

aquello había sido una representación de la Virgen del Rosario. Por supuesto, la revelación afectó enormemente el ánimo de María, quien de inmediato rescató la pintura del uso deplorable a que estaba sometida. [Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, pág. 17]

Si se tratara de Colombia, no aparecen en el libro *La Virgen de las Lajas*, en Nariño, o la *Virgen de Nátaga*, en el Huila, que dieran origen a sus correspondientes santuarios o basílicas y que soportan abundantes peregrinaciones a lo largo del año. Pero la generalidad que supone el título *Las apariciones...* hace suponer que están contempladas todas.

La narración de cada una de las apariciones, por fortuna, está despojada de exageraciones místicas, de arrebatos de fe, como ha sucedido siempre entre los apologistas de estos sucesos religiosos. El autor ha tomado la suficiente distancia entre la creencia religiosa y la escritura como para darnos el verdadero sentido de cada aparición. Tampoco se descubre ningún interés pedagógico por moralizar a partir de estos hechos, convertidos, para los humildes, en históricos, y aprovechados después para beneficio material por otros seres humanos más inteligentes. A aquéllos sólo les queda el beneficio espiritual que la creencia les otorgue como bálsamo o capacidad de resignación ante las penurias de la vida.



Créase o no en ellas, su lectura implica un recorrido que enriquece al lector, bien en sus creencias, bien en lección de historia, pues Rafael Mauricio Méndez ha hecho una seria investigación sin pretensiones de hacerla ver como ingente sino, por el contrario, con una naturalidad que enaltece al libro y a su autor.

Vinculado a las universidades Nacional y Javeriana y natural de Bogotá, Rafael Mauricio Méndez estudió filosofía y letras en la Universidad de los Andes y bellas artes en la Nacional. Como autor de cuentos y novelas tiene la destreza narrativa suficiente para darnos en este libro muestras de su capacidad comunicadora, y como filósofo la sencillez de la historia. Un libro útil para estudiantes, creyentes e investigadores del desarrollo católico de la humanidad.

BENHUR SÁNCHEZ SUÁREZ

Los nodos de una propuesta (y los nudos)

Antropología, posmodernidad y diferencia. Un examen crítico al debate antropológico y cultural de fin de siglo
Alejandro Castillejo Cuéllar
Instituto de Investigación Signos e Imágenes Editores, Santafé de Bogotá, 1997, 235 págs.

El trabajo del antropólogo Castillejo, pese a su título general, se ocupa sólo de algunos exponentes de la antropología posmoderna y no de esta corriente de pensamiento en su conjunto. De ellos tomó algunos aspectos de sus obras, con base en los conceptos de 'eclosión de la diversidad', 'diferencial de cultura', 'circuitos de información', 'estetización de la diferencia', que son los nodos alrededor de los cuales estructura su propuesta. En algunos casos, como ocurre con Merleau-Ponty, no trabaja directamente sobre los escritos del autor que analiza sino a través de terceros, cosa problemática para este tipo de análisis. Su enfoque e hilación se apoyan en la "antropología interpretativa" que se ha desarrollado a partir del impulso inicial dado por Clifford Geertz.

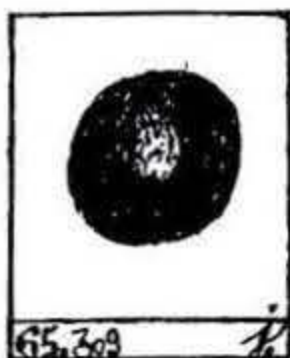
La orientación global del trabajo es por completo teórica, sin que haya ninguna atención a los trabajos específicos en que los autores pretenden llevar a cabo en forma práctica sus propues-

tas. ¿Cómo, en la realidad, se construye el texto etnográfico en una forma nueva que corresponda a las reglas que se proponen? Sin embargo, la carencia no es sólo de Castillejo; al contrario, refleja una realidad de la antropología posmoderna: su carácter más declarativo que real, entre otras cosas porque la posibilidad de aplicación de los nuevos criterios depende de modificaciones esenciales en la relación del etnógrafo con las sociedades que estudia, paso que el contexto norteamericano en que se desarrolla, uno de los centros del imperio, no le permite dar. De ahí que, como anota el autor, "todo debate en el orden teórico ha sido reducido al problema de la escritura etnográfica [...] sus discusiones a lo formal" (pág. 34), sin que el texto profundice acerca de lo que concibe como escritura etnográfica.

Además, parecería que el posmodernismo antropológico hubiera surgido de la nada, pues el trabajo descuida los antecedentes del mismo. Por supuesto, menciona el relativismo cultural, pero no establece con claridad los lazos de éste con el interpretacionismo. El particularismo histórico y otras corrientes de importancia para el caso brillan por su ausencia. Tampoco sigue el proceso de elaboración de los planteamientos de los autores, como si sus concepciones hubiesen sido las mismas desde los comienzos de su trabajo y su pensamiento no hubiera tenido desarrollos; así mismo, olvida los contextos y acontecimientos que fueron incidiendo en esas transformaciones. Se trata de una visión ahistórica del avance del pensamiento. Como resultado, lo que es continuación de elementos que surgieron y vienen de atrás en la historia de la antropología, aparece a los ojos del autor como novedad.

Los replanteamientos colombianos al respecto están ausentes en un texto que sólo mira hacia el exterior, lo que Jaime Mejía Duque interpreta, en la introducción, como que "rompe justificadamente el localismo y la timidez provinciana de ciertos círculos universitarios y académicos del país". En realidad, se trata más bien de recibir y valorar las teorías que llegan de los Estados Unidos, como si lo que aquí se produce no tuviera valor. De ahí su des-

conocimiento de los aportes que en Colombia se han hecho en esos campos; o quizá se trata de que no se los valora en la medida en que no van envueltos en los ampulosos y a veces casi inentendibles discursos externos.



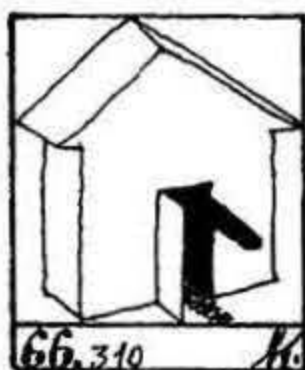
Desde hace varios decenios hay en Colombia antecedentes en aspectos que coinciden con el posmodernismo, así como con sus propuestas más amplias; antecedentes que crecieron a finales de los años 60 y durante los 70, a raíz del encuentro del trabajo de algunos antropólogos con el movimiento indígena, y que se dieron sobre unas bases diferentes, con el replanteamiento global de la relación entre el investigador y las sociedades con las cuales trabaja, todo ello sobre la base de una revisión radical de los propósitos del quehacer antropológico; ello hizo que tales propuestas no sólo tuvieran mayor importancia sino muchas más posibilidades de realización concreta, como efectivamente ocurrió.

El autor critica la etnografía que se realiza en el país y en el medio en donde se desarrolló su formación, el departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, con calificativos, como el de "realismo etnográfico", que en su texto suenan un tanto despreciativos; sin embargo, el texto no contiene ningún indicio de cómo se formó su propio pensamiento y cuáles fueron las circunstancias que le permitieron romper con esa "nefasta" influencia.

Tampoco tiene en cuenta el contexto socioeconómico mundial en el cual se desarrolla la crítica de la etnografía tradicional y crecen las ideas posmodernas; así, la historia de éstas resulta desarrollándose en forma por completo autónoma y alejada de la realidad histórica, material. Ese contexto expli-

caría por qué muchos de los planteamientos a los que se refiere aparecieron en diferentes lugares (menciona a Francia y los Estados Unidos) en forma casi simultánea e independientes unos de otros; por ejemplo, en Colombia, en donde incluso se dieron primero que en Estados Unidos; también señalaría el papel político del relativismo en la actual mundialización, lo que permitiría esclarecer la aparente contradicción entre el surgimiento de la "aldea global" y, al mismo tiempo, el énfasis en la diferencia, en la diversidad.

En Colombia, la "eclosión de la diversidad" tiene como base la fuerza de la organización y la lucha indígenas durante veinte años, hasta la Constitución del 91, y no un debate teórico en el seno de la antropología o, en forma más amplia, en el conjunto de la sociedad. Esta lucha, aunque continúa la que comenzó hace quinientos años, responde ahora a un contexto clave del país y del mundo. No es por azar que la reforma constitucional y el "reconocimiento" de los indios y en general de la diversidad étnica y cultural hayan formado parte de la política gavirista de internacionalización y apertura de la economía y del país, para vincularlo a la nueva situación de poder mundial de las transnacionales que reorganizan y llevan a un nuevo nivel la división social del trabajo, esta vez a escala global.



De ahí que aquí, desde hace ya casi 30 años, se haya replanteado el papel de la antropología como una forma más de dominación sobre el indio. La lucha de éstos por romper estas relaciones tenía que chocar con el papel impositivo de la antropología; su reivindicación de una autoridad propia y autónoma tenía que enfrentar una et-

nografía basada en la autoridad total del investigador-autor. Pero, a escala mundial, ¿acaso no avanzaba también la descolonización? A eso parece referirse Castillejo cuando afirma que los antropólogos posmodernos ponen en cuestión la "honradez del acto etnográfico" y, con él, de la descripción, aunque sin afrontar el problema de si lo cuestionable es la descripción en sí, como dice, o el tipo y propósitos de ella; en fin, si lo que se muestra en las monografías es el otro que es o un otro imaginado y no real.

Lo cual nos remite a otra discusión que el texto no menciona, aquella de si es posible cuestionar las relaciones de poder que se entretienen con la escritura sin antes haber problematizado las relaciones reales de poder, no sólo entre el investigador y los indios, aquellas del trabajo de campo, sino, más ampliamente, entre éstos y la sociedad de pertenencia del etnógrafo. Es claro que tal cuestionamiento se inicia, en primer lugar, por la propia lucha india, y sólo en forma posterior y sobre esa base pueden cuestionarse las relaciones que se dan en el terreno y, en ellas, los indígenas tienen mucho que decir sobre sus objetivos y su participación, como la experiencia colombiana mostró en forma amplia, al menos durante el auge del movimiento indio. Es por ello que, como Castillejo percibe con claridad, Geertz "no logra la ruptura de los lazos de poder" (pág. 41) y "el modelo de autoría dispersa se desvanece sutilmente en lo irrealizable de su verdadera concreción" (pág. 73); y que la posición de la antropología dialógica de Tedlock resulta utópica.

Otro problema que tiene que ver con la diversidad es el de su reciente multiplicación hasta el absurdo, como aparece en la obra de Shweder; la pluriculturalidad, en palabras que Castillejo toma de Baudrillard, es "una forma de aceleración al vacío". Se trata del relativismo llevado hasta su máximo extremo, en especial en lo que tiene que ver con las interpretaciones acerca del mundo; no hay interpretaciones buenas o malas, mejores o peores, cualquiera es posible en la medida en que todas parten de un criterio de arbitrariedad, o bien se explican por sus marcos de referencia particulares; incluso, a veces,

éstos no se conciben siquiera como sociales, sino como individuales.

Todo con base en dos características sustanciales: la primera, que este positivismo extremo se obnubila con la diversidad formal del mundo, de su apariencia, incapaz de penetrar tras ella para encontrar los contenidos comunes que fundan la unidad tras la diversidad; la segunda, que toma como punto de partida el individualismo feroz del mundo capitalista, en el cual ningún hombre tendría que ver con ningún otro y cada uno habitaría en un mundo diferente —aquel que se ha creado en su imaginación, su imaginario—, con el efecto de alejar a “unos” de “otros” y fragmentar por completo el mundo. De ahí que Castillejo encuentre similitudes con la teoría de Bateson sobre que “el mundo (su percepción) o la realidad son una construcción (artificial en la terminología interpretativa)” (pág. 45), idea que, según James Clifford, tiene su base en las denominadas vanguardias (*avant-gardes*): “El surrealismo enseñó a ver la realidad ya no como algo dado y natural, sino como algo construido y artificial” (pág. 60). En opinión de Castillejo, lo que ocurre es lo contrario: que cada hombre vive y maneja las reglas que su entorno social le impone.



Con esta base, los posmodernismos pasan de una percepción universal del hombre a una por completo relativizada, negando de paso la historia y declarando obsoletos los grandes paradigmas o metarrelatos que han concebido al hombre como ser histórico universal, unidad de lo diverso, en la cual los términos no aparecen como excluyentes ni antinómicos.

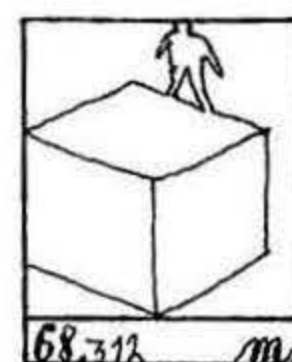
Esta relativización conduce metodológicamente a la llamada “multivo-

calidad”, que propone acabar con la autoridad única del etnógrafo sobre el texto, y descentrarla para dar cabida a múltiples voces, destruyendo “el totalitarismo del yo que se impone sobre el ellos”. Stephen Tyler la ha caracterizado como “polifonía amaestrada”, en la medida en que las diversas voces intervienen de todas maneras bajo la batuta del etnógrafo, quien edita el texto. También lleva a que el análisis y la explicación queden a cargo del lector, que operaría sobre la base del material allegado por el etnógrafo y las distintas voces del coro, sin importar cuáles sean aquellos ni de qué lectores se trate. Pero esto lo que hace es reemplazar al indio imaginado por el autor por el indio imaginado por el lector, mientras el indio real permanece ausente. De este modo, la conversión de la etnografía en una literatura hecha para la interpretación individual se hace cada vez más marcada.

Castillejo ve en ello un signo de crisis de la antropología como ciencia, otra de cuyas manifestaciones es precisamente la dilución del sentido del concepto de “diversidad cultural” como resultado de la multiplicación hasta el infinito de los referentes, y la búsqueda de propuestas que quieren alcanzar una “expiación de culpas” por el papel de la antropología en relación con el colonialismo, en cuanto mecanismo de “imposición de una lógica de ver el mundo” (pág. 66), a lo cual se responde con la aceptación de cualquier otra lógica, de todo otro discurso, sobre la base de la imposibilidad de la generalización en lo que tiene que ver con la cultura.

Sin embargo, la consideración de que para la antropología, en cuanto estudia “procesos mediados por experiencia vitales, contextos emocionales, familiares, etc., [que] hacen de cada individuo y, probabilísticamente de una comunidad en particular, algo distinto”, se presenta la situación de que “acceder a esos procesos de creación de significado, es vitalmente imposible” (pág. 79), no es la única conclusión. También puede plantearse otro vuelco en la metodología de la relación, en la cual la vivencia subjetiva del etnógrafo en el campo y frente a las condiciones de vida de la gente desempeñe un papel esencial; es en este sentido que indica la experien-

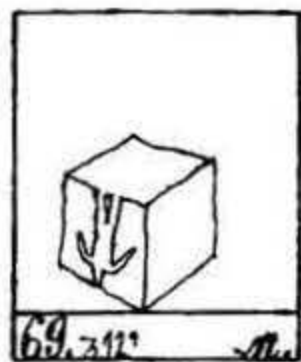
cia colombiana. Lo contrario tiene como único efecto, como lo señala Castillejo, que no haya una ruptura real de las relaciones de imposición sobre las sociedades que estudia la antropología, que no haya un reconocimiento efectivo de la diferencia; lo único que se libera es *el discurso* sobre ella.



Éste es, pues, el centro del debate en los Estados Unidos, academia que, con base en su carácter de centro de la globalización, trata de imponer sus parámetros a todo el mundo, en lo que Llobera llama “imperialismo cultural”. A diferencia de ello, Castillejo pretende plantear las cosas en otros términos, los de la alteridad, que se hace ahora visible después de haber estado oculta en la historia oficial de las ciencias. Pero no sólo en la antropología ocurre esta insurgencia; también algunos filósofos han buscado erosionar el principio de identidad, acercándose a las ciencias sociales con un discurso sobre la diversidad; entre ellos se encuentran Foucault, Merleau-Ponty y Lyotard, de cuyas propuestas surge una etnología de lo cercano, de la contemporaneidad.

Pero, ¿sobre qué bases? Porque si lo que se propone no es un cambio en el método sino en la dirección hacia la cual se vuelve la mirada, la maldición que antes cayó sobre los indios se vuelve ahora sobre nosotros mismos: la fragmentación. Se trataría de “la constitución de nuevas fronteras” y, según Rosaldo, “la construcción de comunidades imaginarias” (pág. 91). Esto hace recordar una de las formas predominantes de ejercicio de la que podríamos calificar de “etnografía resguardo”, que buscaba, y lo hace todavía, encorralar mentalmente a los indios, construyéndolos como “comunidades”, cerradas, aisladas; esta mirada segmentadora, que

rompe la unidad frente a la transnacionalización, se apresta a ejercer esa acción devastadora sobre nuestra propia sociedad, seguramente con resultados semejantes.

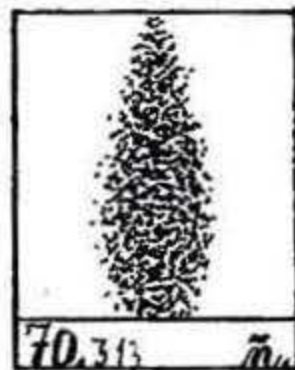


Un breve repaso de algunas ideas de Maurice Merleau-Ponty (aunque no en sus textos sino a través de Descombes), Michel Foucault y Jean-François Lyotard, permiten al autor acercarse a la caracterización del concepto de "eclosión de la diversidad". Sus glosas a las posiciones de estos tres autores van conduciendo a entender esta idea, que es una de las claves de la posmodernidad. En el texto resulta claro que la interpretación que hace Foucault del loco como un "Otro" indica dos aspectos importantes: uno, que la confrontación con el concepto de identidad, base del pensamiento de Occidente, no es tan nítida, pues, finalmente, la locura resulta ser una sinrazón de la razón, contraria a ésta y por lo tanto definida en sus términos, como hace la antropología al traducir en sus criterios las culturas indígenas, domesticándolas, haciéndolas reconocibles y, por consiguiente, aceptables; otro, que la diversidad a la cual se refieren estos posmodernos es una realidad discursiva, formal, que no implica una ruptura de la dominación real, una emancipación; eso hace entendible el que Lyotard nomine como 'narrativo' el saber diferente al de la ciencia y que se refiera a los diversos saberes y culturas como "juegos del lenguaje", marcando así un doble formalismo.

Esto es tanto más importante cuanto que esa insurgencia del discurso de la diferencia, esa multiplicación de infinitas voces, tantas que quitan su significación y relevancia a la diversidad, es orquestada y controlada por los me-

dios de comunicación de masas, todos ellos y por completo en manos del capital, y va conduciendo a un creciente relativismo que plantea imposible la comparación, la búsqueda de la unidad tras lo diverso, la "opacidad de la historia". Al mismo tiempo, el capitalismo sigue creando historia universal a través de la globalización; cosa que pone en cuestión no sólo el peso que los posmodernos asignan al contexto local sino incluso su existencia real. ¿Qué tan real es lo local, como contexto de sentido que valida toda verdad, si está cada vez más engarzado en la mundialización?

En la misma medida, declaran en crisis los determinismos que marcaron la modernidad. Con ello, la impotencia se hace la característica del ser humano en la posmodernidad. Si no hay causalidad ni determinación, no sólo la ciencia se hace imposible, sino también entender las bases de la opresión presente y encontrar los mecanismos para enfrentarla. Pero, pese a las declaraciones, la ciencia sigue siendo uno de los fundamentos esenciales de la expansión transnacionalizadora del capital y del mercado.



De este modo, la filosofía y la antropología se encuentran para producir la eclosión "por un lado, paradójicamente emancipadora, por el otro, tristemente banal y *naïve*" (pág. 155).

Clave resulta en el desarrollo del texto el aporte de Gregory Bateson, cuya "actitud crítica ha de ser tan radical, poco banal y sistemática, que haría ver la idea de 'revolución política' marxista como un proceso aún conservador, y a la crítica posestructuralista francesa como una verdadera trivialidad" (pág. 159). En sus ideas, Bateson critica la primacía dada por Occidente a la razón

sobre la emoción, lo que lo lleva a dar énfasis al lenguaje icónico, y define la realidad como "construcción" o "ficción" mediada por la subjetividad, por lo cual existen "múltiples versiones del mundo".

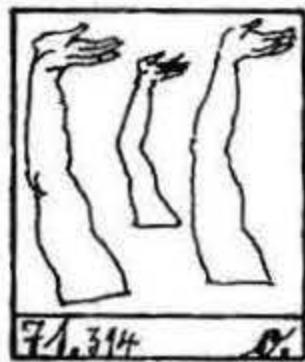
Lyotard, con su idea de una sociedad conformada por circuitos a través de los cuales circulan ideas y capital, aporta los elementos restantes para buscar la articulación del discurso interpretativo con el relacional, ambos como partes de un fenómeno más amplio.

Para hacerlo, Castillejo emplea el concepto de 'diferencial de cultura', un abstracto que implica necesariamente la otredad, que sólo puede existir en presencia de dos. La idea batesoniana de que "la realidad es un proceso de edición" tiene una traducción interpretativista: "Todos vivimos contextos etnográficos distintos, lo que hace que veamos y concibamos mundos diferentes"; es decir, "desaparecen los referentes sociales universales" (pág. 176). El diferencial implica la cantidad de información que algo posee en un contexto dado y es de orden relacional. Pero, si el autor plantea las cosas así, no parecería que el principio relacional se opone al contextual, porque, ¿cómo relacionar elementos cuyos contextos son diferentes? Y, si pertenecen a un mismo contexto, ¿de qué tipo ha de ser la diferencia para que sea significativa?

La idea de sociedad como circuito, por ende como sistema, encuentra aquí un sentido y una aplicación que va más allá de la realidad de las cosas, al considerar que los *mass media* se han hecho la más importante fuerza de producción (Lyotard), puesto que son ellos los que permiten el flujo de información a través de los circuitos, y esta información es esencial, aunque me parece que aquí se comete el error de hacer equivalente la información con el saber. El discurso relativista es una de esas ideas que circula, pero en ese proceso se transforma en su contrario y se hace segregador, entre otras cosas porque en el mundo de las ideas no existe neutralidad posible, "nada está trascendentalmente más allá de la verdad" (pág. 189), como pretenden Tyler y demás interpretacionistas.

Así, esta clase de antropología es un "post scriptum" del discurso filosófi-

co de aquellos que cuestionaron los principios de validez única de la ciencia y la razón y pretendieron erosionar el principio de identidad, en un contexto que no implica ningún cambio cualitativo del capitalismo, sino su extensión a territorios —no necesariamente físicos, espaciales— antes no mercantilizados; se trata del capitalismo transnacional que abarca los últimos espacios precapitalistas. En este campo, a través del ecologismo, del conservacionismo, la naturaleza toda se ha hecho mercancía, objeto de consumo. Cosa semejante ha ocurrido con el inconsciente. Pero, sobre todo y principalmente, con la diferencia, con el "Otro cultural", que ha sido estetizado y politizado. La diversidad se hace escenario que permite y amplía el principio capitalista de la competencia. En las nuevas condiciones, aparecen novedosas formas de legitimación del poder, entre ellas la "seducción" a través de los medios de comunicación, nueva manifestación del dominio ideológico, que se aúna a la represión.



Vista desde esta óptica, la Constitución colombiana de 1991 es resultado de las luchas de los indígenas, pero también es "moda y consumo". Pero, en cuanto resultado de las luchas, es un resultado domesticado, en la medida que reconoce la diferencia en el ámbito de la cultura para integrar en los restantes campos de la vida, en especial en cuanto al proyecto global de la sociedad y el aprovechamiento internacional de los recursos, muchos de ellos ahora, quizá los principales, en el espacio de la biodiversidad. Así lo ve Castillejo cuando se interroga: "¿Será que una cosa es hablar de Diversidad y promulgar a grandes voces su emancipación, y otra muy diferente, las condi-

ciones existenciales de esa diversidad? La brecha, pues, antes que disminuir ha aumentado" (pág. 215).

La conclusión del autor es clara: "Para aquellos que se opongan a ser absorbidos del todo, quedará sólo una lucha política en un mundo, sí, más diverso, pero aún con mayores y más grandes diferencias sociales" (pág. 218).

LUIS GUILLERMO VASCO URIBE
Profesor titular
Universidad Nacional de Colombia

Ojeadas a los ejidos

La saga de los ejidos

Crónica legal, siglos XIII al XX

Gustavo Espinosa Jaramillo

Universidad Santiago de Cali, Cali, 1997,
347 págs.

El libro del doctor Gustavo Espinosa Jaramillo, abogado y catedrático, ofrece a la vez dos enfoques sobre una de las formas de uso, tenencia y posesión de las tierras durante los trescientos años de dominio de la corona española en nuestro territorio. El primero de ellos lo constituye un amplio análisis sobre las características del *ejido*, forma particular del uso y destinación de las tierras, el cual tuvo, a su vez, su remoto origen en España, y que luego fue trasplantado a nuestro suelo, junto con el basamento jurídico y legal que sustentaba su existencia en la península ibérica. El segundo enfoque es un recuento historiográfico sobre estos mismos aspectos jurídicos y legales desde sus orígenes, que parten del antiguo derecho romano, y su posterior fusión con las formas jurídicas que trajeron consigo los invasores visigodos. Fue así como surgió en España a través de las épocas una legislación de tierras, producto a su vez de las condiciones históricas que se daban allí. De esta forma, el proceso de reconquista ante los moros obligó a la creación de algunas instituciones administrativas en los territorios recuperados y, como producto de ello, surgen en primer término los

fueros municipales, formas autónomas de gobierno en estos territorios emancipados del dominio musulmán. En síntesis, la nueva legislación al mismo tiempo que restablecía allí la vieja institución municipal que partía de la dominación romana en España, daba nacimiento a una forma específica del uso y tenencia de la tierra, conocida luego como el *ejido*, una franja de tierra, la cual se dividía en tres áreas claramente demarcadas, cada una de las cuales debía cumplir un propósito concreto. De ese modo, el área de terreno situada en los límites de la zona urbana o habitada estaba definida como propiedad comunal (*o bienes del común*) y su destino, aparte de ofrecer algún margen de seguridad para los vecinos ante eventuales ataques (concretamente en España, en donde la proximidad con los moros en aquellos territorios reconquistados podía hacer posible algún ataque); por otro lado, constituía esta área una reserva forestal importante, que además proveía de leña, caza, etc. Otro fin que se buscaba con estos terrenos, según lo expresan las mismas leyes españolas de entonces, era proporcionar "recreo y solaz" a los pobladores vecinos. Por todas estas razones, no podía levantarse en estos terrenos casas o cualquier otro tipo de construcción. Esta primera área era la que se denominaba el *ejido*, propiamente dicho. A continuación seguía una segunda franja de terreno, conocido como la *dehesa*. Su destino era proporcionar terrenos a los vecinos pobres, para el apacentamiento de sus bestias y ganados, así como para su aprovechamiento por medio de labranzas y pequeños cultivos emprendidos en común. Por último estaba el área cuyo propietario era el cabildo o ayuntamiento, y su destino era permitir a la entidad municipal la consecución de sus propias rentas y recursos, los cuales se obtenían de diversas formas, entre ellas la de su eventual arrendamiento a terceros. En líneas generales, el *ejido* español constituía en sí mismo una propiedad comunal o *bienes del común*, por lo cual, aparte de los usos o destinaciones establecidos en la ley, no podían ser vendidos, ocupados o enajenados de ninguna forma.

A partir de estas características que identifican la institución ejidal en Es-