Juan R. González, el líder de la facción de los Indios Kikapú por la Democracia (Kickapoo Indians for Democracy) (Staff and Wire Reports, 2006) anunció que la revocación pública era la única opción que les quedaba. “Hemos probado cada remedio bajo la Constitución de la KTTT. La BIA nos recomendó usar nuestros caminos tradicionales para resolver disputas como las que hemos tenido en el pasado”, proclamó González. Agregó que los votos emitidos públicamente se toman como decisiones. En este fin de semana, dicha revocación fue bendecida por los ancianos en El Nacimiento, el hogar espiritual de la tribu kikapú en México. “Raúl Garza y todos los demás fueron invitados. Queremos hacer saber a toda la comunidad que éste es el camino para resolver las disputas en nuestra tribu”, afirmó Juan R. González (MacCormack, 2002c).

Este líder de la facción política dio a conocer que el nuevo Concilio planeaba cerrar inmediatamente el casino, mientras se llevaba a cabo una inspección. También se exigió que Isidro Garza, Jr., fuera expulsado de la reservación. Pero ese lunes, el *chairman* Raúl Garza estuvo ausente. Después se manifestó en una llamada telefónica, que “Ellos no le podían hacer esto. Es contra la ley”. El jurista tribal, Joe Ruiz, argumentó que planeaba acciones legales. “Esto queda fuera del marco de las leyes federales, estatales o tribales. Ya se verán las consecuencias”, comentó Ruiz, quien estaba en el casino, mientras una multitud en rebelión golpeaba en las puertas cerradas del casino y demandaba que los dejaran entrar. A pesar de estos momentos tensos entre los kikapú, la policía de la reservación y los funcionarios federales, no hubo violencia (MacCormack, 2002c).

Luego de derrocar al Concilio, el nuevo Concilio tuvo que luchar por ser reconocido por el gobierno federal de Estados Unidos para conseguir los fondos federales destinados a la tribu.

Relación del gobierno de la KTTT con el gobierno federal

“Los kikapú 6” ante la corte federal

Resulta que el gobierno federal se encargó del juicio de los dirigentes de la KTTT y en especial de la dirección del casino Lucky Eagle, sobre todo a raíz de su colaboración con los nuevos dirigentes de esta unidad. Por lo tanto, en dos años de investigación exhaustiva, la corte federal descubrió varios delitos del *ex chairman* Raúl Garza y del representante de la tribu Isidro Garza con su esposa Martha Garza y su hijo Timoteo Garza, así como del *ex manager* del casino Lee Martin y del abogado de la tribu Joe Ruiz. Por sus delitos, los acusados fueron arrestados el 4 de diciembre de 2004 y llevados ante la corte federal de Del Río.

Estas seis personas fueron acusadas de haber tomado más de novecientos mil dólares de la tribu (MacCormack, 2004d): Raúl Garza fue condenado por ser el responsable de la tribu en el momento cuando ocurrieron estas anomalías y, sobre todo, por haber hecho un pacto con un grupo de gente, externa a la tribu kikapú, que robó dinero a la misma; Isidro Garza fue acusado de haber gastado fondos de la tribu y fondos federales para sus campañas electorales, y las de su hijo Timoteo Garza, quien fue acusado de conspiración en este proceso electoral, así como su esposa y su hijo más grande, Isidro Javier Garza; por último, al abogado Joe Ruiz le imputaron delitos de lavado de dinero, robo y conspiración (MacCormack, 2004d); y el *ex manager* del casino, Lee Martin, fue declarado culpable de participar en este robo. Raúl Garza intentó defenderse con el argumento de que desconocía las leyes estadounidenses y que no entendía inglés, porque no fue a la escuela y que además había estado encargado veinticuatro años de la dirección tribal (MacCormack, 2004c).

Sin embargo, todos —salvo Raúl Garza— lograron su libertad con el pago de una fianza. Así, Isidro Garza pagó más de ciento treinta mil dólares. Con la ayuda de dieciocho familiares, Isidro Garza salió de prisión el 11 de diciembre de 2004. Su liberación se dio gracias a un acuerdo entre los acusadores federales y Richard *Racehorse* Haynes, el legendario defensor de Houston (MacCormack, 2004e). Con esto nos podemos dar cuenta de las buenas relaciones que tiene la familia Garza con las autoridades federales, así como sus influencias entre las autoridades estatales, con las que Isidro Garza y su hijo Timoteo Garza se relacionaron cuando Timoteo fue representante del Distrito 80 en el departamento estatal. A Joe Ruiz lo dejaron libre el 15 de diciembre de 2004, así como al anterior gerente del casino Lee Martin (MacCormack, 2004e). Raúl Garza permaneció en custodia federal porque no consiguió la fianza (MacCormack, 2004e). Según el demandante y asistente del abogado Hill Harris, el gobierno analizaría el caso con respecto a la fianza (MacCormack, 2005). En este punto se nota el cuidado de la corte federal con respecto al *ex chairman* de la tribu, debido a las acusaciones de los miembros tribales en Washington. Además, el gobierno federal intentaba demostrar que fue justo en lo que respecta a los gobernantes de las reservaciones indígenas.

La relación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas con la Comisión Nacional de Juego Indio

Con respecto a los juegos de azar, las tribus indígenas cuentan con una Comisión Tribal de Juego que está subordinada a la NIGG que supervisa y prohíbe algunos juegos ilícitos y cuando el casino se endeuda por diversas causas; es decir, la NIGG establece las reglas, regula y vigila en todo a la Comisión Tribal de Juego (véase el capítulo 2).

Por lo tanto, la administración del casino, a través del Concilio debe mostrar anualmente sus gastos e ingresos y cómo saldará la deuda para que la corte federal, mediante la NIGG, no clausure esta empresa. Así, después del cambio de poder

en la reservación de la KTTT, el Kickapoo Lucky Eagle Casino estuvo cerrado por el gobierno federal, en octubre de 2002, durante unos días, debido a una inspección de la NIGC. La revisión se concentró en la cuestión de los empleados, el control de las finanzas, los juegos y las máquinas apropiadas.

La clausura del casino tuvo que ver también con el reconocimiento del nuevo Concilio por parte del gobierno federal; es menester saber que la BIA inicialmente no estaba de acuerdo con el nuevo Concilio (MacCormack, 2002d).

Relación del gobierno de la KTTT con el gobierno estatal

Como hemos visto a lo largo del conflicto, los kikapú buscaron primero el apoyo del mismo Concilio y luego del gobierno estatal. Como no tuvieron éxito en esta estrategia, entonces solicitaron la ayuda federal (MacCormack, 2002c).

Algo parecido sucedió con el permiso de los juegos de azar. A saber, el principal problema de la tribu kikapú se refiere a la legalidad de los juegos de las máquinas tragamonedas (*slot machines*) y los juegos de mesa, como el blackjack o el kickapoo 21 y el póquer. Según la Ley Reglamentaria del Juego Indio (Indian Gaming Regulatory Act), la clase II no incluye juegos en máquinas tragamonedas ni los juegos de mesa, como el blackjack o [el póquer], sólo el estado permite estos juegos (National Indian Gaming Commission, 1988, título 25, cap. 29, sec. 2703). El casino Lucky Eagle tuvo tantos problemas con el estado y la NIGC porque auspiciaron estos juegos, aunque de manera privada, con lo que el casino no tiene ninguna participación económica.

En el año 1998, las máquinas de video *Lucky Tab II* se parecían mucho a las tragamonedas, por lo cual el estado y, en especial, el gobernador George W. Bush las declaró ilegales, con base en la declaración de la corte federal. En tanto, los kikapú consideraban que las *Lucky Tab II* servían de apoyo para jugar el bingo tradicional y el pull-tab bingo, y por eso pensaban que son legales. En cambio, el juez del distrito, Ricardo Urbina no estaba de acuerdo con este argumento porque, según su opinión, existe poca diferencia entre las *Lucky Tab II* y las tragamonedas u otros juegos electrónicos de azar (*San Antonio Express-News*, 1998). En aquel año continuaron las diferencias entre el entonces gobernador de Texas, George W. Bush, y los responsables del casino Lucky Eagle porque, según este gobernador, sólo está permitido el bingo, pero no las tragamonedas y los juegos de mesa. Los kikapú no consideraban razonable este argumento ante el hecho de que en el estado de Texas existe la máquina tragamonedas más grande, la de la lotería (Zeke MacCormack, 1998).

Para evitar un citatorio ante la corte federal, los kikapú buscaron negociar con George W. Bush para conservar el casino. Entonces, el consejero de la tribu kikapú propuso entregar un cierto porcentaje de las ganancias del casino como contribución al estado, algo parecido a los impuestos, ya que los juegos mencionados necesitan el permiso del estado. Para tener mayores beneficios, el casino decidió beneficiar al estado participando en la infraestructura, cultura, reparación de casas, programas

escolares y ayuda para adultos mayores. Así, también el nuevo Concilio de la tribu kikapú quiere subsidiar escuelas estatales que carezcan de fondos, así lo declaró el juez de la corte del distrito estatal, John Dietz (Guerra, 2004).

En un encuentro entre el gobernador de Texas, George W. Bush y el *ex chairman* del Concilio anterior de la tribu kikapú, Raúl Garza (Makateonenodua), acordaron ciertas modificaciones en los juegos (Foy, 1998). Pero como Bush amenazaba con clausurar el casino, los kikapú subrayaron su soberanía con el argumento de que sólo están sometidos a la ley penal del estado y no a la civil; y como los juegos de azar no son asuntos penales sino civiles, ellos cuentan con la protección federal. El estado sólo da permiso de instalar juegos, si se tiene un convenio con él, según Carlos Guerra (1998). En comparación con lo que sucedió con el Tigua Casino, que fue clausurado, los kikapú destacan que su casino es reconocido federalmente y no le impusieron condiciones (MacCormack, 2001).

Cambio del Concilio Tradicional y nuevos conflictos

Finalmente, la KTTT logró que el gobierno federal reconociera al nuevo Concilio, condición para que éste fuera legal ante la ley federal y tuviera derecho a recibir los beneficios que se otorgan a las tribus en Estados Unidos.

Cambio del Concilio

El nuevo Concilio Tradicional está formado por el *chairman* Juan Garza, Jr. (Kisisika), sobrino del *ex chairman* Raúl Garza; el *secretario* Jesús Ánico (Chakodata), sobrino del líder espiritual Chacoca Ánico; el tesorero Rogelio Elizondo (Apichicueca), pariente de Chacoca Ánico; y los miembros Jorge Hernández (Pepakenea), hijo del miembro del Concilio anterior José Hernández; y Jesús Treviño (Kisipeñas),⁵⁵ sustituido por José (Pepe) Treviño, pariente de Ernestina Treviño.

Según este listado, se observa que la mayoría de los integrantes del nuevo Concilio son parientes de los miembros del Concilio anterior, lo que no excluye una cierta resistencia contra la política del *ex chairman* y su representante.

Resulta que este nuevo Concilio está formado por miembros relativamente jóvenes que, según George White Water, querían desplazar a las personas mayores quienes no tienen suficientes conocimientos del mundo moderno.⁵⁶ Por lo tanto, este cambio significa también una lucha entre las diferentes generaciones.

Con respecto a la administración de la reservación de la KTTT hace notar los puestos asignados a las siguientes personas: el señor Ray Bernal, un indígena tao de

⁵⁵ José (Pepe) Treviño está en el lugar del fallecido Jesús Treviño, quien murió a causa de una infección en la mano y diabetes, según el *chairman* de la KTTT Juan Garza, Eagle Pass, 5 de abril de 2004.

⁵⁶ Comentario de George White Water en El Nacimiento, 28 de julio de 2004, y de José López, 26 de julio de 2004.

Nuevo México, Estados Unidos, como administrador de la reservación de la KTTT con su asistente kikapú Margarita Salazar (March), hija de Herminia Garza, miembro del Concilio anterior y medio hermana del *chairman* actual, Juan Garza.

A partir del 26 de marzo de 2006, la reservación de la KTTT cuenta también con un juez para asuntos de la tribu, Dan Borgmanque, que viene de Corpus Christi, Tex. “El *chairman* del Concilio de la Tribu Juan Garza se encargó de tomarle el juramento de rigor para que procediera a iniciar sus labores como juzgador. [Éste] se encargará de someter a juicio a personas que cometan alguna violación o infracción de las leyes dentro de la reservación, incluyendo los espacios del Lucky Eagle Casino” (*The News Gram*, 2006b). De esta manera, la KTTT tiene mayor apoyo para asuntos penales o civiles en la reservación.

Audiencias de los acusados y cambio del juez federal

Considerando todos los acontecimientos legales en la tribu kikapú de Texas, el proceso legal no ha terminado, sino que continúa con nuevas audiencias y argumentos de los inconformes. El 15 de diciembre, el periódico de Eagle Pass, *The News Gram*, informó que se llevaron a cabo varias audiencias con los acusados: el ex administrador del casino Lucky Eagle y representante de la tribu, Isidro Garza,⁵⁷ con su esposa Martha Garza y sus hijos Timoteo Garza, ex representante estatal, e Isidro Javier Garza que también trabajaba en la organización; además del ex abogado de la tribu kikapú Joe Ruiz, el ex *chairman* de la tribu kikapú Raúl Garza (Makateonodua) y el ex gerente del Lucky Eagle Casino, Lee Martin, quienes fueron acusados, como ya se dijo, de desfalco, lavado de dinero, evasión de impuestos federales y fraude en contra de la KTTT ante la corte federal de Estados Unidos en Del Río. La juez federal fijó la fecha para el juicio el 1º de agosto de 2006, el fiscal de Estados Unidos, Bill Harris, llevó el caso (*The News Gram*, 2005e).

También fue acusada la directora de Servicios de Salud en Kickapoo Village, Maricela Mendoza, quien fue sentenciada a quince años de prisión por la corte federal al ser declarada culpable de robo y lavado de dinero. “La fiscalía federal fincó los cargos basándose en evidencia donde se revelaba que el dinero para la salud de los miembros de la tribu fue desviado para otros propósitos, se presentaron diversas pruebas en la corte” (*The News Gram*, 2005b). También hubo demandas individuales contra la KTTT, debido a contratos firmados que no cumplió Isidro Garza, según el periódico (véase *The News Gram*, 2005c).

⁵⁷ Según investigaciones realizadas por agentes federales, Isidro Garza hizo un “pago político” de diez mil dólares a un “juez de distrito” el 7 de febrero de 2002 y otro pago de cinco mil dólares a otro “juez de distrito” el 1 de marzo del mismo año. “Recientemente, un Gran Jurado del Condado de Travis, bajo el Distrito Judicial 147 de dicho condado del estado de Texas, presentó un encauzamiento en contra del Juez del Distrito Amado Abascal III por intento de defraudación y daño al estado de Texas y la Comisión de Ética del Estado de Texas intencionalmente y con pleno conocimiento al proveer información falsa y alterar un registro gubernamental” (*The News Gram*, 2005d).

Finalmente, la juez federal Alia Moses Ludlow se abstuvo de continuar en este caso. Por lo tanto, los acusados Isidro Garza, Martha Garza, Timoteo Garza, Isidro Javier Garza, Makateonenodua, Lee Martin y Joe Ruiz fueron transferidos a la corte federal de Waco, Texas, a cargo del juez Walter S. Smith. Según los informes del periódico *The News Gram*, los abogados de la defensa solicitaron el cambio de jurisdicción, pero no se tenían argumentos exactos sobre el particular. “Se habla incluso de una carta que se encuentra en una caja fuerte y cuyo contenido no ha sido dado a conocer” (*The News Gram*, 2006e).

Los miembros del grupo de los “kikapú 6 (7)” —como se les denominó también— fueron acusados por los delitos siguientes: algunos de los veintidós cargos contra el representante de la tribu Isidro Garza fueron por conspiración en el robo contra la tribu kikapú y evasión fiscal; su esposa, Martha Garza, fue acusada de evasión fiscal, así como sus hijos Timoteo Garza e Isidro Xavier Garza, cuyo caso queda pendiente. El *ex chairman*, el único kikapú de este grupo, sólo fue denunciado por haber comprado anillos de boda de novecientos dólares con cargo a la cuenta del casino Lucky Eagle (*Eagle Pass Sunday News*, 2007a); Lee Martin, el *ex gerente* del casino Lucky Eagle, fue declarado culpable por robo al haber aprobado el gasto de los fondos del casino para la compra de los anillos de boda de Makateonenodua. Y, por último, el *ex abogado* de la tribu kikapú, Joe Ruiz, se libró de sus cargos (véase MacCormack, 2006; *Eagle Pass News-Guide*, 2006c; *The News Gram*, 2006h). Por consiguiente, hacia el año 2007, el *ex chairman* sólo tenía un cargo de robo, por el que fue condenado a tres años de prisión. A los demás todavía les esperaba el juicio, a pesar de que se declararon inocentes. Pero si Isidro Garza era declarado culpable se enfrentaría a una condena de entre diez y noventa años de prisión (MacCormack, 2007b), porque era el responsable de todos los ingresos del casino, los cuales usaba para su propio beneficio, según testimonios kikapú.

El juez federal de Waco disminuyó las penas de los acusados, porque de las veintidós acusaciones contra Isidro Garza, Jr., sólo quedaron dos cargos menores. Y en el caso de Raúl Garza sucedió lo mismo, de los diecisiete cargos, sólo se mantuvo uno. Posteriormente, en marzo de 2008, algunos kikapú comentaron que el 10 de octubre de 2007,⁵⁸ Raúl Garza fue condenado a una sentencia de tres años de prisión y a un pago de dos millones y medio de dólares. En cambio, a Isidro Garza le dieron diecinueve años, más una multa. Esta información fue confirmada grosso modo por el periódico *Eagle Pass Sunday News* (2007b; 2007c), en el cual se menciona la sentencia de Raúl Garza, además de una multa de 2 400 000 dólares. Con respecto a los otros acusados, no se registra información que lo corrobore. Sólo existe la especulación de que Isidro Garza recibió una condena de quince años de prisión (*Eagle Pass Sunday News*, 2007c).⁵⁹

⁵⁸ El periódico *Eagle Pass Sunday News* (2007c) menciona el 1º de octubre de 2007 como fecha de encarcelación de Raúl Garza en la prisión de la Ciudad de Bastrop, Texas.

⁵⁹ Un mes antes se mencionó una probable condena de cincuenta y cinco años para Isidro Garza, veinticinco para Martha Garza, veinte años para Timoteo Garza y quince años para Martin Lee, si se toma en consideración cinco años de sentencia para cada delito (*Eagle Pass Sunday News*, 2007).

*Elección debajo del Puente Internacional
y la formación de nuevas facciones políticas*

Como ya se explicó anteriormente, varias familias se rebelaron contra el *ex chairman* Raúl Garza, a pesar de que antes estaban estrechamente ligadas a él y pidieron elecciones para instalar un nuevo Concilio. No obstante, varios miembros de la tribu kikapú no se muestran muy entusiasmados con el nuevo Concilio, pero tampoco se quejan mucho, porque entienden que el nuevo gobierno tiene que pagar las deudas del Concilio anterior y, por lo tanto, no puede distribuir todavía las ganancias entre los miembros de la tribu.⁶⁰ Sólo están esperando que se arregle todo a favor de la tribu, porque el nuevo *chairman* es una persona muy preparada.⁶¹

Pero algunos miembros de la tribu kikapú, descontentos con su situación socioeconómica, le dieron la espalda al nuevo Concilio y decidieron regresar con su antiguo líder, Raúl Garza. Así las cosas, en el año 2006, “Un grupo de alrededor de 50 miembros de la tribu Kickapoo [sic] encabezados por abogados de San Antonio, iniciaron el viernes 24 de marzo, un movimiento para tratar de instalar al que ellos llamaron el ‘Concilio Legítimo’ de la Tribu” (*The News Gram*, 2006b). Diez eran de la KITT y el resto de la tribu kikapú de Oklahoma. Repartieron listas para realizar una encuesta sobre quién estaría a favor de una nueva elección para revocar el Concilio. No estaba presente ningún miembro del Concilio antiguo ni del actual. La abogada y representante actual del casino, Gloria Hernández, dijo que no se había seguido un procedimiento adecuado para este movimiento; no obstante, su declaración no tuvo ningún resultado positivo (*The News Gram*, 2006b).

Finalmente, el miércoles 12 de abril de 2006, “los miembros de la KTTT se reunieron debajo del Puente Internacional # 1 para contar votos y manifestar su descontento con la presente administración” (*The News Gram*, 2006c). Mediante una lista de petición para una nueva elección, firmada por entre ciento treinta y ciento cuarenta miembros de la tribu kikapú de Texas, la tribu tendría derecho a dicha elección porque según la constitución de la tribu kikapú, sólo se requieren cien firmas, como mencionó el abogado Rolando Ríos. En respuesta a este acontecimiento, el gerente del casino, Juan R. González, corrió a los votantes de este lugar y la abogada Gloria Hernández amenazó con arrestos e invalidez de votos (*The News Gram*, 2006c; *Eagle Pass Sunday News*, 2006b).

Lo sorprendente era que muchos kikapú, que antes estaban al lado de Juan Garza, se pasaron entonces al lado de Raúl Garza (Makateonenodua), el *ex chairman* de la KTTT. Además, Makateonenodua se sentía en su derecho por haber hecho la elección en tiempos legales, mientras el Concilio nuevo se adelantó un mes en sus elecciones (el 28 de octubre de 2002). Por esta razón, Raúl Garza dijo que nunca

⁶⁰ Juan B. González considera que se deberían distribuir los ingresos del casino entre los miembros de la tribu; sobre todo, entre las personas de mayor edad. Además, se tendría que hacer una petición al gobierno federal para que les proporcione algo; al final, el terreno es federal. En esta entrevista en El Nacimiento, 22 de marzo de 2008, se nota cierta dependencia del gobierno federal.

⁶¹ Es empleado en una notaría en Eagle Pass.

perdió una elección, tal vez porque no reconoce la que se realizó en octubre de 2002 como legítima.⁶²

Si analizamos las facciones políticas en la reservación de la KITT, entonces se presentan dos líneas, una a favor del nuevo Concilio, con Juan Garza como *chairman*, y la otra a favor de los “kikapú 6 (7)”, con el *ex chairman* Raúl Garza o Maka-teonenodua, casi todos emparentados entre sí. Además, destaca mucho el factor económico y el porvenir individual y de sus familias. Es probable, que cada una de las facciones se apoye en ciertos periódicos de Eagle Pass, como la facción de los “kikapú (6) 7” en el periódico *Eagle Pass News-Guide (Eagle Pass Sunday News)* y el Concilio actual en el periódico *The News Gram*. Ambos diarios se impugnan entre sí, sobre todo *Eagle Pass News-Guide* publica artículos con tendencia a favor del *ex chairman*. Estas pugnas por el poder se muestran en la aspiración de los líderes faccionales de obtener el acceso al casino que les garantice el poder económico y la posibilidad de mejorar la situación material de la tribu.

Después de explicar los conflictos de poder en la reservación de la KITT y la tendencia de disgregación tribal que se prolonga hasta El Nacimiento, se muestra la relación entre el gobierno tradicional en El Nacimiento y el Concilio de la KITT en un esquema, con el fin de proveer una visión más amplia en la interrelación de ambos poderes; pero sobre todo se quiere dar un panorama más claro sobre la dependencia de la KITT respecto del gobierno federal de Estados Unidos y las consecuencias de esta relación de poder. En este esquema, se muestra la influencia del gobierno de la reservación de la KITT sobre la localidad de El Nacimiento y su gobierno tradicional, generada por la mayor atracción del casino Lucky Eagle y su porvenir económico; por lo tanto, la migración kikapú sucede en mayor grado de El Nacimiento a la reservación de la KITT y sólo en cuestión de celebraciones tradicionales o de ganadería y agricultura los kikapú acuden a esta localidad mexicana; pero esta tendencia migratoria hacia Estados Unidos implica también una mayor asimilación cultural hacia su sociedad, con todos los efectos que tiene una mentalidad consumista.

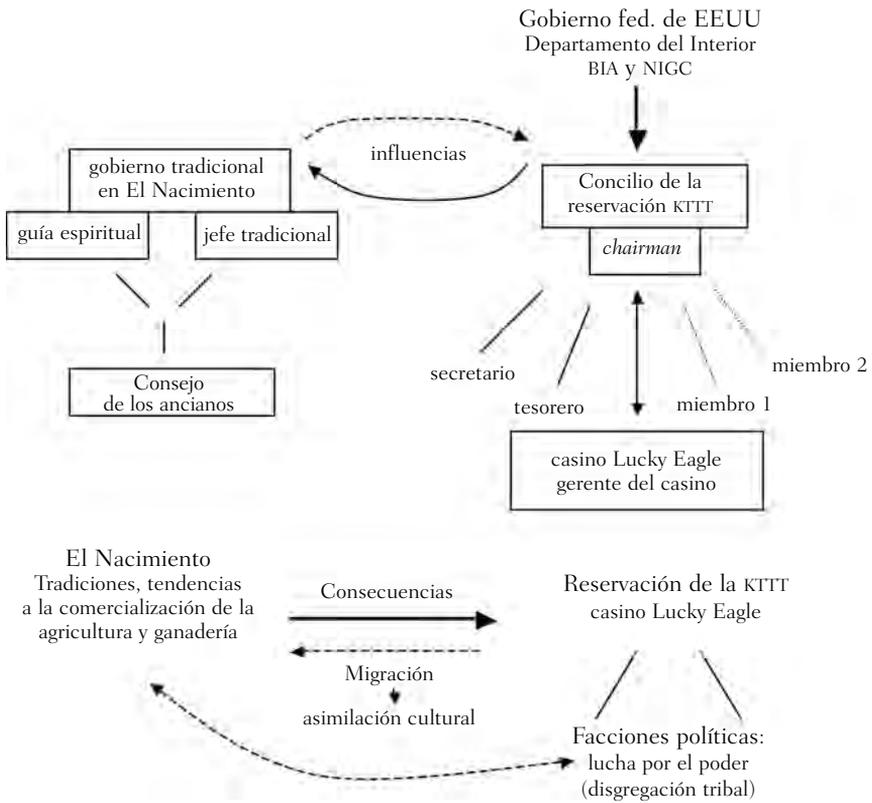
Gracias a los ingresos obtenidos en el casino, la tribu kikapú empezó a comercializar los productos de la agricultura y ganadería en El Nacimiento durante los últimos años, lo cual muestra la importancia del poder económico que representa el casino. Reconociendo esta realidad, los kikapú iniciaron una lucha por el poder en la reservación de la KITT, lo que tuvo como consecuencia una división de la tribu en diferentes facciones políticas que tendió a la disgregación tribal. Esta lucha no sólo se limita a la KITT, sino que se extiende a El Nacimiento y se agudiza por las viejas contradicciones de la lucha por el poder tradicional.

Empero, esta fuente de ingresos económicos en Estados Unidos no es completamente segura, porque la tribu depende en última instancia del gobierno federal de Estados Unidos, en especial de la BIA, pues ésta tiene el poder de abrir y cerrar los

⁶² Entrevista con el *ex chairman* Raúl Garza en la Pecan Farm, Condado de Maverick, Tex., 2 de enero de 2007.

casinos, lo que significa que decide sobre el destino económico de la tribu. Por esta razón, no se puede hablar de una autodeterminación verdadera, sobre todo si las tribus dependen de las decisiones del secretario del Departamento del Interior.

ESQUEMA 1
RELACIONES DE PODER ENTRE EL GOBIERNO TRADICIONAL
Y EL CONCILIO DE LA KTTT



FUENTE: esquema elaborado por Elisabeth Mager con base en los datos de la investigación.

IMPACTOS DEL CONFLICTO DE PODER EN LAS TRIBUS DE ESTADOS UNIDOS POR LOS CASINOS

Conflictos de poder y disgregación de grupo

La política del gobierno federal tendiente a la autodeterminación de las tribus indígenas, enfocada en la instalación de casinos en las reservaciones, significa un punto clave para integrar a estos pueblos al sistema capitalista. Uno de los factores que llevan a ello es la formación de clases sociales como consecuencia del cambio de la estructura económica y la subsecuente disgregación de grupo.

Cambio de la estructura económica y la formación de clases sociales

Durante la transición del modo de producción feudal hacia el capitalista, surgió la actual división de clases en la sociedad. Marx consideró que las clases sociales son el elemento principal de la sociedad capitalista, en comparación J. Rex (1986) se inclina por el pensamiento neoweberiano al definir a las clases como cuasi grupos compuestos por individuos que comparten una situación de mercado. Este último autor considera que la raíz de las desigualdades sociales está en los derechos legales y políticos en lugar de en la cuestión económica y social de linajes (véase J. Rex, cit. en Malesevic, 2004: 129). No obstante, los derechos legales y políticos se basan también en lo económico. Además, es muy difícil que se encuentre un sistema de producción puro como lo plantean Marx y Engels en su división de clases en capitalistas y proletarios, porque muchas veces se presentan remanentes étnicos en el nuevo sistema de producción capitalista. Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas de Pozas designaron como sistemas de producción capitalista con remanentes precapitalistas a los existentes en los grupos étnicos (véase Pozas y Horcasitas, 1980: 8).

Con respecto a estos grupos se debe tomar en cuenta el grado de integración de las etnias en el sistema de producción capitalista. Como hemos visto en el capítulo 1, la mayoría de los indígenas de México y de Centro y Sudamérica vive en Estados en vías de desarrollo y, por lo tanto, tienen un sistema de producción que les impide avanzar, desde el punto de vista económico, en el proceso de la globalización, debido a que es mayor el grado de explotación que sufren.

En el caso de las tribus de Estados Unidos, se observa un ascenso acelerado a un sistema capitalista primermundista, de lo que resulta una mezcla de elementos

capitalistas y precapitalistas. Muchas veces, los cambios son tan bruscos que toman por sorpresa a las tribus sin que cuenten con una preparación para integrarse a este proceso de transformaciones, por lo cual quedan a merced de sectores no indígenas respecto de los cuales establecen una relación de dependencia. En algunos casos, ésta ocasiona que los sectores no indígenas se vuelvan explotadores de las tribus, en que se originan conflictos tanto internos como externos (véase el capítulo 6). A saber, en los altos puestos de la administración hay muy pocos kikapú, porque carecen de la formación adecuada. En cambio, en los trabajos de servicio se encuentra la mayor parte de esta etnia: unos supervisan las máquinas, atienden a la clientela o llevan la banca, otros sirven la comida, cocinan, vacían la basura o limpian los baños. Por otra parte, existe una fracción de la población kikapú que no tiene trabajo y vive de la ayuda del gobierno federal, muchos de ellos a causa del alto grado de drogadicción y del alcoholismo en la tribu.

Con los casinos, unos pocos se convirtieron en empresarios, otros adquirieron el trabajo de empleados de rango medio y bajo. Algunas familias se quedaron en El Nacimiento para seguir como agricultores y ganaderos con el apoyo laboral de los mascogos y mexicanos, mientras que sus familiares trabajan en el Casino Lucky Eagle en Kickapoo Village o en el de Oklahoma, y ya sólo ciertas familias venden su fuerza de trabajo por un jornal en los campos de cultivo en Estados Unidos.

En realidad, la sociedad de cazadores y recolectores sufrió cambios drásticos. Primero se transformó en una sociedad agraria y después en una industrial, en la cual los kikapú ocuparon primero una posición de proletarios agrícolas hasta que lograron subir en la escala social y convertirse en empresarios capitalistas y asalariados gracias al Casino Lucky Eagle; es decir, según Marx, en los que poseen los medios de producción y en los que no los poseen, explotados por los primeros (véase Haller, 2005: 181). En el caso de los kikapú, los empresarios no disponen de medios de producción ni son los propietarios, sólo administran las empresas. Pero justamente en este punto se manifiesta la tentación de apoderarse de las ganancias que tienen éstas o de desviar los ingresos e incluso dejan la administración en manos ajenas, como pasó en el Concilio anterior. Esta gran escala de diferenciación de clases y desigualdad que ha surgido ocasionó movimientos que dieron lugar a la formación de facciones en la tribu.

Surgimiento de facciones políticas y la disgregación de grupo

La formación de facciones políticas tiene su origen en el anhelo de poder que se basa en intereses económicos y de mando. Es decir, cuando los valores sociales de la tribu se desvanecen, sólo quedan los intereses individuales. Según Johann Gottlieb Fichte, la división del grupo surge por el egoísmo de los gobernantes, ya que el anhelo de satisfacer sus necesidades materiales origina violencia y coerción. Este régimen de mano de hierro no genera una cohesión verdadera entre los integrantes de la nación, porque falta el consenso del grupo: los oprimidos intentan en cualquier momento separarse de sus gobernantes y liberarse del estado de dependencia;

dejan de ser fieles a su propio gobierno y hacen alianzas con el enemigo. Esta acción lleva a los individuos a otra sumisión (Fichte, 1978: 20-41). Por eso, este autor considera necesario desligarse del egoísmo y construir un mundo con un nuevo orden, mediante una educación que muestre que hay motivos para vivir. Por lo tanto, no se trata de una imitación de enseñanza moral, sino de una activación espiritual y práctica, de una educación de decisión y responsabilidad moral para todo el pueblo, así como todos los estatus y clases. Sólo este tipo de educación garantiza la formación moral y el sentimiento nacional, con los cuales se puede lograr una unión nacional. En suma, se trata de una influencia moral por parte de los gobernantes, en la que ellos imponen a los demás su propia voluntad (Fichte, 1978: 20-41) o, en otras palabras, de un poder indirecto que influye en la decisión personal. Pero, cuando la educación moral es intencional y sirve para manipular la acción de los súbditos, entonces se puede hablar de una táctica de manipulación que en su carácter no es moral, porque le falta la sinceridad de sus intenciones.

Para Luis Vázquez, la facción política es un “cuasi-grupo sumamente inestable, típico de las pequeñas arenas políticas y cuyo leitmotiv es la consecución del poder a este nivel” (Vázquez, 1992: 127) y, muchas veces, se llega a enfrentamientos armados que tienen su origen en la desigualdad territorial, empresarial y étnica. En este fenómeno social se observa una segmentación corporativa e informal, que sigue a un líder que cuenta con una asesoría jurídica. La capacidad jerárquica de guiar a su grupo propicia una acción de oposición que se disuelve en el momento en que el grupo llega al poder (Vázquez, 1992: 127-129).

El cambio de poder en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KITT) se llevó a cabo tras la formación de dos bloques o facciones. Originalmente había varias facciones políticas, pero cuando llegó el momento del cambio de poder, las diferentes facciones se unieron para derrocar al Concilio que regía, sobre todo al *chairman* y al representante del Concilio Tradicional; es decir, cuando los integrantes de la tribu vieron que estos dos personajes representaban un gran peligro para la tribu, se olvidaron por algunos momentos de sus diferencias ideológicas.

Así, el jefe de la guerra se unió con su enemigo, el líder espiritual, para destituir al *chairman* y a su representante. Lo mismo pasó con el comisario de la tribu y su hijo: se unieron con el jefe espiritual y su sobrino para enfrentarse al enemigo común. Asimismo el nuevo *chairman*, Juan Garza (sobrino del *chairman* anterior), y su familia lucharon contra el Concilio anterior con la expectativa de salvar a la tribu y ocupar su lugar (véase el capítulo 6).

El nuevo Concilio quedó principalmente constituido por los integrantes de la facción opositora, los Indígenas Kikapú por la Democracia (Kickapoo Indians for Democracy), movimiento dirigido por los “jóvenes” kikapú, algunos de los cuales eran familiares de miembros del Concilio anterior.¹ Posteriormente, cuando esta facción se convirtió en la dirigente de la tribu, el Concilio derrocado empezó a contraponerse con el Concilio en el poder, buscando abogados y políticos que los

¹ Según comentaron varios kikapú e investigadores sociales.

defendieran y mostraran su derecho de regir. Así, este Concilio derrocado se convirtió en una facción opositora para recuperar su estatus.²

El nuevo gobierno reunió todos los argumentos en contra de los Kikapú 6(7) (*Eagle Pass Sunday News*, 2004c) —como se llamó la nueva facción— para lograr su encarcelación. El abogado Joe Ruiz fue liberado en unos días, mientras Raúl Garza se quedó algunos meses en prisión porque nadie de la tribu quiso pagar su fianza. Después, le permitieron regresar a casa bajo fianza, pero con ciertas restricciones: no podía irse a El Nacimiento ni a San Antonio.³ De esta manera, el nuevo Concilio lo tenía bajo control.

Esta investigación sobre las facciones políticas abre el camino para analizar la disgregación grupal con base en las fracciones y competencias de varias unidades sociales, la cual surge como consecuencia de los conflictos interiores, representados por las facciones políticas (Cornell, 1988: 84). Pero esta fracción grupal no sólo es un fenómeno del sistema capitalista, sino que, según Cornell (1988), data de los tiempos preeuropeos, cuando rivalidades y desacuerdos provocaron conflictos graves y fisuras en las diferentes tribus, de las cuales surgieron nuevas uniones y bandas.

Este proceso de disgregación grupal se profundizó con la llegada de los europeos, porque no se podían aplicar tácticas tradicionales para salvaguardar el territorio. Sobre todo, el sistema de reservaciones favoreció el faccionalismo, debido a que las tribus dependían de los administradores “blancos” y estaban expuestas a su influencia. Esto a la vez acentuó la aculturación de los miembros de las tribus y el conflicto interno, en particular por la creación de facciones “conservadoras” y “progresistas”; es decir, había líderes que deseaban mantener las tradiciones de sus ancestros y líderes progresistas que estaban dispuestos a cooperar con la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs, BIA). Muchas veces, los estadounidenses identificaron a los indígenas “conservadores” como indígenas de sangre pura (*full-blood indians*); en cambio, a los indígenas “progresistas” o aculturados se les caracterizó como de sangre mezclada (*mixed-blood indians*) o mestizos (Cornell, 1988: 84-85). En este caso, la identificación de las etnias por la cantidad de la sangre las reduce a una sola perspectiva de la raza (véase David Cornsilk, cit. en Sturm, 2002: 99).

También se originaron divisiones grupales a causa del faccionalismo que surgió alrededor de la convicción religiosa, provocado por los misioneros católicos y protestantes, quienes buscaban que los indígenas prefirieran a unos y no a otros, y abandonaran su religión nativa. Asimismo, se generaron conflictos internos por los intereses territoriales de los blancos, ya que algunos grupos indígenas colaboraron con los europeos (véase Cornell, 1988: 85), con el fin de obtener algunas ventajas personales.

La hegemonía de los estadounidenses y la pérdida de los valores culturales profundizaron cada vez más las separaciones en el grupo, así como la subordinación

² Formaron la facción opositora Raúl Garza, Isidro Garza, su esposa Martha Garza y sus hijos Timoteo Garza e Isidro Xavier Garza, el abogado Joe Ruiz, el ex administrador del casino, Lee Martin, Julián Valdés y Pancho Salazar, como ya se mencionó.

³ Según comentarios kikapú de la reservación de la KTTT en el año 2004.

y la sumisión al poder ajeno. Cornell observa en el faccionalismo tribal tres consecuencias: la confinación de fronteras grupales, la división intragrupal y el desequilibrio asimétrico entre organización grupal y el camino propio (Cornell, 1988: 85). Este desmembramiento debilita la resistencia, porque la división física provoca también una dispersión ideológica entre los diferentes miembros de la tribu; es decir, falta la fuerza de cohesión para resistir las influencias culturales de la macrosociedad, en el sentido político y cultural. Hay dos tipos diferentes de disgregaciones del grupo: la disgregación a escala estructural y la superestructural. La primera surge de intereses económicos y la segunda del combate ideológico.

John Rex, un seguidor de Max Weber, llega a la conclusión de que los grupos étnicos cambian la constelación de su grupo cuando surge una disparidad en la distribución de posesiones o una especialidad en los servicios. Entonces los grupos internos (*in-groups*) tienen la tendencia de cerrar el acceso a los grupos externos (*out-groups*) para reducir sus beneficios económicos (John Rex, cit. en Malesevich, 2004: 129). Este desmembramiento tiene su raíz en el descontento de los miembros con el gobierno dominante. En este contexto, surge la pregunta, ¿dónde queda la unión étnica?, ¿ya no bastan los rituales y la identidad para la unión grupal? Parece que no, porque las relaciones étnicas, basadas en la microeconomía, se enfrentan a la sociedad dominante que, en general, se aprovecha económicamente de los pueblos subordinados.

En general, se consideran tres factores que pueden dividir al grupo: lo político, lo económico y lo étnico. Pero, con el tiempo, lo étnico pierde importancia en favor de lo económico, porque este factor garantiza la sobrevivencia del grupo y una cierta independencia política. No obstante, este poder económico no siempre está destinado para el grupo, pues en el momento en que entra el capitalismo en la tribu, entra también el egoísmo, y entonces diversos individuos intentan atesorar las ganancias. Muchas veces se divide la tribu en diferentes facciones que anhelan los puestos de la dirigencia para disponer de los recursos económicos. Entonces, es el momento cuando empiezan los conflictos. Así, en la KITT, casi todos lucharon por el puesto del *chairman* o presidente del Concilio Tradicional, quien es al mismo tiempo encargado del Casino Lucky Eagle.

Disgregación de grupo a nivel estructural

Es así que se han formado diversos grupos a nivel estructural que se interesan por el control del casino. En 1995, un año antes de la construcción de éste, sólo se manifestaba la ambición económica que tenían algunos miembros del grupo tradicional por el poder económico del grupo progresista, en cuya mano estaba el poder de la KITT que extendía sus influencias hacia El Nacimiento. Un cuñado del jefe tradicional Medudua afirmó que había muchos celos y peleas entre los miembros de la tribu por la envidia a los que tenían más propiedades, sobre todo a los integrantes del Concilio. Él señaló que lo que falta es una distribución de los bienes de aquella riqueza a los demás de la tribu. “Me corrieron de la reservación y me qui-

taron el terreno por envidia de ser el único que he estudiado”.⁴ Este hostigamiento contra el gobierno de la reservación llegó a su clímax en el año 2002, debido al desequilibrio económico en este lugar. En particular, algunas familias de Oklahoma se opusieron a este gobierno, porque se sentían excluidos de la reservación y del empleo en el Casino Lucky Eagle. Con el nuevo Concilio, se permite a los de Oklahoma vivir en la reservación de la KITT, aunque algunos prefieren El Nacimiento; otros tienen sus casas en Kickapoo Village y trabajan en el casino, pues consideran el porvenir económico sustancial para las familias kikapú. Este interés económico se había reflejado anteriormente en la aspiración de algunas familias de Oklahoma a la construcción de casinos.

También el jefe espiritual simpatiza con el nuevo Concilio, ya que gran parte de su familia trabaja en esta empresa y su sobrino es secretario de esta entidad. El presidente comisariado de la tribu kikapú, peleado con el Concilio anterior, aprecia el progreso económico de la tribu a través del casino, aunque muestra cierto descontento con el Concilio nuevo, debido a la falta de distribución de los ingresos entre los integrantes de la tribu, igual que sucedió con el Concilio anterior. Él mismo se abstiene con mucho rigor de este vicio, porque no quiere perder más dinero. Sólo quiere descansar e invertir en los campos de cultivo y en la ganadería en El Nacimiento.⁵

En general, el aumento en la cría del ganado y la mejora del cultivo de la tierra en El Nacimiento mediante maquinaria moderna refleja la prosperidad del Casino Lucky Eagle; aunque este progreso económico no es parejo en las diferentes familias kikapú. Así, la relación con el nuevo Concilio se hace notoria en el crecimiento económico de algunas familias. Ya no predomina el lema “todo es para todos” o “para toda la tribu”, sino “cada uno por su lado” o “primero yo y mi familia”. Los hijos no visitan a sus padres en la misma comunidad con mucha frecuencia, sino prefieren estar en su propia casa. Además, debido al pensamiento capitalista ha aumentado el sentido de la propiedad privada en la tribu; incluso, se nota una competencia entre las familias de Oklahoma (Suke) y el jefe espiritual. Por ejemplo, hubo problemas con el dinero que donó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para la instalación de la energía eléctrica. Debido a los conflictos con el jefe espiritual, los Suke quisieron hacer un contrato de energía eléctrica con una compañía privada, la cual, a fin de cuentas, los defraudó.⁶ Asimismo, surgieron problemas a raíz de la entrega de recursos, donados por la CDI para el cultivo y la ganadería. Es común la disputa entre diferentes grupos y familias en El Nacimiento por el apoyo gubernamental y por ser los encargados de implementar diferentes proyectos de desarrollo. Cuando consiguen los apoyos del gobierno, éstos suelen usarse para el beneficio personal o del grupo y, entonces, se manifiesta la división dentro de las familias respecto de la propiedad. En lugar de pen-

⁴ Entrevista personal con Aurelio García en Eagle Pass, 28 de julio de 2005. Cabe mencionar que Aurelio García es familiar de Medudua.

⁵ Entrevista personal con el presidente comisariado ejidal, Juan B. González, El Nacimiento, 22 de marzo de 2008.

⁶ Según José López en Múzquiz, julio de 2006.

sar en la propiedad común, se confirma la tendencia a la propiedad privada e individual. Actualmente, los kikapú tratan de asegurar su propiedad con cercas, medida que antes rechazaban. En pocas palabras, es posible observar una disgregación del grupo a escala estructural, es decir, a escala económica. La razón para este comportamiento se halla en la entrada de la tribu al capitalismo, la cual generó una división por intereses económicos.

A pesar de esta disgregación, el grupo conserva un sistema de corporación tribal, pero sólo con el objetivo de sostener su economía, la cual el casino garantiza. Como es evidente, éste divide y cohesiona a la tribu a la vez, pero la unión no germina de los valores tradicionales, sino con base en intereses económicos, aunque a costa de un alto grado de disgregación en su interior.

Disgregación de grupo a nivel superestructural

El cambio estructural no sólo modifica la cuestión económica, sino también la superestructura de la tribu. La ideología es un instrumento de manipulación de los súbditos, ya sea a través del grupo dominante o del líder de las diferentes facciones políticas; y cuanto más grande es la diferencia ideológica, mayor es su división interna. En el caso de la KITT, en un lado está un grupo tradicionalista y, en otro, un grupo progresista. En medio de los dos hay un conjunto de personas que es de naturaleza tradicionalista, pero que también hace compromisos con los progresistas. Sin embargo, la mentalidad progresista ha ganado mucho territorio. En realidad son muy pocos los que rechazan por completo el casino y se dedican a la “vida tradicional”, porque en última instancia la mayoría tiene algún familiar en el casino o en el Concilio que los apoya económicamente.

Aunque *los kikapú tradicionalistas* rechazan la manera como se ejerce el poder en la reservación de la KITT, no pueden aislarse por completo de la lógica del mercado, porque se encuentran inmersos en un sistema capitalista. Sólo les quedan remanentes de su religión y de su tradición originaria. Lo importante en este contexto es la conciencia étnica e histórica que les permite resistir en cierta medida las influencias culturales de Estados Unidos. No obstante, la vida tradicional en El Nacimiento o en Oklahoma no es ya la que tenían los cazadores y recolectores; se basa principalmente en la ganadería y la agricultura, actividades que utilizan maquinaria moderna. Además, para las labores en el campo emplean trabajadores mexicanos y mascogos negros. Incluso, algunos de quienes estaban antes en contra del casino, hoy trabajan ahí; un ejemplo es el jefe tradicional de la tribu. Cabe mencionar que anteriormente él se distanciaba de esta industria de los juegos de azar y del mundo moderno; pero hace dos años se mudó de Oklahoma a la reservación de la KITT para trabajar en esta empresa.

La estancia en El Nacimiento muchas veces tiene una lógica política y económica, puesto que la tierra allí podría estar en peligro si la mayoría de los kikapú se ausenta. Por esta razón, no se trata netamente de una cuestión étnica, sino más que nada política y económica.

En general, es difícil desprenderse de la educación formal y de la influencia ideológica estadounidense, porque es un factor indispensable para conseguir trabajo. El jefe de la guerra, una persona consciente de las tradiciones, no rechaza la formación oficial, ya que ve en ella una herramienta para luchar como miembro del Movimiento Indio Americano (American Indian Movement, AIM) ante la corte federal. Él se opone a los juegos de azar porque, dice, merman la conciencia étnica de la tribu, lo mismo que el alcohol y las drogas, y esto significa un obstáculo y peligro para la resistencia de la tribu. Ya se conocen las consecuencias trágicas del pasado, cuando perdieron su territorio. Sin embargo, paradójicamente, sabe apreciar el poder económico que implica el casino. Esta posición se manifestó en el cambio de poder en la reservación de la KTTT, cuando luchó por la ocupación del Casino Lucky Eagle.

Así, varios kikapú muestran todavía un arraigo tradicional, aun cuando también saben apreciar las ventajas de la instalación de casinos en las reservaciones. A este grupo pertenecen varias familias de Oklahoma que representaron en un tiempo a Medudua durante su ausencia en El Nacimiento.⁷ Estas familias pertenecían al grupo tradicionalista de la tribu que se enfrentó a los progresistas del supremo sacerdote Adolfo Ánico porque señalaban que ese último se había autoimpuesto en el poder.⁸ Según se observa, hay una mezcla de problemas tradicionales de poder, que se relacionan con la herencia y el parentesco de la tribu, así como con las cuestiones que surgen a través del aspecto económico.

En un principio tales familias estaban del lado de Papikuano y en contra de los Ánicos, es decir, pertenecían a los tradicionalistas, pero cuando se establecieron los casinos, se dieron cuenta de que implicaban desarrollo económico y le dieron menos importancia a la cuestión tradicional. Además, otras familias de Oklahoma ocuparon puestos en el Concilio de los kikapú de aquel estado, ellos también son empresarios y terratenientes ahí, mientras que en El Nacimiento han fungido como prestamistas —actividad que provocó conflictos internos en la tribu— y una o dos familias son socias de la empresa Fluorita en Múzquiz. De esta manera, procuran afirmar el poder tradicional con una base económica o, en otras palabras, buscan un equilibrio entre los tradicionalistas y progresistas.

La familia política del *chairman* de la KTTT todavía cuenta con bases tradicionales y sigue una dirección estable hacia el jefe tradicional, aunque valora las ventajas de una vida acomodada y la diversión en los juegos de azar. El *chairman* mismo no se interesa por estos juegos.⁹ También existe una estrecha relación con las familias de Oklahoma, sea en El Nacimiento o en aquel estado. Sobre todo, los unen las ceremonias kikapú y el interés por el casino.

El *grupo progresista* se expresa a favor de la ideología capitalista y de obtener ganancias mediante el Casino Lucky Eagle. El impulsor del capitalismo en la

⁷ Así, Antonio Suke (†), representante de Medudua, tenía una oficina en El Quemado, Texas.

⁸ Esto lo señalaron diferentes grupos kikapú en El Nacimiento y en la reservación de la KTTT, desde 1995 hasta 2005.

⁹ Pláticas con Cuca Ponce en El Nacimiento y en la reservación de la KTTT, en un periodo de 1997 a 2009.

tribu fue el *ex chairman* Raúl Garza. Según sus palabras, el casino era necesario para liberar a los kikapú del trabajo que ejecutaban por un jornal en los campos de cultivo de Estados Unidos. Además, con el ingreso proveniente del casino podrían comprar más tierra para la caza y el cultivo. De esta manera, la tribu se fortalecería económicamente y tendría más poder. En otras palabras, el capitalismo serviría a los kikapú para restablecer económicamente a la tribu. Esta versión parece muy racional y considera el progreso de este grupo a través del Casino Lucky Eagle.

Como sabemos, la mano derecha del *ex chairman* era la familia del supremo sacerdote Adolfo Ánico. Este jefe espiritual era integrante del Comité de Tierras Federales en Fideicomiso (Kickapoo Trust Land Acquisition Committee) junto con el ex vocero de la tribu kikapú Raúl Garza (véase *The Traditional Kickapoo of Texas*, 1984; Mager, 2008b: 304). Cuando se estableció el Casino Lucky Eagle en la reservación de Texas, Raúl Garza y Chacoca Ánico, hijo de Adolfo Ánico, eran inseparables. Pero cuando el hijo del líder espiritual se dio cuenta de que Raúl Garza se presentaba como jefe de la tribu, se puso en contra de él (véase el capítulo 6). En este caso se rompió el parentesco político, porque Chacoca Ánico era cuñado de Raúl Garza, a quien consideraba como a su hermano y su portavoz en todas las decisiones importantes de la tribu (véase el capítulo 5).

Además, en la misma familia de los Garza hubo una ruptura, cuando el *chairman* Juan Garza, reclamó a su tío, Raúl Garza, el mal manejo del capital monetario en la reservación. No obstante, el gobierno de Juan Garza sigue la misma línea del progreso económico para la KITT, aunque con más precaución. Primero procura trabajar con cartas abiertas; es decir, todo el manejo de dinero es transparente para todos. Esto lo pretende mediante un Concilio que se basa en el consenso y no en el mando de una sola persona. Por otra parte, evita los grandes riesgos de inversión y se concentra en pagar las deudas de su antecesor antes de iniciar nuevos proyectos, por ejemplo la construcción de un hotel en la reservación de la KITT. Además, procura emplear a kikapú en los puestos directivos para evitar desvíos de fondos y de ganancias del casino.

En el caso de la familia del presidente comisariado observamos cierto interés por la tribu. Él originalmente estaba a favor de la política de Raúl Garza, pero a partir de 2000, cuando empezaron los conflictos con el *ex chairman*, padre e hijo se afiliaron a la lucha por el cambio de poder en la reservación de la KITT.¹⁰

El grupo progresista está formado por gente que se interesa por los beneficios económicos para toda la tribu, aunque todavía no se podía realizar una distribución de los ingresos del casino; se procura que todos los miembros de la tribu tengan trabajo y casa. Por consiguiente, esta manera de gobernar se podría caracterizar como un capitalismo social, conocido como keynesianismo, lo que implica una contradicción en los términos, porque el capitalismo sólo persigue fines individuales a

¹⁰ En una plática con Juan B. González se dio a conocer que la causa principal de su ruptura con el *ex chairman* era que el Concilio anterior lo despidió, debido a los argumentos que expuso en contra de Raúl Garza. Se sentía traicionado, “él que ayudó a los suyos, lo echaron fuera”, *El Nacimiento*, 22 de marzo de 2008.

costa de los demás. Por eso, la gran cuestión es si el Concilio sólo actúa en beneficio de la tribu, porque aún existen grandes diferencias socioeconómicas entre sus integrantes. En general, se observa una gran distinción entre la capa de los dirigentes de la KTTT y entre la de los empleados del Casino Lucky Eagle. Por otro lado, hay todavía un pequeño grupo de desempleados y empleados de rango inferior, así como de ganaderos, terratenientes y empresarios, la mayoría procedentes de Oklahoma. Por consiguiente, no se puede decir si la situación socioeconómica ha empeorado o mejorado desde aquel tiempo en que casi todos eran jornaleros, pequeños agricultores y ganaderos. Lo que habla a favor del casino es que es una fuente de empleo segura y, por lo tanto, los kikapú no necesitan trasladarse a otros estados y someterse a trabajos duros. Todo el fenómeno señala que aquí hay un cambio de la producción tradicional hacia una producción capitalista, con una diferenciación en clases sociales. Ahora la cuestión es si todavía quedan remanentes precapitalistas en esta tribu o será absorbida por completo por el capitalismo.

Lo seguro es que el grupo en resistencia está disminuyendo, ya que varias familias se han convencido por el progreso económico que representan los casinos; ahora sólo unos pocos los rechazan.

Debilitamiento de la resistencia y peligro de disgregación grupal

En el conflicto de poder, muchas veces se debilita la resistencia étnica, que se basa en la conciencia de ser un pueblo único y se enfrenta a una amenaza exterior al grupo. Frente a estas agresiones exteriores, la resistencia étnica puede funcionar en dos formas diferentes: la manera pasiva o cultural y la manera activa o política. Lo que se elija depende de las circunstancias y del carácter de los que integran la resistencia.

Muy frecuentemente este debilitamiento de la resistencia étnica tiene su origen en la lucha de los miembros del grupo que empiezan a distanciarse. Sin embargo, existe la posibilidad de una reestructuración o innovación de la identidad étnica mediante una autodefinición del grupo. Quizá sea una etapa necesaria, cuando se deshacen estructuras viejas y se permiten construir identidades nuevas. Aunque el debilitamiento trae consigo una serie de factores negativos.

Dificultad de proyectos propios: escuela kikapú

En general, el grupo, al estar dividido, carece de la conciencia para enfrentarse a la asimilación cultural. A veces se hacen intentos positivos para revivir la cultura autóctona, pero la división dificulta la creación de proyectos propios, por ejemplo hacer una escuela kikapú. Así, una partidaria de la línea tradicionalista de Medu-dua rechazó dar clases en una escuela, incorporada a un proyecto de educación kikapú en la reservación de la KTTT, debido al desacuerdo con esta reservación y la falta de preparación como maestra. Esta carencia de cooperación en un conjunto

grupales tiene consecuencias importantes, sobre todo cuando se trata de conseguir el permiso de la BIA, según dice el ex investigador de Healing Grounds; entonces, la tribu kikapú de Texas no ha logrado todavía instalar una escuela propia en la reserva de la KITT, pues no logra cumplir la serie de requisitos que le pide la BIA: conseguir la planta docente, o bien, emplear a gente capaz de realizar un proyecto y entregarlo a tiempo a la BIA. Además, se hace notoria la dificultad para hacer la serie de trámites burocráticos requeridos, totalmente ajenos a la vida tradicional de la tribu.

La educación kikapú era uno de los factores de la resistencia en los tiempos anteriores, cuando se rechazó por completo la educación oficial. En los años de Papiquano, la primaria mexicana en El Nacimiento fue quemada en protesta contra la asimilación cultural.¹¹ En la actualidad, la educación formal en Eagle Pass, Tex., significa el eje principal de la asimilación cultural de niños y jóvenes kikapú, porque no es bilingüe ni bicultural; por esta razón, se pensaba poner una escuela propia (véase Mager, 2008b: 316). Ante el fracaso de este proyecto, casi toda la tribu está de acuerdo en la necesidad de una educación formal, a pesar de los peligros de la asimilación cultural.

Un síntoma de esta asimilación se muestra en la inclinación al inglés de la nueva generación kikapú. Los jóvenes hablan muy poco de español, casi siempre inglés y un poco de kikapú; la generación mediana se comunica en kikapú/español y la gente grande prefiere el kikapú, aunque sabe también un poco español. Pero a pesar de esta tendencia hacia la cultura de Estados Unidos, este pueblo es uno de los pocos en Estados Unidos que todavía domina su lengua natal. El futuro nos mostrará el resultado de esta educación formal de corte estadounidense.

En la actualidad, haber estudiado es un requisito para poder trabajar en el casino y es necesario también para defenderse legalmente, puesto que permite conocer sus derechos en el mundo moderno, aunque al mismo tiempo es un factor de manipulación cultural. Pero no sólo la formación escolar representa este peligro, sino también los medios masivos de comunicación, en especial la televisión, que transmite la cultura de un mundo globalizado y a la cual los kikapú se encuentran sometidos casi todo el día.

Turismo y comercialización artesanal en cuestión

Otro factor que acentúa la asimilación cultural es el turismo que entra como consecuencia de los casinos. Éste es una espada de dos filos. Por una parte, fomenta el progreso económico y, por otra, genera un impacto cultural en las tribus. Por eso resulta de suma importancia ejercer un control sobre los comportamientos que tienen impactos culturales. Lujan (1993: 113) muestra cómo los tao han controlado

¹¹ Entrevista con diferentes personas en Múzquiz, julio de 2004.

el impacto del turismo; en tanto que Evans-Pritchard (1989) comenta que los indígenas de Estados Unidos mantienen un cierto distanciamiento y humor frente a los turistas.

En cambio, Trask y Crystal observan que las consecuencias del turismo a largo plazo dejan un resultado negativo para la población indígena. Así, Trask notó en las islas del Pacífico la destrucción cultural en sólo una generación como consecuencia de la penetración cultural, política y militar (Trask, 1990: 13), en tanto que Crystal registró un desarrollo económico a corto plazo, aunque a largo plazo observó una pérdida de material histórico-cultural y artesanal, así como una inflación, división de la comunidad y una marginalización de los tradicionalistas tribales (Crystal, 1989: 149).

En el caso de los kikapú de Texas, el turismo todavía no afecta a la tribu en mayor escala, porque los turistas se hospedan en hoteles de Eagle Pass o, definitivamente, regresan a su lugar de residencia. Además, los kikapú no se relacionan mucho con ellos, prefieren su privacidad. Sólo en el trabajo en el casino hacen ciertos contactos superficiales con estas personas o, en ciertas ocasiones, les venden trajes kikapú; no obstante, en los jóvenes se nota con mayor frecuencia una imitación a los turistas, ya sea en vestimenta, ya en comportamiento; pero lo mismo sucede al integrarse a la sociedad estadounidense a través del casino.

La división que genera el turismo provoca un enfrentamiento entre los que están a favor del mismo (progresistas) y los que están en contra (tradicionalistas). Sin embargo, esta división no es muy clara, muchas veces se traslapan los dos elementos: abrirse al mundo exterior y negociar con él no siempre significa la pérdida de las tradiciones, también puede implicar una ayuda económica para los integrantes de la tribu. Pero cuando a la tribu le falta conciencia étnica, la resistencia puede debilitarse y mermarse la identidad cultural.

Lo mismo sucede cuando se trata de vender artesanías. Muchas veces el grupo las produce con objetivos comerciales; es decir, se realizan como le gustan a la clientela. De esta manera, el trabajo artesanal pierde su valor tradicional, puesto que se crea con fines ajenos. Deitch enfoca esta problemática con un sistema dual. Dice que, por una parte, los indígenas enriquecen su agenda personal y, por otra, sufren influencias externas. En el primer caso, se revive el arte tradicional y, en el segundo, se responde a la demanda del mercado (Deitch, cit. en Nagel, 1996-1997: 48, 51). Según Nagel, en la práctica, agentes ajenos, como los encargados de museos y galerías, coleccionistas o compradores, pueden estimular el arte indígena (Nagel, 1996-1997: 50); es cuando los indígenas copian objetos de sus ancestros e incluso crean un arte nuevo. En este caso, se trata de una restauración e innovación cultural, en las cuales las técnicas artesanales para el uso cotidiano y ceremonial se reemplazan por agendas comerciales; esto es resultado de una interacción entre los indígenas y los que no lo son. McCannell observa que la comercialización transforma la cultura tradicional en una "cultura fosilizada de museo o de aeropuerto" (1984: 375-391). Sólo en casos particulares existe una producción artesanal que resiste a esta comercialización, lograda por un alto nivel de concientización de los integrantes de la tribu. En el caso de los kikapú, esta problemática ha ido desa-

pareciendo porque muy pocos se dedican a este oficio, por lo cual ya no hay venta en el casino como en los años anteriores (véase el capítulo 5).

Adicciones y criminalidad como factores de la disgregación tribal

En su tiempo libre, algunos kikapú ya no ejercen las actividades tradicionales, sino que empiezan a divertirse de maneras distintas: van de compras, asisten al cine, acuden a fiestas y se dedican a los juegos de azar. De hecho comienza a haber adictos al juego, gente que se obsesiona y no puede dejar el juego, sino hasta que pierden todo el dinero que llevan consigo. Por eso, en el casino impusieron una restricción para los empleados kikapú: sólo se les permite jugar uno o dos días a la semana. Los encargados de la vigilancia están completamente excluidos de los juegos.¹² En general, los jugadores kikapú no se dedican a jugar cartas, como el póquer o el blackjack, sino que permanecen sentados frente a una máquina sin fijarse en el tiempo que transcurre.¹³ Resulta muy notorio que el casino no fomenta la vida social, sino que favorece el individualismo. Todos buscan ganar, sin preocuparse por el otro. Así, el llamado ambiente “social” se convierte en un ambiente frío y anónimo. A veces, se llega a conocer a una persona, pero casi siempre de manera superficial. Parece que en las mesas de póquer, el ambiente es más social, pero todo depende de los grupos (véase el capítulo 6).

Aparte de la diversión, estos juegos de azar pueden fomentar la ludopatía. En el Casino Lucky Eagle, entre los kikapú, todavía no se ven etapas avanzadas, aunque muchos no dejan el juego hasta que ganan algo, o bien, hasta que no les queda nada de dinero. Al jugar, algunos kikapú buscan ganar con fervor el premio mayor, incluso usando magia. Si su estado económico lo permite, se sientan en las máquinas de video de mayor riesgo, es decir, las de ocho líneas.

El martes 6 de abril de 2004, una señora kikapú jugó varias veces cinco dólares en una máquina de video de ocho líneas. Pronto ganó veinticinco dólares y siguió jugando con mucha dedicación sin despegarse de la máquina, aunque más tarde fuera perdiendo. Había cambiado una gran cantidad de dinero, que jugó hasta que no le quedó nada. Antes de apretar el botón, trazaba círculos mágicos con sus manos. Finalmente, perdió todo, aunque aparentemente no se dio por vencida, pues en otra ocasión obtuvo con esta práctica un premio de quinientos dólares; por lo tanto, siguió en el juego con la esperanza de ganar otro nuevo premio. Así, otra señora kikapú trazó los mismos círculos mágicos en las máquinas de video porque, según sus palabras, le ayudan mucho para ganar. Era una persona de pocos recursos, que llegó con mucho entusiasmo al casino, donde perdió lo poco que tenía ahorrado.¹⁴

¹² Plática con una mujer kikapú que trabaja como guardia de seguridad en el Casino Lucky Eagle, julio de 2006.

¹³ Esto observé durante mi investigación en el Casino Lucky Eagle, a partir de 1996.

¹⁴ Plática con una señora kikapú durante su juego ante la máquina de video, 17 de marzo de 2008; la máquina de video era una de *nickels*, que prefiere gente de menos recursos.

Esta conducta de afición a los juegos todavía no ha llegado al grado de enfermedad, porque las personas han podido dominarse después del juego; se dedican a otras cosas: hacen sus quehaceres en las casas y asisten a las ceremonias. Los juegos son sólo un medio para pasar el tiempo en forma agradable y matar el aburrimiento. Sin embargo, el riesgo está latente, ya que asimismo éstos conducen al aislamiento y al individualismo porque normalmente quienes ganan no comparten los beneficios con la tribu y las pérdidas pueden generar conflictos familiares.

Este ambiente impersonal propicia la drogadicción y el alcoholismo, porque no llena el vacío interior que de inicio tenían quienes se acercan de manera patológica al juego. Así, cuando pierden, muchas personas se alcoholizan y consumen drogas.

Becky Miller (1993) afirma que el alcoholismo y el número de suicidios en las tribus de Estados Unidos aumentaron con la instalación de los casinos. Aparentemente, trabajar en el casino no reduce los casos de alcoholismo y de suicidios, como pensaron los progresistas de la tribu kikapú a finales de los años noventa del siglo XX. El argumento de Miller es el incremento en el número de muertos como consecuencia del consumo de drogas y alcohol en los últimos años, aunque no todos los casos están relacionados con el juego.

Se suponía que la creación de empleos y el ascenso en el estándar de vida, que implicaban los casinos, salvarían a los indígenas del consumo de alcohol y de drogas. Pero si esto fuera así, Estados Unidos y los países del primer mundo no tendrían drogadicción y alcoholismo. El problema es más grave y complejo. Al integrarse a la cultura estadounidense, los indígenas se acostumbran al consumismo del mundo global y piensan que el alcohol y las drogas llenarán el vacío que dejan la pérdida de los valores sociales y espirituales; a saber, la toxicomanía se convierte en un medio para olvidarse de las injusticias sociales en este mundo globalizado. Cabe señalar que la sociedad capitalista no se caracteriza por sus valores sociales, sino por estar fraccionada por el individualismo, por personas a quienes les interesa únicamente su porvenir personal, ya sea en el aspecto económico, ya sea en el emocional, o su bienestar y su diversión.

Desde el siglo pasado, existe el problema en la comunidad kikapú de la inhalación de solventes. Esto ocurría desde que eran jornaleros agrícolas y se explica por su contexto socioeconómico, por haber sido una clase discriminada y segregada (véase Fredlund, 1994: 5-6). Actualmente, debido a que tienen mayores ingresos gracias al empleo en el casino, los kikapú que consumen drogas prefieren la cocaína y otros productos nuevos en el mercado, muchas veces combinados con somníferos y sedantes. En el año 2000, Larry Morning Star observó un mayor número de drogadictos entre los desempleados kikapú, cuya dependencia a los narcóticos los incapacita para trabajar (véase Morning Star, 2005: 68-69). En 2000, la Comisión de Texas sobre el Abuso de Alcohol y Drogas (Texas Commission on Alcohol and Drugs) registró a un 36 por ciento (100/275) de drogadictos adultos en la reserva de la KITT. Empero, los porcentajes de los adictos no son completamente confiables, porque muchos kikapú no son registrados, sobre todo los que inhalan solventes (véase Mager, 2008b: 175-178).

A raíz del alcoholismo y de la drogadicción en la reservación de la KITT en los últimos años, ha aumentado la agresión contra sus miembros. Asaltos e incendios entre los mismos integrantes de la tribu, o incluso entre los mismos familiares, son algo cotidiano. Por esta razón, la gente empieza a protegerse y a buscar tener mayor seguridad en sus propiedades. Muchos kikapú tienen miedo de salir de la reservación cuando no tienen a alguien quien cuide su casa. Por ejemplo, una mujer kikapú comentó que uno de sus familiares golpeaba por la noche su camioneta sólo por diversión. La mujer decía: “Hoy en día, los jóvenes se ponen muy agresivos, prenden las casas y roban. Ya no quiero ir a El Nacimiento, porque no puedo dejar la casa sola”.¹⁵ Casi nadie deja salir solos a los niños en la reservación, porque después los culpan de robos o incendios y sus padres tienen que pagar todo.¹⁶ De esta manera, la vida comunitaria de la tribu se ve afectada, por la desconfianza entre los mismos integrantes del grupo.

El 9 de mayo de 2006, en el periódico *The News Gram*, apareció una nota sobre un pleito a batazos en la tribu kikapú, en el que hubo varios heridos. En esta riña se enfrentaron seis personas de dos familias diferentes y un menor de edad. Todos ellos estaban bajo la influencia de las drogas. El periódico comentó que la riña había sido tan grande que la guardia federal de seguridad (*security*) llamó al Departamento del Sheriff para solicitar ayuda. Los cinco adultos fueron arrestados y el menor quedó libre (*The News Gram*, 2006f).

En general, se puede constatar que en los últimos años, los delitos en la tribu kikapú aumentaron considerablemente. Desde el año 2003 hasta el año 2007, se registró un incremento de la criminalidad a causa de la farmacodependencia y del alcoholismo en la reservación de la KITT. El periódico *Eagle Pass Sunday News* calcula que se cometieron unos veinticinco delitos en la tribu kikapú de Texas (*Eagle Pass Sunday News*, 2006a). De una muestra de doce delitos, siete fueron ocasionados por las drogas y el alcohol; hubo dos casos de abuso sexual, tal vez a causa de la drogadicción, uno de narcotráfico y otro de contrabando y, por último, un asalto o un episodio de violencia por venganza.¹⁷

Como se observa, el panorama de ciertos delitos es muy amplio, y es el resultado de la integración al capitalismo estadounidense, pues ello ha significado la disgregación de sus miembros, debido a su interés particular por las ganancias y la desaparición de valores, el consumo de drogas y de alcohol que genera la división familiar y una descomposición de la tribu; de esta manera, la resistencia que podría tener la tribu se debilita frente a la política de Estados Unidos.

¹⁵ Plática con una empleada de la clínica en Kickapoo Village, 17 de julio de 2006.

¹⁶ Plática con una señora kikapú de mayor edad en Kickapoo Village, 14 de julio de 2006.

¹⁷ Según los periódicos de *San Antonio Express-News*, *Eagle Pass News-Guide* (*Eagle Pass Sunday News*), *Zócalo* y *La Voz* durante los años 2005-2006.

Lucha contra la política de la sociedad dominante y entrega a la macrosociedad

Innovación cultural como clave de resistencia étnica

La lucha por el poder en el interior de las tribus lleva a que sus integrantes tengan una menor resistencia étnica, debido a la desintegración del grupo. En cambio, una mayor conciencia grupal puede generar una resistencia cultural a las influencias exteriores, la cual se da en forma de una innovación o transformación cultural que preserva la existencia de la tribu aun cuando cambie su cultura. Esta forma de resistencia se orienta hacia la búsqueda de nuevos caminos. En este sentido, se trata de *innovaciones* culturales cuando se crean o se incorporan nuevas formas o prácticas en las tradiciones ya establecidas (Crystal, cit. en Nagel 1996-1997: 52). Muchas veces, estas nuevas modalidades se agregan a la cultura existente, por lo cual surge una *transformación* de lo anterior. De esta manera, surgen nuevas construcciones culturales, como la Iglesia Nativo Americana (Native American Church).

Según Eric Crystal, estas nuevas congregaciones permiten movilizaciones colectivas o la creación de nuevas formaciones grupales con un alto grado de solidaridad y tácticas de protesta que se distinguen por su identidad, criterios de membresía y objetivos comunes (Crystal, cit. en Nagel 1996-1997: 48). Pero no basta con una identificación con el grupo; más que nada es necesario una resistencia cultural que surge de un mayor grado de conciencia de grupo. Sólo así se puede lograr una verdadera cohesión en el interior del grupo; a saber, la economía sólo une al grupo por intereses materiales, pero no crea una unidad orgánica, sino al contrario, en cualquier momento las tribus se desintegran, debido a ciertos anhelos personales. Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas de Pozas denominan este fenómeno como proceso de destrribalización y proletarización (cfr. Pozas y Horcasitas, 1980: 8-10), a raíz de la explotación de los indios; estos pueblos mantienen elementos de la sociedad precapitalista, denominados remanentes del modo de producción tribal (Pozas y Horcasitas, 1980: 8) y se ubican en una lucha por su identidad étnica y en un proceso de transformación. En cambio, las tribus estadounidenses luchan por el poder, lo que les permite explotar en sus empresas a los mismos indígenas, lo cual genera facciones políticas. Que se mantengan ciertos remanentes étnicos depende del grado de conciencia de estos grupos.

Aparte de las innovaciones culturales, Joane Nagel habla de *revisiones culturales* que ocurren cuando se modifican algunos elementos culturales o se adaptan a una cultura más avanzada (Nagel, 1996-1997: 47). Para Rafael Pérez-Taylor (2005: 213), “el proceso de rescate y vigencia de esos recuerdos sólo es posible en la medida en que resulten útiles para vivificarlos en el presente, lo cual condiciona una selección de eventos, que vierten contextos de ritualidad profana o sagrada, según sea la connotación”. Esta explicación de revitalización cultural de Pérez-Taylor nos acerca al concepto de la construcción y reconstrucción cultural de Joane Nagel, con un énfasis en lo emotivo.

Empero, el asunto no siempre es tan sencillo. Muchas veces se combinan varios elementos de diferentes culturas, con preferencia de una o algunas. Un ejemplo de este proceso presenta una familia chickasaw en El Nacimiento —el padre de aquella familia era chickasaw y la madre kikapú—, en la cual los hijos se adaptaron a las costumbres kikapú, aunque todavía conservan su idioma y ciertas costumbres chickasaw. Se nota una dedicación especial a la construcción de casas tradicionales kikapú, dejando al lado el trabajo en el Casino Lucky Eagle por una temporada. Además, tocan el tambor y son excelentes cantadores y profesionales de las danzas kikapú. Por otra parte, viven en el mundo moderno como cualquier estadounidense, cuando están en Eagle Pass. Por lo tanto, se puede hablar de una triculturalidad, en la cual domina la cultura a la que pertenece una persona o familia en un momento dado. Este proceso se distingue por la aculturación o asimilación a ciertas culturas ajenas y la selección de algunas de éstas como punto de identificación principal. Cabe mencionar que si estas interrelaciones culturales son de contacto periférico, se nos presenta el cuadro de la *aculturación*, donde la microsociedad acepta ciertos rasgos culturales de la sociedad dominante. En cambio, la *asimilación cultural* significa una entrega emocional a la cultura ajena, acompañada de la pérdida de la identidad étnica (véase Mager, 2008b: 48-49) y la disgregación del grupo por la presencia de intereses individuales, inherentes al sistema capitalista.

Después de este análisis, queda la duda de si el beneficio económico de los casinos indígenas lleva forzosamente a las tribus a una adaptación cultural periférica y luego hacia una asimilación cultural, o bien, si existe todavía la posibilidad de lograr una innovación cultural. Cuando McCannell habla del beneficio económico del turismo a corto plazo (McCannell, 1984: 375-391), Eduardo E. Cordeiro señala la diferencia económica con la industria del juego a largo plazo. Parece que las ciento treinta tribus que manejaron la industria de bingo durante el año 1991, según la NIGC, obtuvieron ingresos mayores (entre 225 a casi mil millones de dólares) a largo plazo y un incremento en forma gradual (Cordeiro, 1992: 207).

Joane Nagel menciona que las tribus invierten la mayor parte del ingreso de los casinos en el desarrollo económico de sus pueblos, lo que les sirve, al mismo tiempo, para la revitalización social y cultural. En este sentido, en 1991, la NIGC afirmaba que los ingresos de los juegos prometen un desarrollo económico, social y cultural para las reservaciones. Un buen ejemplo es el Foxwood High Stakes Bingo de los mashantuckett pequot y el casino en Connecticut. Una gran parte de sus ganancias se destinaría para la reconstrucción de la historia y cultura tribal porque las tradiciones casi se habían extinguido, lo mismo que su lengua y sus danzas tradicionales (Nagel, 1996-1997: 53). Joyce Walker encuentra también en las danzas indígenas una renovación cultural. Pero se pregunta si éstas son parte de sus ceremonias o sólo se trata de formas comerciales de las mismas. En el caso de los kikapú de Texas, no se evidenció el desarrollo cultural en la reservación, porque ellos mantienen la práctica de sus tradiciones en El Nacimiento, aunque sólo en forma esporádica, es decir en las vacaciones y en ciertas fechas ceremoniales. Como se mencionó, los famosos *powwows* no continuaron desde el año 2002; además, no tienen un carácter ceremonial, sino únicamente comercial.

Para evitar el riesgo de las adicciones, los pequot se protegen absteniéndose de jugar en los casinos mientras trabajan, igual que los kikapú. En este punto surge la pregunta de si esta medida será suficiente para alejarse de las adicciones.

Proceso de transformación y entrega a la macrosociedad

Los indígenas tienen que enfrentarse a esta nueva situación del mundo consumista, sin dejarse absorber por éste. Gerald Vizenor, un indígena estadounidense, habla de la necesidad del cambio cultural. "Si una cultura está viva, se cambia, siempre cambia. Cuando la gente vive, siempre se imagina algo y en un nuevo sentido" (Vizenor, cit. en Coltell, 1990: 164). Esta afirmación se opone a la visión antropológica que glorifica el mundo indígena del pasado, de los heroicos guerreros y del "buen salvaje". Muchas veces, cuando ya no se encuentra este cuadro cultural, la gente se decepciona. En otras palabras, no se acepta que las tribus cambien y se niega su existencia si no actúan como en el pasado. En este sentido, Standing Bear cuenta de la decepción de niños no indígenas, porque esperaban la representación de una vida indígena vinculada con el pasado. Se desilusionaron cuando oyeron que los miembros de las tribus ya no viven como guerreros ni habitan tiendas de campaña o *teepees*, sino casas comunes y corrientes, y tampoco cazan lo que van a comer, sino que compran sus alimentos en los grandes almacenes. Los niños manifestaron que ya no eran "indios reales" (Standing Bear, 1988: 369-370). Para el *chairman* Juan Garza, la tribu kikapú se encuentra en un cambio hacia la modernidad, en el cual costumbres antiguas coexisten con costumbres nuevas. Sobre todo, es de suma importancia que la tribu tiene gran éxito económico gracias al casino, el cual es necesario para la supervivencia de la tribu. Por lo tanto, la cultura no se puede comprender como algo estático, sino como algo que siempre está cambiando, desde el pasado, en el presente y en el futuro. En cambio, para Hanson, el proceso social adquiere cierta autenticidad (Hanson, 1991: 27), posible sólo con la conciencia étnica que, por su parte, garantiza la supervivencia del grupo. Si no fuera así, la tribu se perdería en la macrosociedad del capitalismo estadounidense.

Actualmente, las tribus indígenas se encuentran en una lucha continua de resistencia frente al impacto cultural de Estados Unidos y su entrega a la macrosociedad mediante las empresas del juego. Integrarse a la vida cultural de Estados Unidos a través de los casinos tiene sus ventajas y desventajas. Por una parte, la tribu tiene mayores recursos para financiar un movimiento indígena y pagar a los abogados que los defienden en las cortes, porque según Becky Miller, en la actualidad las luchas indígenas no se llevan a cabo en los campos de batalla de las planicies, sino en las cortes nacionales (Becky Miller, cit. en Nagel, 1996-1997: 53). Por otra parte, existe el peligro de que las tribus se entreguen en forma inconsciente a la política de Estados Unidos.

La política de Estados Unidos y la búsqueda de una relación intertribal

El movimiento de la renovación indígena empezó con la política de asimilación del gobierno federal de Estados Unidos. Pero según Joane Nagel, este peligro de la pérdida de la identidad indígena abrió un espacio intertribal que permitía a las tribus identificarse a sí mismas al tomar conciencia del proceso de asimilación a la sociedad estadounidense. La primera parte del siglo XX se distinguió porque las tribus, confinadas en las reservas y, en muchos casos, sin recursos económicos, dependían del gobierno federal. Y cuando hubo recursos, el gobierno de Estados Unidos supo defraudar a las tribus, limitando su territorio para adquirir riquezas del subsuelo, como el petróleo en la reserva de los osages y de los kikapú de Oklahoma, entre otras. En esta situación de pobreza y aislamiento, el gobierno federal impuso a las tribus una educación asimilatoria, sobre todo en las escuelas ubicadas dentro de las reservas (*reservation day schools*), o las escuelas externas, los internados (*boarding schools*), donde dominaba el inglés, por lo cual se redujeron las lenguas indígenas a una tercera parte, y sólo el 3 por ciento no hablaba inglés (Swanton, 1952; Dobyns, 1983; Driver, 1961). Pero justamente estas escuelas intertribales con la lengua franca facilitaron la comunicación entre las diferentes tribus y el establecimiento de una identificación supratribal (Nagel, 1996-1997: 116).

Con la Ley de Howard-Wheeler o de Reorganización Indígena (Indian Reorganization Act, IRA) de 1934, las tribus entraron en una nueva etapa del contacto intertribal, sobre todo por las conferencias intertribales del Congreso Nacional de Indios Americanos (National Congress of American Indians, NCAI) (Taylor, 1988: 257). Según señala Hertzberg, los indígenas estadounidenses veteranos de la segunda guerra mundial desempeñaron un papel importante en este Congreso (Hertzberg, 1971: 48), sobre todo por su alto grado de conciencia y su nueva visión de justicia con respecto a los derechos para los indígenas, ya sea para los individuos o para comunidades. Según Joane Nagel, estos activistas veteranos no siempre fueron bienvenidos por los tradicionalistas tribales, por lo cual se generó una división en las reservas entre miembros tradicionalistas y progresistas (Nagel, 1996-1997: 145). En el caso de la tribu kikapú, surgió un fenómeno inverso. Los veteranos lograron cierto reconocimiento en la tribu. Así, George White Water subió al rango de jefe de la guerra en El Nacimiento y se encargó de luchar por los derechos de la tribu, siendo miembro del Movimiento Indio Americano (American Indian Movement, AIM).¹⁸

Asimismo, por la política de la Terminación de los Derechos Tribales, en los años de 1946 a 1960, con su tendencia asimilacionista, las tribus no se dieron por vencidas, al contrario, se generó una organización supratribal, sobre todo, cuando se realizaron los programas de reubicación de los indígenas en las urbes y del empleo federal de los indígenas (véase Nagel, 1996-1997: 118). Esta política conservadora provocó el movimiento del Poder Rojo (Red Power) que reclamó el derecho a la tierra indígena en la Comisión de Reclamaciones Indígenas (Indian Claims Com-

¹⁸ George White Water subió a rango de jefe de la guerra por sus méritos en la segunda guerra mundial, entrevista con este jefe de la guerra en Múzquiz, Coah., julio de 2004.

mission, ICC) de 1946 hasta 1978 ante la Corte de Estados Unidos. Uno de estos reclamos provenía de las tribus kikapú de Kansas y de Oklahoma (Cadue, 1946), porque no había estabilidad en el precio de su tierra, cuando colonos blancos invadían su territorio; además, no disponían de tiempo suficiente para informarse sobre la cesión de tierra; desconocían la ganancia de dichas transacciones y, finalmente, también se quejaban de no defender ni proteger a esta nación. La petición correspondiente se dirigió a Estados Unidos y se refiere al desagravio de cierta región de tierra en Illinois e Indiana.¹⁹ Según Joane Nagel, estas peticiones fueron presentadas por los mismos procuradores en diferentes tribus, por lo cual se afirmó la relación intertribal y, por la similitud de problemas, se fortaleció la identidad étnica mediante el estatus común (Nagel, 1996-1997: 119).

Las movilizaciones étnicas, que surgieron en los siguientes años fueron la continuación de este movimiento panindio que buscaba enfrentarse a la política de la terminación y luchar por los derechos civiles de los indígenas. Empero, estas políticas para aliviar la pobreza mediante recursos federales contenían un programa de aculturación, sobre todo a través de la educación (véase Nagel, 1996-1997: 121). Por esta razón surgió el movimiento del Poder Rojo en la década del activismo indio que dio confianza a los indígenas y contrarrestó ciertos estereotipos de la población nativa que se habían impuesto. Sobre todo se deseaba encontrar una solución para terminar la dependencia indígena respecto del gobierno de Estados Unidos. Una propuesta fue la instalación de casinos en las reservas indígenas.

Los casinos indígenas entre el poder económico y la entrega a la política estadounidense

A primera vista, cuando se impuso la política de autodeterminación, la construcción de casinos por las tribus significaba una lucha indígena, que si bien se emprendió sin armas de fuego, se acompañó de armas *jurídicas* para obtener tierras federales y luego lograr el derecho para construir casinos y, de esta manera, conseguir cierto poder económico y político que les permitiera ejercer sus derechos civiles con respecto a la educación y salud, así como participar en la política.

Existe una disputa sobre el permiso de la clase de juegos, como se vio en el capítulo 2; aunque la Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission, NIGC) define y supervisa los diferentes tipos de juegos, el estado otorga el permiso de cierta clase de juegos. Con respecto a esta problemática, las tribus se tienen que enfrentar al poder federal y estatal: a la NIGC para que les permite la apertura de un casino y al estado para que les conceda cierta clase de juego.

En el caso de los juegos de mesa, 21 o blackjack, hubo problemas graves con el estado de Texas, porque este juego no está permitido en los casinos de clase II. Así, en junio de 2004, el presidente de la NIGC, Philip Hogan, reclamó a los respon-

¹⁹ Frank Cadue, Rollett Cadue, Dudley Masqua, Ernest Murdock, James Stevens y Sweeny Stevens, demandantes en Harrison, Harrison, Spangenberg & Hull, Dempsey, Mills & Casey 13/08/1946.

sables del Casino Lucky Eagle por permitir juegos ilegales y los amenazó con una suspensión inmediata (*Eagle Pass Sunday News*, 2004a).

Ante una clausura del Casino Lucky Eagle, la Comisión Tribal de Juego (Tribal Gaming Commission) de la KTTT, bajo el mando de Rachel Romo, propuso un análisis legal de las cartas de juego y del kickapoo 21, basándose en la IGRA. Webster, un integrante de la comisión demostró que el blackjack corresponde a la clase II, porque todas las ganancias y pérdidas se distribuyen entre los jugadores (*Eagle Pass Sunday News*, 2004d; 2004e). Para que no hubiera problemas mayores, en el año 2005, se cambió el nombre de este juego de mesa. Como mencionamos en el capítulo 6, ya no se llamaba blackjack (21), sino no bust blackjack (21 sin ir a la quiebra), porque los jugadores no juegan contra el *dealer*, sino entre ellos mismos; además se aceptan comodines.

A pesar de estas medidas, en septiembre de 2006, ya no se permitió el no bust blackjack en el casino, debido a que la NIGC lo prohibió. En comparación, esta comisión todavía permite el juego de póquer porque se lleva a cabo en privado; no obstante, en el mes de septiembre, se cuestionó su permanencia porque es un juego de clase III (*Eagle Pass News-Guide*, 2006a). También se cambiaron las máquinas, pues algunas no eran de esta clase.²⁰

Con respecto a la relación con la NIGC, continúa habiendo ciertos problemas con la tribu. A pesar de que la NIGC prohibió el blackjack, el casino sigue todavía con las máquinas de video de ocho líneas. En febrero de 2006, las máquinas tragamonedas de ocho líneas fueron clausuradas en los salones de juego de Eagle Pass (MacCormack, 2007a), lo que benefició al casino de los kikapú, porque se eliminó una gran competencia. Pero el peligro no se desvaneció por completo, porque se ha hecho un análisis en el estado de Texas para ver si se permite la apertura de casinos, cuyas ganancias podrían aprovecharse para dar becas a los estudiantes de las universidades públicas y luego también de las privadas. Hasta ahora se prevén doce casinos con hoteles (*resort casinos*) o algunos casinos que tengan una inversión de entre el 5 y el 10 por ciento de recursos estatales, ampliados con centros comerciales y zonas de esparcimiento (*Eagle Pass News-Guide*, 2006d).

Este proyecto significaría el fin del monopolio del casino kikapú y todavía tendría mayor impacto negativo para los kikapú si se llegaran a legalizar los casinos en México. Sin embargo, esto no se cumplió, gracias a la decisión de los funcionarios del Condado de Maverick²¹ de cerrar a todos los salones de juego que tuvieran máquinas en Eagle Pass (*Eagle Pass News Guide*, 2007a). Esta acción del condado aseguró el monopolio de los juegos de azar para la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.

Asimismo, los ingresos del Casino Lucky Eagle podrían ser aún mayores si los kikapú obtuvieran la clase III de los juegos de azar. Por ello, la lucha del nuevo Con-

²⁰ Según comentaron empleados en el Casino Lucky Eagle, enero de 2007; observación en el Casino Lucky Eagle durante los años 2007 y 2008.

²¹ Los responsables del Condado de Maverick son el abogado Ricardo Ramos, el *sheriff* Thomas Herrera y el jefe policiaco Tony Castañeda.

cilio para conseguir la clase III se inició a partir de 2003 y todavía continúa. Empero, la ley federal sólo permite esta clase si el estado está de acuerdo (Guerra, 2003a). Según Alejandro Riza, el nuevo Concilio considera este permiso muy necesario porque el Casino Lucky Eagle corre el peligro de que la Suprema Corte de Justicia lo clausure si las leyes estatales declarasen ilegales ciertos juegos; incluso, el estado no protegería estas máquinas electrónicas ante el embargo (*Eagle Pass Sunday News*, 2003). Lo que preocupa al gobierno estatal es el incremento de juegos de azar sin que el casino pague impuestos. Otra opción, según el estado, sería que los casinos contribuyan en los gastos del estado, ya que el Casino Lucky Eagle atrae a mucha gente (Guerra, 2003b).

Para obtener una clase superior de los juegos de azar, se tiene que dirigir al estado la solicitud. La tribu intenta conseguir la clase III, porque permite juegos más atractivos para los visitantes del casino, sobre todo por los de alto riesgo, como son la ruleta y el high stakes. Así, en el año 2004, el nuevo Concilio buscaba la vía diplomática para obtener la clase III. Por esta razón, el *chairman* y su consejera buscaban establecer convenios con los políticos del estado de Texas a fin de que se les permitieran algunos juegos de clase III en su casino o se les concediera la licencia para esta clase. El periódico *Eagle Pass News-Guide* afirma que la consejera Gloria Hernández quiere forzar al gobierno del estado de Texas para que les otorgue el permiso para la clase III, pero quien lo puede conceder es el gobierno federal. Por eso, es muy probable que los kikapú busquen apoyo en el gobierno federal para promover un proceso en contra del gobierno de Texas (*Eagle Pass Sunday News*, 2004b).

Ante el hecho de que el estado de Texas sigue negando esta clase de juegos, el sueño de tener un casino al estilo de Las Vegas se alejó un poco. En cambio con los juegos de clase III, que permiten las máquinas tragamonedas de ocho líneas, el blackjack, el póquer, el juego de dados y la ruleta, entre otros, el Casino Lucky Eagle se convertiría en un monopolio de juegos en Texas que atraería a un gran número de jugadores. De hecho ya lo es, porque es el único casino en el estado de Texas que funciona; y con la clase III, los pequeños empresarios kikapú se convertirían en empresarios a gran escala con una mayor especulación y transacción de dinero. Esta integración a la sociedad estadounidense genera un proceso de transformación: se pasa de una tribu tradicional a una moderna con alguna herencia indígena. ¿Hasta qué grado se dará este cambio?

En esta lucha entre lo tradicional y moderno, representado por el casino, el gobierno federal dispone de un poder de manipulación sin antecedentes, cuya intención es la transculturación de las tribus para integrarlas a la sociedad estadounidense. Para enfrentarse a este poder ideológico se necesita cierta conciencia étnica por parte de las tribus, con el fin de resistir a estos peligros y buscar un camino propio. Sobre todo, se tiene que evitar la disgregación interna de la tribu para enfrentarse a un enemigo en común. En este conflicto, las tribus requieren conocimientos jurídicos y políticos a fin de actuar en forma eficaz contra el poder del Estado, para que no resulten defraudadas por la política del gobierno federal y del sector privado. Sólo de esta manera se aplica una resistencia activa. Según Stephen L. Pevar, las tribus de Estados Unidos recurrieron a los juegos de azar como opción para liberarse de la dependen-

cia económica del gobierno federal, pero por otra parte caen en la supervisión de la NIGC, basada en la Ley de Reorganización Indígena (véase el capítulo 2) y del estado.

Esta integración de la tribu kikapú al capitalismo estadounidense provocó cierta disgregación en la tribu, sobre todo por la formación de facciones políticas que lucharon por el poder en la tribu. A saber, esta división de grupo surge a causa de intereses económicos y no de cuestiones étnicas. Lo que interesa a los integrantes del grupo es su porvenir económico, posición que asumen también los grupos más tradicionales. Por lo tanto, se puede observar que una fracción de los indígenas de Oklahoma se opuso principalmente a la política del casino del *ex chairman* Raúl Garza, pero le gustaría abrir casinos en México; y sólo una pequeña minoría rechaza el “negocio sucio” de los casinos y busca un camino propio. Cabría preguntarse si este pequeño grupo podrá resistir a lo largo del tiempo a los logros económicos del sistema capitalista, generados por el casino. Así, el jefe de la guerra, miembro del AIM, ha cambiado su postura con respecto a esta empresa, al comprobar que ésta ha traído beneficios económicos y políticos a la tribu. Por lo tanto, la tribu kikapú está unida por medio de las ganancias y dividida a la vez por los intereses materiales en una corporación empresarial, en la cual los valores ancestrales pierden importancia; sin embargo, en ciertas temporadas, los integrantes de la tribu siguen todavía sus tradiciones ceremoniales en El Nacimiento. La pregunta es si los kikapú lograrán sobrevivir como etnia en un país capitalista o, mejor dicho, como empresarios con la posibilidad de innovar nuevas opciones de su etnia. El factor principal de esta supervivencia étnica sería la autodeterminación kikapú que se basa en la conciencia de su historia común y de sus valores, pero también en la cuestión económica tribal, elementos que les ayudarán a superar sus conflictos interiores.

A pesar de este cuadro negativo, todavía existe una cierta resistencia en algunos movimientos intertribales, como son el AIM, el Fondo para los Derechos Indígenas (National American Rights Fund, NARF), el Congreso Nacional de Indios Americanos (National Congress of American Indians, NCAI) y la Ley de Asentamiento en las Tierras de los Blancos (White Earth Land Settlement Act, WELSA), entre otros, a los cuales pertenecen algunos miembros de la tribu kikapú. En unión con otras tribus, la organización intertribal brazo de la Comisión de Juego Tribal (Arm of Tribal Gaming Commission, ATGC) representa, según Jerry Bread, el brazo político de la Comisión Tribal de Juego (Tribal Gaming Commission) de las tribus ante la corte federal.

Estas organizaciones a nivel intertribal podrían ser un camino para sostener y defender los derechos indígenas e intercambiar puntos de vista con respecto a sus problemas, porque el peligro de asimilación es bastante grande y la desintegración en los grupos podría acabar con la vida tradicional de las tribus. Por lo menos, se debería intentar una reformulación de sus valores tradicionales y una nueva autoafirmación de las tribus, aunque sea en una tribu empresarial, pero con una conciencia de sus problemas y de su vida futura.

CONCLUSIONES

Las instalaciones de casinos en las reservaciones indígenas dieron mayor fuerza económica y política a las tribus estadounidenses, pero a la vez iniciaron un conflicto en estas naciones (como se ve en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas [KTTT]), debido a una asimetría de poder en la tribu.

En esta lucha por el poder, la capa dominante —concentrada en el Concilio de la reservación de la KTTT— corre el peligro de ser derrocada por facciones políticas que reclaman sus intereses económicos y políticos. Según Luis Vázquez León, la facción surge en el grupo opositor con la intención de desalojar al grupo de la posición dominante. En ese momento, la facción política se convierte en el grupo formal porque pierde el carácter de oposición (Vázquez, 1992: 360-379).

Lo significativo de esta lucha por el poder es la disgregación de grupo a escala estructural y superestructural, es decir, a nivel económico, político e ideológico. Esta división debilita al grupo en su interior y en su resistencia pasiva/cultural y activa/política, ya que carece de una conciencia étnica para contrarrestar los peligros de la sociedad dominante. Además, el individualismo y el egoísmo del consumidor dividen al conjunto social en su interior.

Por otro lado, la lucha puede crear una mayor conciencia y motivación con el resultado de transformar su identidad, aunque sea en forma empresarial, con ciertos remanentes étnicos. Como sabemos, las tribus de Estados Unidos tuvieron que enfrentarse, a lo largo de su historia, a una política de exterminio y de asimilación cultural. Fue un camino de humillación y dependencia respecto del gobierno federal de Estados Unidos, hasta que con la política de autodeterminación, lograron una mayor independencia económica. Este logro es una espada de dos filos: por una parte, se fortalece su economía y su poder político, pero, por otra, las tribus se integran a la sociedad dominante con todos sus defectos. El resultado son luchas internas y la desintegración del grupo. Esta lucha interior generada por intereses económicos y políticos abre en muchos casos el camino a la corrupción y asimilación a la cultura estadounidense con toda su despersonalización y la posibilidad de tener adicciones.

Cabe aclarar que la integración no siempre sucede por el camino de asimilación, sino, a veces, en forma institucional, pero queda latente este peligro. En Estados Unidos, las tribus actuales, ya no lo son en el sentido cultural, porque perdieron su cohesión étnica y religiosa. En lugar de un gobierno tradicional, sólo cuentan con un gobierno que administra los fondos federales e ingresos del casino. Según Luis

Vázquez, se trata de corporaciones con un cuerpo de dirigentes creados para defender los intereses de la tribu, que son netamente empresariales, porque en realidad estas tribus tienen el carácter de una empresa y sus integrantes se pueden denominar como *empresarios*.¹ Es menester saber que el término de la *corporación* proviene del campo empresarial. Adam y Jessica Kuper consideran la corporación como una unidad económica en el sector del negocio, cuyos objetivos pertenecen a la ideología de integración y del logro, alcanzado mediante la división de trabajo y la especialización de su personal. Lo que importa es renovar e innovar la iniciativa empresarial con el objetivo de aumentar la competitividad y, de esta manera, maximizar el valor de los productos (Kuper y Kuper, 2004, 1: 173-176). Por lo regular, el modo de producción define también la forma ideológica. Así, cuando los miembros tribales ya no practican las actividades ancestrales, se inclinan hacia el modo de producción capitalista y hacia esta ideología; las ceremonias sólo representan residuos o remanentes culturales, apegados a su nueva forma de vivir, porque la corporación tribal sólo se basa en la estructura económica y la ideología subsecuente.

En este caso, la superestructura no se refiere a los valores ancestrales, sino a la ideología de la circulación monetaria y de capital. Por esta razón, el nivel de la cohesión tribal no es una unión interna, basada en los valores tradicionales, sino una cohesión externa o corporativa que ya no cuenta con una adhesión emocional y religiosa; se refiere sólo a los intereses del porvenir de los integrantes de la tribu, muchas veces en forma excluyente. De esta manera, no se puede hablar de una cohesión verdadera, sino de una negación de la misma, generada por el egoísmo individual que provoca una disgregación en el interior de la tribu y una división en facciones políticas que luchan por el poder económico y político en la reservación. Además, la reservación en sí no es una unidad surgida de un pueblo, sino por medio de tratados con el gobierno federal y por decretos presidenciales. De la misma manera, la política de la autodeterminación de Estados Unidos con respecto a las tribus se impuso con el objetivo de integrarlas mediante las industrias de juegos de azar al sistema capitalista. Con esta medida, las tribus originarias se convirtieron en empresarias del sistema y dejaron de lado la cuestión étnica. A su vez, la política de la autodeterminación libera al gobierno de Estados Unidos de sus obligaciones financieras con respecto a las tribus.

El caso de la tribu kikapú de Texas es un ejemplo de este camino hacia la lucha por el poder económico y político mediante la apertura del Casino Lucky Eagle en la reservación de la KITT. Ésta, que es una tribu de mayor identidad étnica, llegó a desintegrarse por las continuas luchas internas de las facciones políticas que pretendieron llegar al poder en el Concilio de la KITT, debido a un desequilibrio económico en el interior de la comunidad que tuvo que ver con el establecimiento del casino, pues éste generó diferencias y desajustes socioeconómicos en la reservación, sobre todo, por el surgimiento de clases sociales.

¹ Entrevista personal con Luis Vázquez León, Ciudad de México, 15 de agosto de 2006.

Tales clases se reflejan en El Nacimiento, donde unos pocos kikapú construyen casas grandes en terrenos cercados, fenómeno que se ha hecho más notorio durante los últimos años. También se nota el incremento del ganado y de campos de cultivo en esta comunidad, cuyos productos se comercializan por medio de empresas mexicanas y estadounidenses, signo del progreso económico en la tribu. Pero no todos comparten tal riqueza en la misma medida. Algunas familias todavía viven de la ayuda federal de Estados Unidos, de quien reciben las “estampillas” para adquirir alimentos y medicamentos. Estas diferencias sociales, surgidas a partir de la instalación del Casino Lucky Eagle, provocaron conflictos en la tribu. Y desde entonces, familias muy unidas se dividieron, y miembros muy respetados por la tribu se convirtieron en delinquentes por la corrupción.

Pero no sólo los dirigentes cometen delitos de corrupción, sino que se manifiesta también una mayor agresividad en toda la tribu; este fenómeno es evidente sobre todo en los jóvenes, quienes se educan en las escuelas de Estados Unidos y están a punto de perder su herencia cultural. En este caso, no se trata de que abandonen la cultura, sino que se confunden con las concepciones de la sociedad estadounidense. La confusión y la falta de identificación con su cultura originaria los empujan a la drogadicción y al alcoholismo, lo mismo que la desigualdad socioeconómica. Este fenómeno es alarmante si consideramos los casos de muertes en los últimos años por consumo de estupefacientes. Parece que la riqueza de los ingresos del casino todavía no se distribuye entre todos los integrantes de la tribu, tal vez por las deudas que aún tiene la tribu y por las nuevas adquisiciones materiales o también por la participación de las empresas estadounidenses en el casino que no dejan muchas ganancias al mismo.

Por otra parte, la tribu no es tan soberana como dice el gobierno federal, porque depende en mayor grado de dicho gobierno, ya sea de la Oficina de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs) o de la Comisión Nacional de Juego Indio (National Indian Gaming Commission), así como de los estados. Según el abogado de las tribus estadounidenses Gary Pitchlynn, la tendencia del gobierno federal es expandir el poder de los estados sobre los pueblos nativos y delimitar sus derechos y su poder. El interés de Estados Unidos no se concentra en las tribus, sino en ciertos grupos de interés, y la soberanía es sólo un atributo de los gobiernos tribales, federalmente reconocidos.² Así, se les asegura protección, pero no les garantiza una independencia del gobierno federal, porque no cuentan con un poder militar; y su lucha diplomática y legal únicamente es la táctica de los vencidos. Los casinos que les permite el gobierno federal son una limosna para los sometidos; por la cual los integrantes de las tribus se pelean, con el resultado de una disgregación del grupo. De esta manera, se debilita la fuerza de las tribus para resistir a la integración a la sociedad capitalista y a la asimilación respectiva.

Con respecto a la autodeterminación de las tribus indígenas, Estados Unidos permite, con su “gran generosidad”, la instalación de casinos en territorio indíge-

² Comentario de Gary Pitchlynn, expresado mediante correo electrónico, 7 de agosto de 2006.

na que, además, no es propiedad de las tribus, sino que es tierra federal en fideicomiso. A través de estas industrias de los juegos de azar, el gobierno federal de Estados Unidos logra una transformación en la forma de pensar y de vivir en los indígenas.

En este sentido se puede hablar de un poder indirecto, porque las tribus realizan lo que el gobierno federal había pensado: la integración y asimilación con todos los efectos autodestructivos de una sociedad consumista; por lo cual la población autóctona pierde la resistencia contra el sistema capitalista, porque ellos mismos serán parte de este sistema, empresarios capitalistas de Norteamérica.

Así, las tribus de Estados Unidos se convierten en vasallos de los gobiernos federal y estatal, debido a su dependencia política. Como se mencionó, el gobierno federal tiene el derecho de abrir y cerrar los casinos de las tribus, supervisa los juegos y es quien reconoce a los gobiernos tribales. La Comisión Nacional de Juego Indio, por su parte, puede penalizar a las tribus, cuando no esté de acuerdo sobre el manejo de los juegos en sus casinos. En este punto, se manifiesta un cierto control sobre los indígenas. John Kenneth Galbraith denomina este poder como *poder condigno*. Según él, "El poder condigno amenaza al individuo con algo que es lo bastante penoso, física o emocionalmente, de tal modo que renuncia a buscar su propia voluntad o preferencia con objeto de evitarlo" (Galbraith, 1988: 29).

Para evitar mayores daños y desventajas, y lograr algo a favor de uno o de un grupo se aplica el *poder compensatorio*, que "logra la sumisión por la promesa o realidad de un beneficio" (Galbraith, 1988: 30). En este sentido, las tribus de Estados Unidos, en este caso la kikapú, negocian con los gobiernos del estado y de la federación para sacar el mayor provecho de su situación precaria. Para cubrir dicho objetivo, procuran cumplir con los reglamentos, elaborados por el Departamento del Interior y de Estado, y, de esta manera, evitan el castigo. Se presenta una recompensa negativa y positiva, según Galbraith; pero este anhelo a la recompensa no es un poder de una nación soberana, sino de una nación sometida, en la cual esta última tiene que obedecer a la dominante. El servicio militar de las tribus estadounidenses muestra esta dependencia. Las tribus ya no pueden resistir en forma activa o mediante una lucha bélica en contra del sistema que está en el poder, porque no deciden sobre el poder militar, sino que están integrados a la nación dominante. Sólo les queda la lucha legal y la negociación política de un pueblo vencido; pero esto no es un triunfo sobre el enemigo, sino una pequeña recompensa de lo perdido.

En este aspecto, la manipulación ideológica en forma del *poder condicionado*, según Galbraith, es fácil, porque el poder dominante dicta los conceptos de la cultura mediante la educación o persuasión. Este fenómeno se manifiesta en la situación de una relación de dominación y de obediencia (véase Galbraith, 1988: 40-41); en pocas palabras, es un fenómeno que proviene de una hegemonía o dominación política lograda con métodos pedagógicos.

Por lo tanto, las tribus no son soberanas en relación con el gobierno federal, ni con el estatal. Sólo en el interior de la tribu pueden dictar las normas y gobernar a los suyos, aunque en forma relativa, porque quien manda es el gobierno federal. Por eso, los pueblos indígenas sólo logran un poder relativo e inestable a través de

los casinos que en cualquier momento les pueden quitar. Y la situación posterior será peor a la anterior, porque la mayoría de los indígenas no cuentan con una economía productiva para independizarse del gobierno federal y desarrollar su propio camino.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, RICHARD NEWBOLD

1966 "Power and Power Domains", *America Latina* 9, no. 2, 3-22.

1978 *La red de la expansión humana: un ensayo sobre energía, estructuras disipativas, poder y ciertos procesos mentales en la evolución de la sociedad humana*, trad. de Megan Thomas. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ediciones Casa Chata.

ADAMS, W. P. *et al.*

1992 *Die Vereinigten Staaten von Amerika*, t. 1. Frankfurt: Campus.

ALTHUSSER, LOUIS

1978 *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Medellín, Colombia: Pepe.

ANQUOE, BUNT

1993 "Trump Hires Big Guns to Fight Indian Gaming", *Indian Country Today*, 25 de agosto.

ARENDE, HANNAH

2000 *Macht und Gewalt*, 14a. ed. München, Zürich: Piper [1969].

ARGUETA, ARTURO, ARNULFO EMBRIZ y JOSÉ LUIS NORIA

s.f. "Informe sobre la visita realizada a la tribu kikapú". México: INI (mimeo).

ARONOFF, M. J.

1977 *Power and Ritual in the Israel Labor Party: A Study in Political Anthropology*. Assen: Van Gorcum.

AUGÉ, MARC

1998 *La guerra de los sueños: ejercicio de etno-ficción*, trad. de Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa.

BANNER, STUART

2005 *How the Indians Lost Their Land: Law and Power on the Frontier*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

BANTON, MICHAEL

1969 *Political Systems and the Distribution of Power*. Londres: Tavistock.

BARNARD, ALAN y JONATHAN SPENCER, eds.

1997 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge.

BARRIENTOS, FRANCISCO

1985 *The Texas Band of Traditional Kickapoo Indians*. Eagle Pass, Texas: News Release.

BAUMAN, ZYGMUNT

2004 *Modernidad líquida*, 3a. reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BECKER, H. S.

1963 *The Outsiders*. Nueva York: Free Express.

BIZBERG, ILÁN

1992 "Elecciones en Coahuila en la década de los ochenta", en Tonatihu Guillén López, coord., *Una década de política electoral*. México: Colmex-Colef, 97-138.

BLAU, PETER M.

1964 *Exchange and Power in Social Life*. Nueva York: John Wiley and Sons.

BOMBIN, B.

1992 *El juego de azar: patología y testimonio*. Valladolid: Consejería de Sanidad y Bienestar Social de la Junta de Castilla y León.

BORJA, RODRIGO

1997 *Enciclopedia de la Política: H-Z*. México: Fondo de Cultura Económica.

BUJRA, JANET

1973 "The Dynamics of Political Action: A New Look at Factionalism", *American Anthropologist* 75, no. 1, 132-52.

BURR, RAMIRO

2006 "Latin Notes: Menu Has Tejano, Norteño, Mariachi", *San Antonio Express-News*, 1 de diciembre.

BUTTERFIELD, FOX

2005 "For a Tribe in Texas. An Era of Prosperity Undone by Politics", *New York Times*, 13 de junio. Versión traducida de <<http://milkriver.blogspot.com/2005/06/nat-tigua-fortunes-plummet.html>>, consultado el 5 de junio de 2007.

- CAHN, E.
1969 *Our Brother's Keeper: The Indian in White America*. Nueva York: New American Library.
- CANBY, WILLIAM C., JR.
1998 *American Indian Law in a Nutshell*, 3a. ed. St. Paul, Minn.: West Group.
2004 *American Indian Law in a Nutshell*, 4a. ed. St. Paul, Minn.: West Group.
- CADUE, FRANK *et al.*
1946 *Before the Indian Claims Commission: The Kickapoo Tribe of Kansas. The Kickapoo Tribe of Oklahoma. The Kickapoo Nation*. Docket no. 315, 13 de agosto.
- CARRAS MARRY, C.
1972 *The Dynamics of Indian Political Factions: A Study of District Councils in the State of Maharashtra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CEBALLOS GARIBAY, HÉCTOR
1999 *Poder y democracia alternativa*, 2a. ed. México: Ediciones Coyoacán.
- CERDA, ADRIÁN
2002 "El exitoso casino kikapú: estos indígenas con ideas primer mundistas abrieron un negocio sin competencia en toda la frontera norte y ya están ganando tanto dinero que son la envidia en ambos lados de la línea divisoria", *Contenido*, 1º de agosto.
- CHAUDHURI, JOYOTPAUL
1985 "American Indian Policy: An Overview", en Vine Deloria, Jr., *American Indian Policy in the Twentieth Century*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 15-33.
- CLASTRES, PIERRE
2001 *Investigaciones en antropología política*, trad. de Estela Campo, Barcelona: Gedisa.
- COHEN, FELIX S.
1941 *Handbook of Federal Indian Law*. Washington: United States Government Printing Office.
- COLTELLI, LAURA, ed.
1990 *Winged Words: American Indian Writers Speak*. Lincoln: University of Nebraska Press.

CONGRESSPEDIA

"Jack Abramoff", sourcewatch.org, 2007, <http://www.sourcewatch.org/index.php?title=Jack_Abramoff>, consultado el 26 de octubre de 2006.

Constitution of the Kickapoo Traditional Tribe of Texas

<<http://thorpe.ou.edu/constitution/kickapoo/>>, consultado el 23 de marzo de 2006.

CORDEIRO, EDUARDO E.

1992 "The Economics of Bingo: Factors Influencing the Success of Bingo Operations on American Indian Reservations", en Stephen Cornell y Joseph P. Kalt, eds., *What Can Tribes Do? Strategies and Institutions in American Indian Economic Development*. Los Ángeles: University of California, 205-238.

CORNELL, STEPHEN

1988 *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. Nueva York: Oxford University Press.

CROUSE, JACQUE

1997 "Prison Leaves Politician Bitter", *San Antonio Express-News*, 5 de octubre.

CRYSTAL, ERIC

1989 "Tourism in Toraja (Sulawesi, Indonesia)", en Valene L. Smith, ed., *Host and Guests: The Anthropology of Tourism*, 2a. ed. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 139-217.

DAHL, ROBERT A. y CHARLES E. LYNDBLOM

1953 *Politics, Economics and Welfare*. Nueva York: Harper.

DARDÓN MARTÍNEZ, ANA MARÍA

1980 *El grupo kikapú*. México: INI.

DARIAN-SMITH, EVE

2004 *New Capitalists: Law, Politics, and Identity Surrounding Casino Gaming on Native American Land*. Wadsworth: Thomson.

DEL MORAL, PAULINA

1999 *Tribus olvidadas de Coahuila*. México: Gobierno de Coahuila-Conaculta.

DELORIA, VINE, Jr.

1985 *American Indian Policy in the Twentieth Century*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

2000 *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*. Austin, Tex.: University of Texas Press.

DELORIA, VINE, JR. y CLIFFORD M. LYTLE

1984 *The Nations Within. The Past and Future of American Indian Sovereignty*. Nueva York: Pantheon Books.

DIJK, TEUN A. VAN

2000 *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*, trad. de Lucrecia Berrone de Blanco, Barcelona: Gedisa.

DOBYNS, HENRY

1983 *Their Number Becomed Thinned*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Document of Fort Dearborn

1832 autorizado por Wm. Whittle el 28 de septiembre.

DOCUMENTO DE LA DIRECCIÓN GENERAL DE FLORA y FAUNA SILVESTRES
PARA C. LEOPOLDO SUKE (Witamuta)

1983 Autorización a la Tribu Kikapoo, 24 de junio.

DOMBRINK, JOHN y WILIAM N. THOMPSON

2003 "The Last Resort Succes and Failure in Champigns for Casinos (1990)", en *CoResearcher en Español, Los juegos de azar en Estados Unidos. ¿Aumentan las ganancias a expensas de los pobres?*, 7 de marzo, en <www.thecqresearcher.com>, consultado el 10 de noviembre de 2003.

DOSTOYEVSKI, FEDOR

1999 *El jugador*. México: Lectorum [1866].

DRIVER, DON

1991 "Mandamus Bingo Baron Charges Rights Abuses in Grand Jury Probe", *San Antonio Express-News*, 5 de diciembre.

DRIVER, HAROLD E.

1961 *Indians of North America*. Chicago: University of Chicago Press.

Eagle Pass News-Guide

2002 "Kickapoo Kangaroo Court Suggest Civil War in Order", 14 de noviembre.

2004 "Kickapoo Slot Machine Partner Investing In Casino On Texas Border", 2 de diciembre.

2005 "Grand Jury Adds Counts, New Defendant to Case Of Kickapoo Tribe Casino", 27 de enero.

2006a "Insurgents Look To Oust Chakuka On Friday", 7 de septiembre.

2006b "Two Kickapoo Casino Surveillance Staff Hit with Narcotics Charge", 19 de octubre.

- 2006c "Government Gives Up on Persecution of Kickapoo 7", 26 de octubre.
 2006d "Casino Gaming Group Dangles College Scholarship", 28 de diciembre.
 2007a "Maquinita Industry Shut Down for Good", 8 de febrero.
 2007b "Tribe Loses Legal Round, Hints at Expanding Casino Gambling Anyway",
 6 de diciembre.

Eagle Pass Sunday News

- 2002a "Petition Carries Well More than Needed of Signatures...", 28 de julio.
 2002b "Local Attorney Serves Notice of Recall on Kickapoo Chief", 28 de julio.
 2003 "Supreme Court Rules 8-liners Illegal, Casino Competition Out", 6 de abril.
 2004a "Hernández Steers NIGC Chairman Away from Own Violations at KTTT
 Casino", 13 de junio.
 2004b "Gloria Hernández Pursues Gambling Monopoly at Expensive of State...
 Texas Citizens Sued by Feds on behalf of Kickapoo Tribe", 31 de octubre.
 2004c "Joe Ruiz Responds to Attacks with Plea for Restraint from Media", 5 de
 diciembre.
 2004d "NIGC Orders Lucky Eagle to Suspend Illegal Blackjack Operation as of
 Last Month", 19 de diciembre.
 2004e "Casino Modifies Blackjack Game, Legality Still Questioned", 26 de
 diciembre.
 2005 "Kickapoos Arrested with 527 Pounds of Marijuana", 6 de noviembre.
 2006a "Kickapoo Woman Badly Beaten in Sexual Assault", 19 de marzo.
 2006b "Makateonenodua on His Way Back in through Initiative Election Begun
 Fri.: Gloria Hernández and Juan González Exposed as Dictators of Insur-
 gent Regime", 26 de marzo.
 2007a "Judge Slams Exiled Kickapoo Chief", 20 de mayo.
 2007b "Waco Jury Finds Last Tour Casino Defendants Guilty", 14 de octubre.
 2007c "Sentencing set for Wednesday for former Kickapoo Managers", 25 de
 noviembre.

EHRENREICH, BARBARA

- 1998 *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*. Nueva York: Owl
 Books, Henry Holt.

EIZENSTADT, S. N.

- 1959 "Bureaucracy, Bureaucratization, and Debureaucratization", *Adminis-
 trative Science Quarterly* 4, no. 3 (diciembre): 302-320.

EMBRIZ O., ARNULFO y MA. CRISTINA SALDAÑA FERNÁNDEZ

- 1993 *Kikapúes*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo
 Social.

ENGELS, FRIEDRICH

- 1972 *Anti-Dühring*. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur [1878].

ESCHBACH, KARL

1992 "Shifting Boundaries: Regional Variation in Patterns of Identification as American Indians". Ph.D. diss., Harvard University.

EVANS-PRITCHARD, DEIRDRE

1989 "How 'They' See 'Us': Native American Images of Tourists", *Annals of Tourism Research* 16, no. 1, 89-105.

FABILA, ALFONSO

1945 *La tribu kikapoo de Coahuila*. México: Secretaría de Educación Pública.

2002 *La tribu kikapoo de Coahuila*. México: INI.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB

1978 *Reden an die deutsche Nation*, 5a. ed. Hamburgo: Felix Meiner [1808].

FOUCAULT, MICHEL

1992 *Microfísica del poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uria, 3a. ed. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

FOY, NICOLE

1998 "Kickapoo Seek Pact on Gaming", *San Antonio Express-News*, 8 de agosto.

FRANTZ, KLAUS

1995 *Die Indianerreservationen in den USA*. Stuttgart: Franz Steiner.

FREDLUND, ERIC V.

1994 *Volatile Substance Abuse among the Kickapoo People in the Eagle Pass, Texas, Area*, 1993. Texas Commission in Alcohol and Drug Abuse Research Briefs.

GALBRAITH, JOHN KENNETH

1988 *Anatomía del poder*, trad. de Rafael Quijano, 2a. impr. México: O.M.G.S.A.-Diana-Edivisión-Compañía Editorial.

GARRIDO, MIGUEL, PEDRO JAÉN y ANA DOMÍNGUEZ, comps.

2004 *Ludopatía y relaciones familiares: clínica y tratamiento*. Barcelona: Paidós Ibérica.

GARZA, FRANCISCO JAVIER

2005 "Caen dos kikapúes con 600 lbs. de drogas", *Zócalo*, 3 de noviembre.

GELLNER, ERNEST

1997a *Antropología y política: revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona: Gedisa.

1997b *Nationalism*. Nueva York: New York University Press.

1998 *Cultura, identidad y política: El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, 3a. ed. Barcelona: Gedisa.

2001 *Naciones y nacionalismo*, 3a. reimp. Madrid: Alianza Universidad.

GESICK, EDWARD J.

1994a "Texas-Mexican Kickapoos at a Crossroads: Where Go From Here?" en The Victoria College, *Conference on South Texas Studies 1994*. Victoria: Tex.: The Victoria College Press, 166-198.

1994b "Kickapoo Resistance and Survival through Migrations in Mexico and Texas, 1835-1877", *The Journal of Big Bend Studies* 6, Alpine, Texas: Sul Rosstate University, 75-84.

GESICK, E. JOHN, JR.

1996 "Historical Essay", en Bill Wright y E. John Gesick, *The Texas Kickapoo, Keepers of Tradition*. El Paso, Tex.: Texas Western Press-The University of Texas at El Paso, 3-26.

GETCHES, DAVID H., CHARLES F. WILKINSON y ROBERT A. WILLIAMS, JR.

1998 *Cases on Materials on Federal Indian Law*, 4a. ed. St. Paul, Minn.: West Group.

GIBSON, A. M.

1963 *The Kickapoos: Lords of the Middle Border*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

"Golden Eagle Casino: Kickapoo Tribe in Kansas"

<<http://www.indiangaming.com/casino/view/?id=18>>, consultado el 1º de febrero de 2010.

GÓMEZ ESTRADA, JOSÉ ALFREDO

2002 *Gobierno y casinos*. Mexicali, Baja California: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto Mora.

GOOGLE

Google Earth. Programa digital, versión 4.2. 0198. 2451 (beta), consultado el 12 de septiembre de 2007.

Google Maps. Programa digital, consultado el 25 de abril de 2010.

GORTARI, ELI DE

1979 *Introducción a la lógica dialéctica*. México: Grijalbo.

GRAHAM, B.

1968 "The Succession of Factional System in the Uttar Pradesh Congreso Party, 1937-1966", en M. Schwartz, ed., *Local Level Politics*. Chicago: Aldine.

GRAMSCI, ANTONIO

1972 *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GRAÑA, J. L.

1994 *Conductas adictivas: teoría, evaluación y tratamiento*. Madrid: Debate.

GUERRA, CARLOS

1998 "Give Kickapoo Dignity the Tribe Deserves", *San Antonio Express-News*, 9 de agosto.

2003a "If Gambling Concessions Are Granted, Be Evenhanded about It", *San Antonio Express-News*, 14 de enero.

2003b "When Other Budget-balancers Fail, There's Always Gambling", *San Antonio Express-News*, 6 de abril.

2004 "Kickapoo Could Be Big Winner with School-funding Solution", *San Antonio Express-News*, 21 de septiembre.

HABERMAS, JÜRGEN

1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trad. de Thomas Bürger y Frederic Lawrence. Cambridge: Polity Press.

2000 *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo. España: Taurus.

HALLER, DIETER

2005 *Dtv-Atlas Ethnologie*. Munich: Deutscher Taschenbuch.

HANSON, ALLAN

1991 "When the Natives Talk Back: Thinking about Narrative in Anthropology", estudio presentado en el Hall Center Narrative Seminar, Lawrence, Universidad de Kansas.

HARRING, SIDNEY L.

2003 *Crow Dog's Case. American Indian Sovereignty, Tribal Law, and United States Law in the Nineteenth Century*. Nueva York: Cambridge University Press.

HARRISON, MARVIN C., THOMAS HARRISON, SPANGENBERG

& HULL, DEMPSEY, MILLS & CASEY

1946 *The Kickapoo Nation*. Docket No. 315, 13 de agosto.

HEARN, JOSEPHINE

2004 "Rep Ney dice que fue 'engañado' por Abramoff", *The Hill*, 18 de noviembre. Versión traducida de <<http://thehill.com/leading-the-news/rep.-ney-says-he-was-duped-by-abramoff-2004-11-18.html>>, consultado el 10 de junio de 2003.

HERRING, JOSEPH B.

1988 *Kenekuk the Kickapoo Prophet*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.

HERTZBERG, HAZEL

1971 *The Search for an American Indian Identity: Modern Pan-Indian Movements*. Syracuse: Syracuse University Press.

HOBBS, THOMAS

2003 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 12a. reimpr. México: Fondo de Cultura Económica [1651].

HONNETH, AXEL

1986 *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

1999 *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, 2a. ed. Frankfurt: Suhrkamp.

HUERTA G., ARTURO

1994 *La política neoliberal de estabilización económica en México: límites y alternativas*. México: Diana.

HUMPHREY, CAROLINE

2004 "Sovereignty", en David Nugent y Joan Vincent, eds., *A Companion to the Anthropology of Politics*. Padstow, Cornwall, United Kingdom: Blackwell, 418-36.

HUNTINGTON, SAMUEL P.

2004a "El desafío hispano", *Letras Libres*, no. 64, 12-20.

2004b *¿Quiénes somos?: los desafíos de la identidad estadounidense*, trad. de Albino Santos Mosquera, Barcelona: Paidós.

INDIAN COUNTRY TODAY

2000 "Computer Study Says Pequot Casino Saved the Connecticut Economy", 6 de diciembre.

2002 "Tiguas Casino Fight: It Is Now about Texas Politics", 4 de marzo.

"INDIAN GAMING. KICKAPOO LUCKY EAGLE CASINO:

KICKAPOO TRADITIONAL TRIBE OF TEXAS"

s.f. <<http://www.indiangaming.com/casino/view/>>, consultado el 23 de noviembre de 2005.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

1991 *Coahuila: XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, t. 1, México: INEGI.

1996 *Coahuila: Conteo de Población y Vivienda 95*. México: INEGI.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI)

1982 *Los kikapus*. México: INI (mimeo).

IRURITA, I. M.

1996 *Estudio sobre la prevalencia de los jugadores de azar en Andalucía*. Sevilla: Comisionado para la Droga de la Junta de Andalucía.

KAPPLER, CHARLES J., ed.

1963 *Indian Affairs: Laws and Treaties*, t. 2, OSU Library Electronic Publishing Center, en <<http://digital.library.okstate.edu/kappler/>>, consultado el 25 de abril de 2010.

“Kickapoo Casino. Tribal Organization: Kickapoo Tribe of Oklahoma”, en <<http://500nations.com/casinos/okKickapooCasino.asp>>, consultado el 1º de febrero de 2010.

“Kickapoo Casino: Tribal Organization: Kickapoo Tribe of Oklahoma”, <<http://500nations.com/casinos/okkickapooCasino.asp>>, consultado el 1º de febrero de 2010.

KOPNIN, P. V.

1966 *Lógica dialéctica*, trad. de Lydia Kuper de Velasco, México: Grijalbo.

KUPER, ADAM y JESSICA KUPER

2004 *The Social Science Encyclopedia*, tt. 1 y 2, 3a. ed. Nueva York: Routledge.

LADUKE, WINONA

1999 *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge, Mass.: South End Press.

LATORRE, FELIPE A. y DOLORES L. LATORRE

1991 *The Mexican Kickapoo Indians*. Nueva York: Dover.

LINDBLOM, CHARLES E.

2000 *Democracia y sistema de mercado*, 1a. reimp. México: FCE.

LENIN, V. I.

2000 *En torno a la cuestión de la dialéctica*, en Biblioteca de Textos Marxistas, preparado para el MIA por Juan Fajardo [1925], en <www.jcasturias.org>, consultado el 24 de julio de 2007.

LUJAN, CAROL CHIAGO

1993 “A Sociological View of Tourism in an American Indian Community: Maintaining Cultural Integrity at Taos Pueblo”, *American Indian Culture and Research Journal* 17, no. 3, 101-120.

MACCORMACK, JOHN

- 2001 "Odds against Tribal Casino. Federal Judge's Ruling Orders. Tigua Indians to Close El Paso Gaming Hall", *San Antonio Express-News*, 14 de octubre.
- 2002a "Kickapoo Chairman Facing a Revolt. Angry Indians Feel That Because of Him, They've Lost Control of their Tribe", *San Antonio Express-News*, 24 de agosto.
- 2002b "Bonilla Vows To Aid Kickapoos Indians. Indians Want Recall of Tribal Chairman. Bonilla Pledges to Help Kickapoos. Indians Want Changes Made in Tribal Government and Casino, Recall of Chairman", *San Antonio Express-News*, 28 de septiembre.
- 2002c "Kickapoo Tribal Council Ousted. Traditional Method of Voting Is Used", *San Antonio Express-News*, 29 de octubre.
- 2002d "Casino Shuttered for Probe. Kickapoo Facility Is Being Investigated by Commission", *San Antonio Express-News*, 8 de noviembre.
- 2004a "Kickapoos' New Casino Gets Closer to Opening", *San Antonio Express-News (TX)*, 5 de julio.
- 2004b "Kickapoo Theft Charges Unveiled. Former Tribal Chairman and Manager Are Accused of Using Casino Credit Cards for Personal Gains", *San Antonio Express-News (TX)*, 8 de diciembre.
- 2004c "Ex-Kickapoo Officials Will Stay Behind Bars. Judge Denies Bond until at Least Monday for Pair of Former Tribal Leaders Accuse of Theft", *San Antonio Express-News (TX)*. Ed. Metro / South Texas, 9 de diciembre.
- 2004d "Four Appear in Court in Kickapoo Casino Case. Ex-tribal Lawyer Says Charges of Stealing \$ 900 000 Are False", *San Antonio Express-News (TX)*, 11 de diciembre.
- 2004e "Ex-casino Manager Free on Bond, 18 Relatives Post \$2,000 Each Son Puts up 130,000 Home", *San Antonio Express-News (TX)*, 14 de diciembre.
- 2005 "Former Kickapoo Chairman Seeks Bail", *San Antonio Express-News (TX)*, 1 de febrero.
- 2006 "Only 1 Defendent Left in Kickapoo Trial", *San Antonio Express-News (TX)*, 25 de octubre.
- 2007a "Eagle Pass Eight-Liner Parlors Close", *San Antonio Express-News (TX)*, 7 de febrero.
- 2007b "Largamente demorado kickapoo a juicio por corrupción abierto en Waco", 10 de abril. Versión traducida de <<http://www.worldcasinodirectory.com/casino/kickapoo-casino3010>>, consultado el 26 de octubre de 2007.

MACCORMACK, ZEKE

- 1998 "Bush Ready to Take Tribal Casinos to Court", *San Antonio Express-News*, 19 de mayo.

MAFFESOLI, M.

- 1996 *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. Londres: Sage [1988].

MAGER HOIS, ELISABETH ALBINE

- 2003 “El peligro de la descohesión de la tribu kikapú como efecto de las influencias culturales de Estados Unidos”. Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.
- 2006 *Kikapú. Pueblos Indígenas de México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- 2008a “Relaciones de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas: el caso del casino Lucky Eagle”. Tesis de doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, IIA, UNAM.
- 2008b *Lucha y resistencia de la tribu kikapú*, 2a. ed. México: FES Acatlán, UNAM.

MAGRIÑA, LAURA

- 2003 “Sistema terminológico de parentesco cora del siglo XX”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, coords. *Flechadores de estrellas*. México: Conaculta, INAH-Universidad de Guadalajara, 79-98.

MALESEVIC, SINISA

- 2004 *The Sociology of Ethnicity*. Londres: Sage.

MAREL, KLAUS

- 1980 *Inter-und Intraregionale Mobilität*. Boppard, Alemania: Harald Boldt.

MARIENSTRAS, ÉLISE

- 1982 *La resistencia india en los Estados Unidos: del siglo XVI al siglo XX*, trad. de Uxoá Doyhamboure y Oscar Barahona, México: Siglo XXI.

MARX, KARL y FRIEDRICH ENGELS

- 2004 [Engels, F.]. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. [1848] [1876] [Marx, K., y F. Engels]. *Manifiesto del Partido Comunista*. [1845-46][Marx, K., y F. Engels]. *La ideología alemana*. México: Colofón.

MASCO, JOSEPH

- 1995 “‘It is a Strict Law that Bids Us Dance’: Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka’wakw Potlatch, 1849 to 1922”, *Comparative Studies in Society and History* 37, no. 1 (enero): 41-75.

MASON, W. DALE

- 2000 *Indian Gaming: Tribal Sovereignty and American Politics*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

MAQUIAVELO, NICOLÁS

- 1998 *El príncipe*. México: Época [1532].

MCCANNELL, DEAN

1984 "Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities", *Annals of Tourism Research*, no. 11, 375-391.

MCCORMICK, R. A. y L. F. RAMÍREZ

1988 "Pathological Gambling", en J. G. Howells, ed., *Modern Perspectives in Psychosocial Pathology*. Nueva York: Brunner-Mazel, 135-157.

MÉNDEZ, ENRIQUE

2005 "PT: transnacionales y narcos, únicos beneficiarios de la instalación de casinos", *La Jornada*, 14 de marzo.

MIGUEL, RAIMUNDO DE

2000 *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, 11a. ed. Madrid: Visor Libros [1897].

MILLER, BECKY

1993 "Early Edition", Washington, D.C.: Christian Science Monitor Radio, 11 de octubre.

MILLS, C. WRIGHT

2005 *La elite del poder*, 13a. reimpr. México: Fondo de Cultura Económica [1956].

MORALES, FERNANDO

2006 "Los indios seminoles compran Hard Rock", 7 de diciembre, en <http://www.informativos.telecinco.es/seminoles/hard-rock/compra/dn_37375.htm>, consultado el 29 de octubre de 2007.

MOORE, BARRINGTON, JR.

1962 *Political Power and Social Theory*. Nueva York: Harper & Row.

MORÍN, EDGAR

2002 *Introducción a una política del hombre*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona: Gedisa [1965].

1998 *El método: las ideas*, trad. de Ana Sánchez, 2a. ed. Madrid: Cátedra.

MORNING STAR, LARRY

2005 "Chronic Volatile Substance Abuse among the Adult Kickapoo Traditional Tribe of Texas: Disease and Disability Profiles, Neuropsychosocial Consequences, and Social Implications for Treatment". Ph.D. diss., Houston, Tex., The University of Texas Health Science Center, Proquest Company.

NAGEL, JOANE

1996-1997 *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. Nueva York: Oxford University Press.

NATIONAL INDIAN GAMING COMMISSION

1988 *Indian Gaming Regulatory Act: Public Law 100-497*. Título 25, cap. 29, sec. 2702, (3), (4). Promulgado por el gobierno federal de Estados Unidos. 17 de octubre, en <<http://www.ywiiusdinvoohii.net/news/IGRA.htm>>, consultado el 29 de junio de 2005 y el 6 de julio de 2006.

2003 “Los juegos de azar en Estados Unidos. ¿Aumentan las ganancias o expensas de los pobres?”, *Tribal Revenue*, 7 de marzo, en <www.thecqresearcher.com>, consultado el 14 de abril de 2003.

NAVARRO, J. F. y C. PEDRAZA

1998 “Juego patológico: aspectos biológicos”, *Psicología Conductual* 6, no. 1, 157-164.

NELSON, ROBERT A. y JOSEPH F. SHELEY

1985 “Bureau of Indian Affairs Influence on Indian Self-determination”, en Vine Deloria, Jr., *American Indian Policy in the Twentieth Century*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

NESTOR, BASIL

1999 *The Unofficial Guide to Casino Gambling*. Hoboken, N.J.: Wiley.

NEVIS, ALLAN y HENRY STEELE

1994 *Breve historia de los Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económica.

NEWS GRAM, THE

2005a “Buscan acuerdo para que el sheriff entre al casino”, 16 de junio, en <<http://www.thenewsgramonline.com>>.

2005b “Maricela Mendoza es sentenciada a 15 años de cárcel por robo”, 19 de julio.

2005c “Demanda contra tribu kickapoo”, 21 de octubre.

2005d “Amado Abascal III es acusado por falsificación de documentos”, 31 de octubre.

2005e “En agosto inician juicio a Isidro Garza co-acusados”, 15 de diciembre.

2006a “Makateonenodua implicado con Jack Abramoff y Bush”, 30 de enero.

2006b “Quieren reinstalar la antigua dirigencia en los kickapoo”, 27 de marzo.

2006c “Tribu kickapoo cuentan votos bajo el Puente 1”, 17 de abril.

2006d “Dan Borgman juez para tribu de los kickapoo”, 27 de abril.

2006e “Transfieren a Waco caso de Makateo, Isidro y acusados”, 4 de mayo.

2006f “Pleito a batazos en la tribu con saldo de varios heridos”, 9 de mayo.

2006g “Kickapoo Lucky Eagle Casino entrega troca”, 20 de julio.

2006h "Cinco años de cárcel y una multa para el kickapoo 5", 26 de octubre.

2006i "Eligen a Elida Jiménez 'Miss Kickapoo 2006'", 27 de noviembre.

2007a "\$100 millones a los sheriff para seguridad fronteriza", 2 de agosto.

2007b "Cierran negocios con 'maquinitas' en Dimmit", 9 de octubre.

NIELSEN, GEORGE R.

1975 *The Kickapoo People*. Phoenix: Indian Tribal Series.

NIKITIN, P.

1986 *Economía política*. México: Editores Mexicanos Unidos.

NYE, JOSEPH S., JR.

2002 *The Paradox of American Power. Why the World's Only Superpower Can't Go it Alone*. Nueva York: Oxford University Press.

OCHOA E. y F. LABRADOR

1994 *El juego patológico*. Barcelona: Plaza y Janés.

OMI, MICHAEL, y HOWARD WINANT

1994 *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. Nueva York: Routledge.

OVALLE CASTILLO, JOSÉ GUADALUPE y ANA BELLA PÉREZ CASTRO

1999 *Kikapúes, los que andan por la tierra: el proceso de proletarización y la migración laboral del grupo de Coahuila*. México: Conaculta-Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde"-Universidad Autónoma de Coahuila.

PEACOCK, JAMES L.

2003 *The Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*. 2a. ed., 14a. reimpr. Nueva York: Cambridge University Press.

PÉREZ-TAYLOR, RAFAEL

2005 "De lo imaginario del poder: la construcción del tiempo", en Rafael Pérez-Taylor, ed., *IV Coloquio Paul Kirckhoff: homenaje al doctor Claudio Esteva Fabregat*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 211-218.

PETRAS, JAMES

2001 "2. La globalización: un análisis crítico", en John Saxe-Fernández *et al.*, *Globalización, imperialismo y clase social*. México: Lumen, 57-65.

PEVAR, STEPHEN L.

2002 *The Rights of Indians and Tribes*. 3a. ed., Carbonale: Southern Illinois University Press.

POMMERSHEIM, FRANK

1997 *Braid of Feathers: American Indian Law and Contemporary Tribal Life*. Los Angeles, Calif.: University of California Press.

PORTELLI, HUGUES

1980 *Gramsci y el bloque histórico*, trad. de María Braun, 7a. ed. México: Siglo XXI.

POZAS, RICARDO e ISABEL HORCASITAS DE POZAS

1980 *Los indios en las clases sociales en México*, 11a. ed. México: Siglo XXI.

PRUCHA, FRANCIS PAUL

1997 *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*. Berkeley: University of California Press.

2000 *Documents of United States Indian Policy*, 3a. ed. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

RAMÍREZ, CLEMENTE

2002 “Los pueblos indios y la globalización”, en Jorge Basave *et al.*, *Globalización y alternativas incluyentes para el siglo XXI*. Colección Jesús Silva Herzog, México: UNAM / UAM.

“RECHAZAN REAPERTURA DE CASINO TIGUA”

s.f. en <<http://www.webdeljuego.com/index.php?option>>, consultado el 26 de octubre de 2007.

REDÉSCOLAR

s.f. “Fluorita”, en <http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_rocas>, consultado el 28 de enero de 2007.

Reforma

2002 <www.reforma.com.archivo>, consultado el 10 de julio de 2002.

REX, J.

1986 “The Role of Class Analysis in the Study of Race Relations: A Weberian Perspective”, en J. Rex y D. Mason, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-83.

RICOEUR, PAUL

1999 *Ideología y utopía*. Barcelona, España: Gedisa.

RITZENTHALER, ROBERT E. y FREDERICK A. PETERSON

1956 *The Mexican Kickapoo Indians*. Milwaukee, Wisconsin: Milwaukee Public Museum.

RIVERA BALDERAS, AMADO

1983 "Los kikapúes. ¿Una tribu perdida de América?" (verano) (mimeo).

RODRÍGUEZ, MARTHA

1995 *Historias de resistencia y exterminio: los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. México: INI, CIESAS.

ROSS, NORMAN A.

1973 *Index to the Decision of the Indian Claims Commission*. Nueva York: Clearwater.

ROSMAN, ABRAHAM y PAULA G. RUBEL

1986 "The Evolution of Central Northwest Coast Societies", *Journal of Anthropological Research*, no. 42, 557-572.

RYLE, GILBERT

1949 *The Concept of Mind*. Nueva York: Barnes and Noble.

RUBEL, PAULA G. y ABRAHAM ROSMAN

1983 "The Evolution of Exchange Structures and Ranking: Some Northwest Coast and Athapaskan Examples", *Journal of Anthropological Research* 39, 1-25.

SAHLINS, MARSHALL D.

1968 *Tribesmen*. Englewood, Nueva Jersey: Prentice Hall.

SALAZAR CARRIÓN, LUIS

2004 *Para pensar la política*. México: UAM-Iztapalapa.

SAN ANTONIO EXPRESS-NEWS

1991 "Busty Probe Bingo Case Grand Jury Hears ex-DA", 10 de octubre.

1993a "Economic Security at Stake in Debate over Tribal Casinos Carlos", 5 de abril.

1993b "Kickapoos See Victory with Ruling Compiled from Staff and Wire Reports", 2 de noviembre.

1998 "Indian Casino's 'Slots' Illegal", 26 de junio.

SÁNCHEZ BROT, LUIS E.

2002 *Lavado de dinero*. Buenos Aires: La Ley.

SANDOVAL DE ESCURDIA, JUAN MARTÍN y MARÍA PAZ RICHARD MUÑOZ

2004 *Casinos: efectos sociales negativos y ludopatía*. Servicio de Investigación y Análisis, División de Política Social, Estados Unidos Mexicanos: Cámara de Diputados, LIX Legislatura, DPS- ISS 05 04, en <http://www.vidasin-juego.org/documents/Casinos_Efectos_sociales_ludopatia_Mexico.pdf>, consultado el 28 de marzo de 2004.

- SCHULTES, RICHARD EVANS y ALBERT HOFMANN
1982 *Plantas de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCOTT, JAMES C.
2000 *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, trad. de Jorge Aguilar Mora, México: Era.
- SERRANO CARRETO, ENRIQUE *et al.*, coords.
2002 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*. México: INI-PNUD-Conapo.
- SIERRA, CARLOS
1980 *Los indios de la frontera*. México: La Muralla.
- SMITH, ANDREA
2005 *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge, Mass.: South End Press [1966].
- SMITH, GAVIN
2004 "Hegemony", en David Nugent y Joan Vincent, eds., *A Companion to the Anthropology of Politics*. Cornwall: Blackwell, 216-230.
- SOROS, GEORGE
1999 *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro*, trad. de Fabián Checo, México: Plaza y Janés.
- SNIPP, C.
1989 *American Indians: The First of this Land*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- STAFF and WIRE REPORTS
2006 "New Roundup", *San Antonio Express-News (TX)*. 23 de septiembre.
- STANDING BEAR, Z. G.
1988 "Questions of Assertion, Diversity, and Spirituality: Simultaneously Becoming a Minority and a Sociologist", *American Sociologist* 19, no. 4 (diciembre): 363-371.
- STRANGE, SUSAN
1987 "The Persistent Myth of Lost Hegemony", *International Organization* 41, no. 4 (otoño): 565-567.
1997 *Casino Capitalism*. Manchester: Manchester University Press.

STRONG, PAULINA, y BARRIK VAN WINKLE

1996 "Indian Blood: Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity", *Cultural Anthropology* 2, no. 4, 547-576.

STURM, CIRCE

2002 *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*. Los Ángeles, California: University of California Press.

STURTEVANT, WILLIAM C., ed.

1978 *Handbook of North American Indians* 15. Washington: U.S. Government Printing Office.

1996 *Handbook of North American Indians* 17. Washington: Smithsonian Institution.

SUAREZ, E.F., SR. CHIEF DIVISION OF LAW ENFORCEMENT SERVICES

1977 *Memorandum Introducing the Reservation Law Enforcement Improvement Plan of Tribes*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

SULTZMAN, LEE

2000 *Kickapoo History*, en <<http://www.dickshovel.com/kick.html>>, consultada el 7 de febrero de 2000.

SUMMER/FALL 1996

"Race, Poverty & Environment", paper. vol. 21.

SWANTON, JOHN

1952 *The Indian Tribes of North America*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

SWARTZ, M., V. TURNER y A. TUDEN, eds.

1966 *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

TAYLOR, GRAHAM D.

1988 "The Divided Heart: The Indian New Deal", en P. Weeks, ed., *The American Indian Experience. A Profile: 1524 to the Present*. Arlington Heights: Forum Press.

TECLA JIMÉNEZ, ALFREDO

1999 *Antropología de violencia*, 2a. ed. México: Sociedad Cooperativa de Producción "Taller Abierto".

TEXAS HOLD'EM TOURNAMENT SCHEDUL. 2006/2007.

Texas Workforce Commission, Texas Comptroller of Public Accounts, Laredo TAMIU-Institute for International Trade, U.S. Dept. of Commerce-Bureau of Economic Analysis, Texas Dept. of Economic Development.

2003 *Maverick County/Eagle Pass, Texas. 2003 Economic Indicators*.

THINK PROGRESS

“Abramoff: The House that Jack Built”, en <<http://www.thinkprogress.org/abramoff>>, consultado el 26 de octubre de 2006.

THOMPSON, JOHN B.

2006 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM.

THORPE, DAGMARE

1995 *People of Seventh Fire*. Ithaca, N. Y.: Akwekon Press.

TRADITIONAL KICKAPOO OF TEXAS, THE

1984 *Land Acquisition Committee Report, 1981-1984*, McLoud, Oklahoma.

TRASK, HAUNANI-KAY

1990 “Politics in the Pacific Islands: Imperialism and Native Self-Determination”, *Amerasia Journal* 16, no. 1: 1-20.

TRATADO DE FORT DEARBORN

1832 [28 de septiembre], en Enrique Valdivia, “La organización a favor de la justicia en la frontera”, *Borderlines* 39 5, no. 9 (septiembre de 1997), en <<http://americas.irc-online.org/borderlines/spanish/1997/bl39orga.html>>, consultado el 28 de mayo de 2010.

TURNER, FREDERICK JACKSON

1923 *The Frontier in American History*. Nueva York: Henry Holt.

TURISMO COAHUILA

Piedras Negras, Coah., México. Mapa estatal de Coahuila.

UNITED STATES GENERAL ACCOUNTING OFFICE

1997 *A Profile of the Indian Gaming Industry*. Washington, D.C.: General Accounting Office.

1999 “Campaign Finance: Contributions from Gambling Interest Have Increased”, en Juan Martín Sandoval de Escurdia y María Paz Richard Muñoz, eds., *Casinos: efectos sociales negativos y ludopatía*. México: Servicio de Investigación y Análisis, División de Política Social, Estados Unidos Mexicanos: Cámara de Diputados, LIX Legislatura, DPS- ISS 05 04.

UNITED STATES DEPARTMENT OF THE INTERIOR

Local Estimates of Indian Service Population and Labor Market Information. Anadarko, Oklahoma: Bureau of Indian Affairs.

2002 *Federally Recognized Indian Tribes*, Federal Register 67, no. 134, 12 de julio, en <<http://www.artnatam.com/tribes.html>>, consultada el 10 de agosto de 2007.

UNITED STATES DEPARTMENT OF THE INTERIOR, OFFICE OF INDIAN AFFAIRS

1937a *Constitution and By-Laws of the Kickapoo Tribe of Indians of the Kickapoo Reservation in Kansas*. Washington: Government Printing Office.

1937b *Constitution and By-Laws of the Kickapoo Tribe of Indians of Oklahoma*. Washington: Government Printing Office.

UNITED STATES SUPREME COURT

1987 *California v. Cabazon Band of Indians*, 480 U.S. 202. *California v. Cabazon Band of Indians*, no. 85-1708, litigado el 9 de diciembre de 1986, fallado el 25 de febrero de 1987, en <<http://supreme.justicia.com/us/480/202/case.html>>, consultado el 29 de mayo de 2010.

VALDIVIA, ENRIQUE

1997 “La organización a favor de la justicia en la frontera”, *Borderlines* 39 5, no. 9 (septiembre), en <<http://americas.irc-online.org/borderlines/spanish/1997/bl39orga.html>>, consultado el 28 de mayo de 2010.

VÁZQUEZ LEÓN, LUIS

1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: Conaculta.

2006 “Lucha y resistencia de la tribu kikapú” de Elisabeth A. Mager Hois, en *Alteridades: la justicia en tiempos de globalización* 16, no. 31 (enero-junio): 133-137.

VELARDE TILLER, VERÓNICA E. y E. M. TILLER, eds.

1996 *American Indian Reservations and Trust Areas*. Albuquerque, N.M.: Economic Development Administration-U.S. Department of Commerce.

WANAMAKER, TOM

2002 “Tigua Casino cierra después de Tribunal Supremo rechaza la apelación de estancia”, *Indian Country Today*, 16 de febrero, en <<http://indiancountry.com>>, consultado el 8 de septiembre de 2006.

WALDMAN, CARL y MOLLY BRAUN (ilustraciones)

2000 *Atlas of the Northamerican Indian*. Nueva York: Checkmark Books.

WALKMAN, CARL, ed.

1999 *Encyclopedia of Native American Tribes*. Nueva York: Checkmark Books.

WEBER, MAX

1985 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5a. ed. Tübingen: Johannes Winckelmann [1922].

WIKE, JOYCE

1957 "More Puzzles on the Northwest Coast", *American Anthropologist* 59, no. 2 (abril): 301-317.

WIKIPEDIA

s.f. "Native American Gambling", en *Wikipedia. The Free Encyclopedia*, en <http://en.wikipedia.org/wiki/Native_American_gambling_enterprises>, consultado el 29 de octubre de 2007.

"Fluorita", en <<http://es.wikipedia.org/wiki/Fluorita>>, consultado el 28 de enero de 2007.

2007 "Native American Gambling Enterprises", 8 de octubre.

WILKINS, DAVID E.

2002 *American Indian Politics and the American Political System*. Boston Way, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

WILKINSON, CHARLES

2005 *Blood Struggle: The Rise of Modern Indian Nations*. Nueva York: W.W. Norton.

WILLIAMS, EVAN

2002 "USA Tigua Casino", Foreign Correspondent, 17 de julio, en <<http://www.abc.net.au/foreign/stories/s604070.htm>>, consultado el 26 de octubre de 2007.

WITT, SHIRLEY HILL

1968 "Nationalistic Trends among American Indians", en Stuart Levine y Nancy O. Lurie, eds., *The American Indian Today*. Deland, Fla.: Everett / Edwards, 106-107.

WOLF, ERIC R.

1997 *Europe and the People without History*. Los Ángeles, Calif.: University of California Press.

2001a *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

2001b *Pathways of Power, Building and Anthropology of the Modern World*. Los Ángeles, California: University of California Press.

2002 "Facing Power—Old Insights, New Questions", en Joan Vincent, ed., *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory and Critique*. Malden, Mass.: Blackwell, 222-233.

WRIGHT, BILL y E. JOHN GESICK, JR.

1996 *The Texas Kickapoo: Keepers of Tradition*. El Paso, Tex.: Texas Western Press.

WRONG, DENNIS H.

2004 *Power: Its Forms, Bases, and Uses*, 4a. ed. Nueva Brunswick: Transaction Publishers [1979].

ZIZEK, SLAVOJ, comp.

2003 *Ideología: un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

ANEXO FOTOGRAFICO



Foto 1. Golden Eagle Casino de la tribu kikapú de Kansas.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2004.



Foto 2. Kickapoo Casino cerca de McLoud, Oklahoma.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2005.

* Todas las fotografías, salvo la foto 22, pertenecen al acervo personal de la autora.



Foto 3. Kickapoo Lucky Eagle Casino. Fotografía de Elisabeth Mager, 2005.



Foto 4. Casas en la reservación de la tribu kikapú de Kansas, cerca de Horton. Fotografía de Elisabeth Mager, 2004.



Foto 5. Casa de verano (utenikane) en El Nacimiento.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2006.



Foto 6. El Rancho de la Máquina, adquirido por la КΠΠ en El Nacimiento.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2008.



Foto 7. Maquinaria agrícola en El Nacimiento, otorgada por la cdi.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2006.



Foto 8. Mujeres tejiendo tules para la casa de verano.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2006.



Foto 9. Medudia Papikuanoa Keskaski García, jefe tradicional de la tribu kikapú.
Fuente: Del Moral, 1999, en Mager, 2008b.



Foto 10. El líder espiritual Chacoca Ánico con su primer coche.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2006.



Foto 11. George White Water, jefe de la guerra y miembro del American Indian Movement. Fotografía de Elisabeth Mager, 1998.



Foto 12. El presidente del comisariado ejidal Juan B. González con su esposa ante su casa en El Nacimiento. Fotografía de Elisabeth Mager, 2008.



Foto 13. Ernestina Treviño en la Casa de la Cultura.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2008.

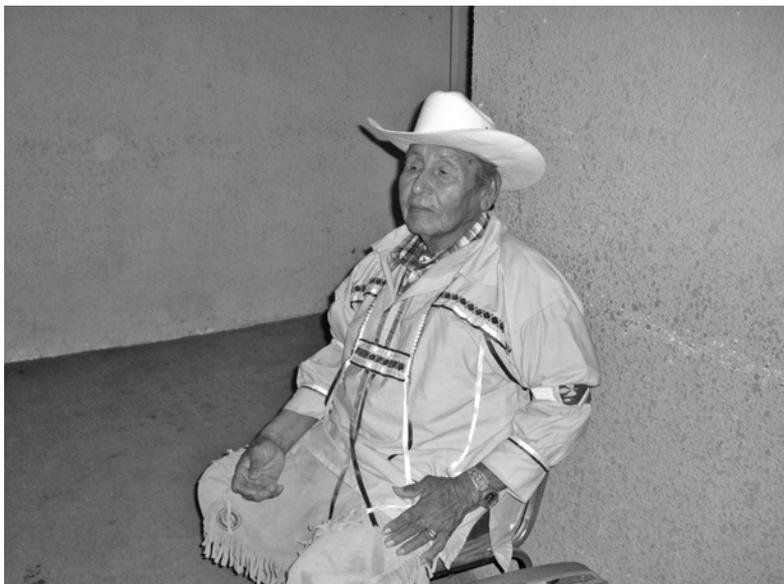


Foto 14. Pikajana Suke en la Casa de la Cultura, Múzquiz.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2006.



Foto 15. Casas en el Centro Comunitario de Oklahoma.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2004.



Foto 16. Escudo de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2002.



Foto 17. Cuadro del Centro Comunitario de la reservación de la KTTT.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2005.



Foto 18. El encargado del rancho de Spofford en su labor junto con Arturo Delgado, ex director de Healing Grounds (lado izquierdo).
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2002.



Foto 19. Casas de la Pecan Farm en el fondo.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2006.



Foto 20. Casas en las afueras de la reservación.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2005.



Foto 21. Plaza central de la reservación de la KTT.
Fotografía de Elisabeth Mager, 2006.



Foto 22. *Powwow* de los sauk/fox en Stroud, Oklahoma.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2004.



Foto 23. Plano de la hotelería del Kickapoo Lucky Eagle Casino
en el área de estacionamiento del casino.
Fotografía de Jesús Manuel Mager Hois, 2000.



Foto 24. Discurso de Isidro Garza en el evento de la fundación del casino Lucky Eagle. Fotografía de la administración de la КΠΠ, retomada en el edificio de la administración, 2000.



Foto 25. Ceremonia de fundación del casino Lucky Eagle con el chairman Raúl Garza en medio. Fotografía de la administración de la КΠΠ, retomada en el edificio de la administración, 2000.

Casinos y poder. El caso del Kīckapoo Lucky Eagle Casino, de Elisabeth A. Mager Hois, coeditado por el Centro de Investigaciones sobre América del Norte, el Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, se publicó en la ciudad de México el 18 de septiembre de 2013. En su composición se usaron tipos Fairfield LH Light y Formata Light y Medium de 8, 10, 12, 14 y 18 puntos. La formación la realizó María Elena Álvarez Sotelo. La corrección de estilo y el cuidado de la edición estuvieron a cargo de Astrid Velasco Montante.