

Pueblos indígenas: Referencias andinas para el debate



CEBEM (La Paz); IEE (Quito); Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Cusco)

Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate / CEBEM, IEE, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. — Cusco : CBC, 2007.

326 p. — (Estudios y debates regionales andinos, 3104).

INTERCULTURALIDAD / POBLACION INDIGENA / ACTORES SOCIALES / IDENTIDAD CULTURAL / SOCIEDAD ANDINA / ECONOMIA CAMPESINA / PARTICIPACION SOCIAL / EDUCACION INTERCULTURAL / CIUDADANIA / RELACIONES CULTURALES
PERU / BOLIVIA / ECUADOR

05.02.02 (OCDE-CBC Biblioteca)

Derechos reservados

© CEBEM - Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, IEE - Instituto de Estudios Ecuatorianos, CBC - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas

CEBEM - Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios
Calle Pinilla N° 291 esq. Av. 6 de Agosto - Casilla Postal 9205, La Paz - Bolivia
Telfs. (591-2) 2432910 - 2432911 - 2434984 Fax (591-2) 2432910
<http://www.cebem.org>

IEE - Instituto de Estudios Ecuatorianos
San Ignacio 134 y 6 de diciembre, Of. 2 1er piso, Quito - Ecuador
Telfs. (0593-2) 2504496 - 2904098
iee@iee.org.ec • <http://www.iee.org.ec>

CBC - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas
Pasaje Pampa de La Alianza 164, Cuzco
Apartado 477 • Telf.: (05184) 245656 - 245415
cbcimprensa@apu.cbc.org.pe • <http://www.cbc.org.pe/fdoedt/>

Diagramación: Yovana Navarro
Diseño de portada: Yadira Hermoza

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-10128
Cuzco, octubre del 2007

“Este documento ha sido elaborado con la ayuda financiera de la Comisión Europea. Su contenido es responsabilidad exclusiva de los autores, investigadores del CBC, IEE y CEBEM, y en ningún caso se debe considerar que refleja la opinión de la Comisión Europea ni de los Estados miembros de la Unión Europea”.

INDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción..... | 7 |
| Las investigaciones interculturalidad y territorialidad. Lineamientos para la formación de recursos humanos en la gestión territorial indígena | 21 |
| El Altiplano: Desafíos de la Economía Campesina en el Mercado | 45 |
| Los indígenas originarios campesinos en los Municipios del Altiplano Boliviano | 85 |
| La educación intercultural bilingüe en el Ecuador: historia balance y perspectivas | 121 |
| Autonomía Indígena. Realidad y desafíos en el Ecuador | 155 |
| Entre el arcoiris y la monocromía: tortuosa historia de las relaciones culturales en el Ecuador | 189 |
| Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural: reflexiones a partir de la experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica en el sur andino peruano..... | 229 |
| Identidad indígena y violencia simbólica. Límites étnicos, discriminación y ciudadanía en los espacios sociales rurales del sur andino (Cusco y Apurímac) | 281 |

PRESENTACIÓN

Este libro es el resultado de las investigaciones sobre gestión local e interculturalidad realizadas en el marco del proyecto **“CONFLICTOS INTERCULTURALES: Una respuesta democrática y participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú”**, financiado por la Comisión Europea en el marco de la Iniciativa Europea para la Democracia y los Derechos Humanos.

El proyecto está dirigido a consolidar la gobernanza democrática fortaleciendo la interculturalidad y la protección de los derechos de los pueblos indígenas, como mecanismo para la prevención y resolución de conflictos que afectan a las poblaciones marginadas, específicamente indígenas del Perú, Bolivia y Ecuador, a través de acciones locales y regionales de investigación, de generación de propuestas de políticas públicas que favorezcan la interculturalidad, de formación de autoridades, funcionarios y líderes comunitarios, de intercambios de experiencias para fortalecer los lazos entre organizaciones de los tres países, y, de la creación de un observatorio andino.

INTRODUCCIÓN

El presente libro, *Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate*, fue pensado originalmente como una reunión de artículos sobre la participación democrática de los actores indígenas en los espacios municipales de tres países andinos (Bolivia, Ecuador y Perú), producidos a partir de un conjunto de investigaciones sobre el tema. El esfuerzo, realizado en el contexto aportado por la puesta en marcha de un mismo proyecto, y emprendido por instituciones académicas comprometidas con la democracia y la interculturalidad, se planteaba el desafío del diálogo sobre un mismo campo temático, atravesado de urgencias y diversidades evidentes. El resultado debía conducir a identificar los desafíos de la construcción de una misma trama de sentidos compartidos, y aportar una discusión sobre los mismos, procurando definir las líneas de reflexión y debate para conseguir nuevos y fructíferos espacios de encuentro.

Los artículos aquí reunidos nos aproximan a este resultado, pero introduciéndonos en una compleja diversidad de discursos y posiciones intelectuales y políticas, que expresan con la mayor riqueza los desafiantes procesos y situaciones históricas de cada país; así como las variadas opciones y condiciones efectivas de la producción intelectual generadas en ellos; los artículos ponen entonces en primer plano las notables contraposiciones y heterogeneidades a las que ha llegado el tratamiento del tema propuesto. Al plantearnos otra vez la tarea de comparación y diálogo señalada, surgen entonces las dimensiones de la exigencia de esta, sin que ello implique renunciar de antemano al esfuerzo de finalmente cumplirla. La *introducción* a este libro quiere por eso asumirla, reconociendo sin más que no solo lanzamos una propuesta, sino que abrimos también una polémica.

El proyecto: “Conflictos interculturales: una propuesta democrática participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú” (ahora en pleno desarrollo) tiene como objetivo “consolidar la gobernanza democrática fortaleciendo la interculturalidad y la protección de los derechos de los pueblos indígenas, como mecanismo para la prevención y resolución de conflictos que afectan a las poblaciones del Perú, Bolivia y Ecuador”. El proyecto definió más concretamente su campo de acción en la gestión democrática de los gobiernos locales (proponiéndose también incorporar “las experiencias más exitosas” en “los procesos de integración social andina”).

Teniendo como escenario espacios regionales y locales propiamente andinos, este proyecto es realizado por el Centro Bartolomé de Las Casas (CBC) del Cusco, el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM) de La Paz, y el Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE) de Quito. Las investigaciones esperadas se situaban, por lo tanto, en este contexto, y teniendo como referente fundamental a esos espacios.

Si presentamos los artículos aquí reunidos teniendo en cuenta los tópicos tratados, tendríamos primero los referidos a las propuestas de autonomías territoriales indígenas: “Interculturalidad y territorialidad: lineamientos para la formación de recursos humanos en la gestión territorial indígena”, de Ramiro Molina; “Autonomía indígena: realidad y desafíos en el Ecuador”, de Santiago Ortiz (elaborado con la colaboración de César Pilataxi); y “Los indígenas originarios campesinos en los municipios del altiplano boliviano”, de Esteban Ticona. Si bien estos textos participan directamente del esfuerzo de imaginación de ingeniería social (si aún cabe el uso del término) que han emprendido los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador, y sus aliados, hay que distinguir el hecho de que los artículos bolivianos inscriben estos diseños en la actual disputa por el poder político en su país; inclusive el artículo de Ticona presenta una sistematización de la plataforma levantada por un importante sector de organizaciones indígenas de cara a la Asamblea Constituyente. Este último también presenta un breve análisis del proceso histórico de etnogénesis que desarrollaron *los caciques apoderados* de las regiones comprendidas entre La Paz y Chuquisaca, durante la agresiva expansión de la hacienda después de la Guerra del Pacífico y antes de la gran crisis de 1930.

Por su parte, el artículo: “Entre el arcoiris y la monocromía: la tortuosa historia de las relaciones culturales en el Ecuador”, de Galo Ramón, elabora una visión histórica sobre las relaciones propias de las sociedades indígenas prehispánicas y

preincaicas de la región norandina del actual Ecuador, considerando que eran interculturales (en el sentido de relaciones igualitarias entre culturas), y que los códigos ahí construidos e incorporados habrían tenido un impacto de largo alcance, siendo uno de los aportes más significativos de estas sociedades indígenas, y también uno de sus más valiosos recursos en el contexto de sus actuales desafíos. La narrativa historicista del autor, aunque iniciada en la referencia a tiempos inmemoriales, busca concretamente alimentar la producción de una nueva agenda de los movimientos indígenas, producción que estaría ahora en curso. El texto contiene un apartado excepcional que se centra en la experiencia indígena de gobierno local de Cotopaxi, y que valoriza los discursos de los mismos actores.

El artículo de José Baldivia: “El Altiplano: desafíos de la economía campesina en el mercado” es también la construcción de una propuesta programática. Este texto realiza una interpretación sobre las relaciones económicas de las sociedades campesinas de las regiones andinas de Bolivia con el mercado, que es probablemente consistente con los conceptos y cánones de la economía neoclásica (que pretende ser un marco interpretativo de valor universal, es decir, transcultural). Puesto que, en el contexto de las políticas económicas neoliberales, las comunidades no serían un factor de competitividad en el mercado, el autor concluye que deben ser obviadas o subordinadas por las políticas públicas. Pero este discurso no se podría entender al margen de las profundas tensiones políticas generadas en la disputa regional entre el Altiplano y el Oriente en Bolivia, uno de cuyos ejes es precisamente la cuestión de la viabilidad económica del primero.

“La educación intercultural bilingüe en el Ecuador: historia, balance y perspectivas” de Natalia Sierra y Angel Tibán es asimismo un texto de debate programático, que desarrolla una aguda polémica contra la misma concepción de la interculturalidad (no solo en la educación), la cual sería una política de la modernidad capitalista. En su concepto, *el indio*, una creación colonialista, solo podría liberarse si lucha contra esta modernidad. El artículo no concluye finalmente proponiendo una alternativa.

Los artículos propuestos por Fabrizio Arenas y Javier Monroe del CBC son: “Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural: reflexiones a partir de la experiencia del conflicto cultural y la discriminación étnica en el sur andino peruano” e “Identidad indígena y violencia simbólica: límites étnicos, discriminación y ciudadanía en los espacios sociales rurales del sur andino (Cusco y Apurímac)”, respectivamente. Los

mismos toman como eje el análisis de la cuestión del conflicto cultural entre la modernización y el campesinado indígena en el escenario peruano, y debaten el carácter histórico de la interculturalidad. En términos analíticos y valorativos, consideran a esta como una transformación necesaria de la democracia, si quiere ser capaz de incorporar a los sujetos sociales indígenas, situándose entonces en la perspectiva ética de un proyecto intercultural de la modernidad. Ambos textos se basan en las investigaciones llevadas adelante recientemente por el Colegio Andino del CBC, continuando con el desarrollo analítico de las mismas.

Al hacer un recuento de los artículos aquí reunidos, lo primero que salta a la vista es que se ha producido una diferenciación entre los artículos elaborados por los autores bolivianos y ecuatorianos, por un lado, y los artículos de los autores peruanos, por el otro. La necesaria referencia a los países de origen no es arbitraria, sino que expresa sus correspondientes situaciones políticas, definidas, en particular, por la emergencia o no de movimientos de reivindicación étnica indígena. Esta condición contribuye decisivamente a definir el universo temático de los primeros artículos (los movimientos indígenas y su posicionamiento político) y de los segundos (el conflicto cultural y la etnicidad infrapolítica). Pero la construcción de este universo pasa evidentemente también por otras definiciones: el lugar de enunciación de los discursos, el tipo de estos, y las opciones teóricas elegidas. Sin embargo, aquí también se produce una diferenciación significativa, relacionada o no con los contextos sociopolíticos e históricos nacionales, que debemos explorar.

Así, los autores bolivianos y ecuatorianos se sitúan como interlocutores de los actores sociales del movimiento indígena y, al menos en un caso, directamente como actores indígenas; mientras que los autores peruanos no tienen esta interlocución, al menos por la razón evidente de que no existen estos movimientos sociales en los Andes peruanos. Lo que llama la atención, a veces, es la cercanía o *inmediatez* de esta interlocución; y, siempre, su inmersión en el debate político en curso, producida comúnmente sin las intermediaciones exigidas a una elaboración más distante de los temas (como serían la necesaria intertextualidad con el contexto literario de las ciencias sociales, la enunciación y discusión de los conceptos adoptados, la referencia a una metodología en el tratamiento de la información factual, el análisis crítico de los actores sociales mismos y de la misma producción del texto).

En estas condiciones, un aspecto de esta interlocución es el *tipo de discursos* producidos, pues varios de estos (si no todos) se organizan como posiciones políticas

en acto, desarrollando diagnósticos y argumentos con estos fines, e incorporando las reflexiones históricas y sociales sin necesariamente procurar las intermediaciones arriba señaladas; y aun cuando esto último se presenta, lo hacen dentro de un razonamiento que sirve directamente al tipo de posicionamiento descrito. Esto es, el lugar de enunciación de estos discursos se construye *dentro* del posicionamiento de los actores mismos, y no pocas veces respondiendo a sus circunstancias inmediatas, sin tomar distancia de uno y de las otras.

Probablemente por todo esto se haya producido un desplazamiento temático: más que la cuestión de la participación democrática de los actores indígenas en los espacios municipales se trata del debate *de las condiciones de conjunto de esta*. Nos queda claro *que existe la urgencia de tratar los temas de fondo*, de aquellos *supuestos* de la misma actuación indígena, como son el carácter de los actores mismos (¿quiénes son los *indígenas*?); el contenido del programa político-cultural del movimiento (pluricultural o intercultural u otros, según las acepciones que se produzcan); la definición del territorio, el espacio social o la jurisdicción indígena; el tipo de Estado al que se aspira o se está construyendo; las relaciones entre clases sociales y etnicidad; la viabilidad socioeconómica de las propuestas étnico-políticas, entre otros. Las posiciones planteadas son diversas, y aun antagónicas, y nos ilustran la complejidad de los mismos movimientos indígenas y de sus representaciones intelectuales, siendo este uno de los aportes más relevantes de los artículos cuyas características aquí destacamos.

Sin duda, estos discursos, más allá de las divergencias y particularidades de cada uno, expresan aparentemente una opción de cómo conseguir su legitimación intelectual. Sería absurdo pretender una evaluación de esta, si nos situamos en un espacio plural de realizaciones culturales, y si consideramos que todo discurso se comprende solo dentro de su situación pragmática o de su contexto de enunciación. Pero nos preguntamos si esta opción implica una posición determinada sobre el trabajo de las ciencias sociales, particularmente en relación con los movimientos indígenas y los escenarios políticos nacionales. En otras palabras, nos preguntamos si la construcción discursiva en espacios definidos por las emergencias étnicas y las tensiones culturales que implican no inciden acaso sobre la labor intelectual de sus interlocutores inmediatos, especialmente si se trata de los movimientos indígenas y de sus sujetos sociales, que se encuentran en la centralidad de nuestras formaciones sociales y de sus estructuras políticas e ideológicas, y que movilizan siempre profundos significados que nos involucran finalmente a todos.

Cuando tenemos presente a las ciencias sociales peruanas nos viene a la mente *la imagen inversa*. Una tendencia relevante y hegemónica en el desarrollo de estas ha sido la invisibilización de la cuestión indígena andina del Perú. Pareciera incluso que esta tendencia ignora el potente desarrollo anterior y contemporáneo de la antropología andina, que ha puesto en evidencia la peculiaridad cultural de las formaciones sociales del campesinado indígena. Y parece también renuente a relacionar la marginación socio económica de este y su condición de precariedad política con la diferencia cultural y la discriminación en razón de ella. Una explicación a considerar sería que esta tendencia de las ciencias sociales peruanas se ha adscrito inmediatamente a la modernización, y que no ha podido construir un lugar de enunciación discursiva que sea intelectualmente independiente de ella. Así, la cuestión indígena pendiente, que podría considerarse como el lado conflictivo y éticamente espinoso de la modernización, y como el lado oscuro, aún no resuelto, de la democracia, incidiría ideológicamente sobre los sentidos comunes (siempre subterráneos, en tanto normalizados) inscritos en las ciencias sociales peruanas, o, mejor, en un importante sector de ellas.

Nuestras preguntas anteriores sobre los artículos de los autores bolivianos y ecuatorianos, adscritos al movimiento indígena o también en pugna directa con este, provienen del mismo esquema analítico. Pues no podemos dejar de considerar que estos artículos *nunca tematizan realmente la cultura ni la cuestión del conflicto cultural*, tendiendo a *velar* el hecho decisivo de que las formaciones socioculturales indígenas tienen que coexistir con *la modernidad*, posicionarse frente a ella, disolver su dominación colonial, apropiarse de elementos claves suyos, e incluso transformarse en relación con la misma; hasta el punto que pudiera eventualmente sostenerse que, en un horizonte histórico, la interculturalidad podría suponer un espacio de transformación moderna (no colonial) de las culturas indígenas o de algunas de ellas. ¿No es preciso tener en cuenta acaso que la modernidad es plural y profundamente atravesada por conflictos, y que algunas de sus vertientes han producido precisamente el discurso intercultural?

Pero de estar en lo cierto, si el silenciamiento del conflicto cultural y de sus efectivas dimensiones es *un síntoma*, entonces podría explicarse también por qué no se analizan los lugares de enunciación de los discursos étnicos ni sus procesos de construcción sociocultural, simplificándose en exceso las relaciones entre actores étnicos y sujetos socioculturales; esto es, las relaciones de aquellos con sus respectivas dimensiones socioculturales y políticas. O también por qué, en otros casos, se trivializa

el tema al satanizarse y simplificarse sin más a la modernidad, adoptando una posición de conflicto irreductible, configurando una posición destructiva, algo así como una utopía invertida, un no-lugar para la construcción democrática e intercultural de los sujetos sociales.

Podría proponerse, entonces, la hipótesis de que la inmediata adscripción a los actores étnicos indígenas de parte de los científicos sociales incide decisivamente en la construcción de su lugar de enunciación discursiva, creando puntos de invisibilidad en sus campos de observación, e impidiendo la tematización de los procesos de producción social de estos actores, y de las tensiones implicadas en ella; particularmente en lo referente a sus relaciones con las formaciones socioculturales indígenas. Y aquí se impone la pregunta, éticamente imprescindible, si tenemos criterios para discernir cuándo la representación étnica no reproduce en sí misma el conflicto cultural, y cuándo se desplaza incluso hacia la discriminación de los sujetos socioculturales indígenas que se siguen legítimamente construyendo como tales.

Pero esta hipótesis proviene de nuestra propia opción ética e intelectual, construida desde la experiencia peruana, y que el lector puede encontrar en los artículos respectivos. Así, no pretendemos neutralidad, pero aspiramos a que nuestro peculiar punto de mira nos permita acaso proponer algunos puntos claves para avanzar hacia construir un campo semántico compartido, aunque no monolítico ni sectariamente empobrecido. Apelando a la generosidad del lector, ponemos a su consideración lo siguiente:

1. Es preciso no renunciar al estudio de las formaciones socioculturales indígenas de la región andina. Situar a estas en la historia, comprender los alcances reales de sus crisis, analizar sus dinámicas internas y transformaciones, no nos exime, sino nos exige, continuar con el trabajo antropológico e interdisciplinario sobre las mismas.
2. Se requiere continuar el debate sobre el concepto de *cultura*. Debería considerarse como demasiado simple desechar este concepto, como si implicara en sí mismo la negación de sus dimensiones socioeconómicas y políticas, o como si pudiera ser subsumido por el discurso de construcción de la etnicidad.
3. En el mismo sentido, y recíprocamente, los discursos de producción de etnicidad no pueden dejar de ser analizados en relación con la

precedente cuestión cultural. Reducir la cultura a esta producción discursiva debe considerarse en sí misma como una operación ideológica.

4. El conflicto cultural entre la modernidad periférica (y los procesos de modernización impulsados por esta) y las formaciones y sujetos socioculturales indígenas debería asumirse como una hipótesis central de las investigaciones sobre los movimientos indígenas (Bolivia y Ecuador) y sobre la etnicidad infrapolítica y adscrita a la ciudadanía homogénea (Perú).
5. La opción por la construcción étnica de tipo multicultural o afinada de modo excluyente sobre la diferencia étnica debe considerarse como *un hecho social* a ser también estudiado. Pero no puede confundirse sus operaciones discursivas con el trabajo elaborativo que es propio de las ciencias sociales.
6. Proponemos continuar insistiendo en la importancia de la intermediación de las estrategias y operaciones de producción de conocimiento, y de debate intertextual del mismo, que son propias de las ciencias sociales. Por ejemplo, las narrativas históricas de la producción de la etnicidad, siendo hechos sociales de indiscutible significación, no pueden confundirse con la historia y la etnohistoria.
7. El diálogo entre las ciencias sociales y los discursos de adscripción e invención étnica tiene sin duda un valor cultural y político indiscutible. Puede alimentar, por ejemplo, la construcción de actores sociales y enriquecer decisivamente el análisis de los procesos sociales. Además, podría ser en sí mismo, en determinados casos, una experiencia de diálogo intercultural. Pero no puede confundirse con un diálogo interdisciplinario o suponerse que se trata del mismo tipo de discursos. Es ciertamente recusable la imposición de jerarquías etnocéntricas de cualquier tipo.
8. Los supuestos ideológicos que están presentes en todo hecho social, incluido el trabajo de las ciencias sociales, no pueden invisibilizarse ni se puede tampoco escamotear su importancia. Debemos exigir

siempre explicitar el lugar de enunciación de todo discurso. Pero reconocer la significación de estos supuestos, no implica aceptar que la producción de las ciencias sociales es necesariamente ideológica, y que no puede alcanzar niveles de transparencia, relativamente suficientes en un contexto y momento histórico dados, frente a sus propias condiciones de producción.

Pero esta introducción al libro es solo una invitación a su lectura, y no pretende nunca sustituir al invaluable juicio personal de cada lector. La consideración crítica de los diálogos, polémicas y, a veces, importantes desencuentros aquí visualizados nos prepararán sin duda para nuevas experiencias conjuntas.

Javier Monroe Morante
Colegio Andino, CBC

CONFLICTOS INTERCULTURALES:
UNA PROPUESTA DEMOCRÁTICA Y PARTICIPATIVA REGIONAL
DESDE BOLIVIA, ECUADOR Y PERÚ

INVESTIGACIONES REALIZADAS EN BOLIVIA

Presentación

¿Por qué se eligió en Bolivia el tema de la gestión territorial, como el eje de trabajo en el proyecto que trata de las soluciones democráticas en un contexto de conflictos interculturales?

Aunque existan una gran cantidad de semejanzas entre los tres países del Proyecto, las especificidades de la situación de los pueblos indígenas atraviesan por procesos claramente diferenciados. Percibimos las razones del énfasis puesto por el equipo del Ecuador en el fortalecimiento de las autoridades indígenas, en relación a una serie de políticas sectoriales ecuatorianas. Igualmente, notamos, en el caso peruano, la importancia que adquiere desde unos años a esta parte el carácter estratégico del eje descentralización regional y por consiguiente el tema municipal.

En Bolivia, existen una serie de hitos que justifican que el tema de la gestión territorial sea el central; lo que involucra analizar la diversidad de situaciones, desafíos y problemas, descubrir las soluciones que se han venido dando, discutir los diferentes significados del tema, analizar las necesidades de capacitación y creación de

herramientas. Todo ello, orientado a la construcción de capacidades en los actores involucrados, así como de generar un ambiente favorable tanto regional como nacional dada la importancia y novedad de este tema, a lo largo de estos últimos 20 años.

Un hito importante fue la “marcha por la vida”, la población se movilizó desde diferentes rincones, de la Amazonía hasta La Paz, portando una demanda que se había gestado durante largos años. Los pueblos y naciones de tierras bajas, enfrentaron en las últimas décadas un proceso importantísimo de relacionamiento entre autoridades y representantes de sus diferentes territorios, que desembocó en la creación de la CIDOB (Confederación Indígena del Oriente de Bolivia). En este marco, el año 1990 fue el momento de plantear el tema del territorio para su inclusión en la Constitución Política del Estado; donde, al contrario de la temática de tierra como factor productivo, el territorio se definía como derecho para su vida y sobrevivencia como pueblos o naciones. Aquello terminó con el reconocimiento de parte del Estado de seis territorios indígenas, lo que servirá de antecedente para otros sucesos de años posteriores. Además, allí estaba el origen de la demanda de una Asamblea Constituyente.

Posteriormente, siguieron otros eventos resaltantes, como la promulgación de la Ley de Participación Popular que otorgó a las comunidades originarias una personería, de la que carecían, en relación con la ciudadanía nacional y la gestión del Estado. La Ley de Descentralización, pese a estar muy restringida al tema de la administración de forma delegada por el gobierno a los prefectos como representantes del poder ejecutivo, generó una serie de dinámicas internas en torno a la gestión territorial por la vía del otorgamiento de recursos y la elaboración de programas de desarrollo y gestión de servicios. Con la Ley de Participación Popular, se establecen municipios y distritos indígenas con varias ambigüedades sobre sus roles y el manejo autónomo de los recursos.

Ya en 1997, se crean los distritos electorales y se puede elegir a la mitad de los diputados como representantes de las circunscripciones electorales, sin necesidad de que estén incluidos en las listas de candidatos de las plantillas de Presidente y Vicepresidente. Los candidatos no necesariamente tienen que pertenecer a un partido político. Este hecho tuvo una importancia muy grande y generó un tema importante, cómo apropiarse de esta reforma, a fin de fortalecer el acercamiento entre territorio indígena y política. En algunos casos se logró el objetivo, pero en la mayoría no; no obstante, el hecho estaba ya planteado en los territorios: la gestión territorial de la vida política. Lo que los partidos kataristas intentaron durante mucho tiempo se

abrió como posibilidad, mediante alianzas territoriales y políticas en el marco del sistema. Ello daría como resultado la aparición del MAS y del MIP con una importancia definitiva en la vida nacional. El territorio encuentra aquí una nueva forma de presencia, no solo en la estructura del estado, sino también en los imaginarios colectivos. Forma parte, ya, del mapa de interpretación del país.

Este aspecto se fortalece aún más cuando en 2004, en la nueva Constitución Política del Estado, se define la posibilidad de que las asociaciones ciudadanas y los pueblos indígenas puedan competir con los partidos políticos en la conformación de las estructuras de representatividad política del Estado. Más de 250 mecanismos representativos se presentaron en las elecciones municipales, frente a 18 partidos políticos. Aunque estos últimos siguieron presentes como los canales de mayor peso en la democracia representativa, la dispersión de canales alternativos obligó a los propios partidos a reforzar sus vínculos con los diferentes territorios. El territorio constituía también en el plano político un escenario de definiciones, de conflictos, y de gestación y acumulación de poder político.

La Ley de tierras, Ley INRA, en el proceso de reconocimiento y regularización de la propiedad, entre otros importantes aspectos, ha recibido solicitudes de titulación a favor de pueblos originarios por un monto aproximado a 1/3 de todo el territorio nacional. Muchos de estos territorios ya están titulados y asignados a pueblos concretos y la mayor parte está en curso. Se trata de experiencias inéditas de manejo de territorios y de un desafío sin precedentes para habilitar.

La Ley de Participación Popular, la Ley de Descentralización, la Ley del Diálogo Nacional, la Ley de Hidrocarburos, y el HIPIC trajeron recursos que deben ser administrados territorialmente. En muchos casos de territorios indígenas, los recursos son muy importantes y se requieren mecanismos y estrategias adecuados. Esto nos evidencia la importancia de esta **nueva actualidad** del territorio y su administración, sea a nivel de Tierras Comunitarias de Origen, sea a nivel de municipios indígenas.

Finalmente, en el marco de la Asamblea Constituyente y de la discusión nacional sobre las autonomías, el Gobierno nacional propone entre otros aspectos la creación de autonomías étnicoculturales, entes sobre los cuales ni los propios pueblos originarios tienen idea exacta de su significado. Aparte de que la propuesta no ha sido elaborada a partir de una propuesta de ellos. En este contexto, se están elaborando documentos sobre descentralización, autonomías indígenas, municipios indígenas,

entre otros, para su consideración por parte de la Asamblea Constituyente. Entre ellos, uno de los proyectos de municipio indígena ha sido propuesto por actores sociales y autoridades de nuestra zona de intervención.

La recolección y reconocimiento del significado de todos estos antecedentes demandó tiempo al equipo investigador, no solo consultando con expertos sobre el tema, sino sobre todo dialogando con los principales actores, autoridades, ONGs, cooperación internacional y gobierno. La decisión del equipo fue centrar en un eje el principal aporte del proyecto, éste fue la gestión de los territorios indígenas.

Tal decisión llevó a discutir el enfoque así como la metodología y los principales campos de intervención. De ahí que se acordó realizar tres estudios considerados pertinentes dentro de este inmenso campo temático: 1) el sentido del territorio como campo de relaciones, creación de identidades y gestión de propuestas, estudio que incluiría la pregunta fundamental referida a las herramientas para la gestión del territorio; 2) la relación entre el territorio indígena y el mercado, la relación entre las economías internas y externas del mercado; 3) la relación entre estado y comunidades indígenas.

En la orientación de los últimos dos estudios se buscó evidenciar las principales tensiones y orientaciones en cada uno de los dos campos. En el estudio de la relación entre las comunidades y el mercado se transparentarían las visiones que hoy día están presentes en las estrategias de desarrollo, la visión de la propia cooperación internacional. ¿Cómo se visualiza la importancia de la comunidad, a la hora de pensar sus economías en el mercado?

Constituyó otro campo de investigación el tema de los territorios indígenas, en relación con el Estado y gobierno, en particular. Este tema alcanza, en el caso de tierras altas, una densidad histórica muy alta, que entre otras cosas, determina las dimensiones políticas de los movimientos sociales indígenas actuales. No se podía prescindir, en los procesos de capacitación y generación de habilidades locales para la gestión territorial, de esta dimensión histórica.

Los tres documentos de análisis, que hoy se presentan, no pretenden ser informes exhaustivos de la totalidad de los temas mencionados en cada uno de ellos. Más bien, han servido para iniciar el diálogo con expertos y actores del propio gobierno, así como con autoridades indígenas sobre los tres temas. Al mismo tiempo han servido para orientar el trabajo del proyecto en sus diferentes niveles.

LAS INVESTIGACIONES INTERCULTURALIDAD Y TERRITORIALIDAD LINEAMIENTOS PARA LA FORMACIÓN DE RECURSOS HUMANOS EN LA GESTIÓN TERRITORIAL INDÍGENA

1. Objetivos y enfoque

El Proyecto del cual forma parte este documento define como marco temático el conflicto intercultural y las propuestas democráticas desde los pueblos indígenas, tema que se aborda desde los objetivos de apoyar la participación de la población indígena y el ejercicio y protección de sus derechos colectivos, a través del fortalecimiento de la interculturalidad como componente esencial de la prevención y resolución de conflictos.

Como bien se sabe, son temas de una alta complejidad que tocan aspectos sustanciales de la sociedad, el Estado y la (re) definición de la nación. Las identidades sociales de base étnica, la multiculturalidad e interculturalidad, los derechos colectivos y la definición y naturaleza de ciudadanía, autonomía y autodeterminación, son algunos de los componentes de esa problemática. También lo son, los procesos que en las últimas décadas, en América Latina, han modificado las Constituciones de los países; y el cuerpo normativo, la institucionalidad gubernamental y las políticas nacionales a partir del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La consolidación de la identidad étnica como articulador político de movimientos y actores sociales estructurados en torno a ella es otro componente sustantivo de estos escenarios.

En Bolivia, en los últimos treinta años se ha modificado profunda y aceleradamente la posición de los pueblos indígenas en el campo de fuerzas y en la “episteme” de y respecto a los pueblos indígenas, modificándose así la discusión sobre la naturaleza de la nación, la construcción de ciudadanía, como también el significado y alcances de la pluriculturalidad y la interculturalidad.

Quizás resulte útil partir intentando sintetizar los grandes ejes sobre los cuales se han producido estos cambios:

- i) Cambio en la “episteme” de la ideología del estado boliviano monocultural expresado en el reconocimiento constitucional de la “pluriculturalidad” y la “multiétnicidad”, tras más de siglo y medio de invisibilidad impuesta a los pueblos indígenas, otorgando a estos nuevos principios un lugar junto al principio de “soberanía” de la nación.
- ii) Cambios en los referentes que estructuran los movimientos sociales, actores y la naturaleza de sus demandas. Se pasó de las dinámicas de clase social, como único referente social, político y de proyecto nacional, expresadas políticamente en el largo predominio de la Central Obrera Boliviana, a la estructuración identitaria; a partir de pertenencias a entidades primordiales definidas por marcadores históricos, sociales y culturales de cada uno de los pueblos indígenas, con una propuesta de reconstrucción nacional en torno a esa realidad social y política.
- iii) Cambio en la naturaleza del Estado y de la nación boliviana, en torno al reconocimiento de la existencia y derechos de pueblos indígenas, base para la discusión de hoy sobre la conformación del estado multinacional.
- iv) Cambios en la naturaleza y el imaginario social sobre la territorialidad vinculados a contextos políticos y sociales más amplios que los de la interculturalidad. En tanto, el lugar desde donde se realiza el diálogo, la convivencia y la construcción democrática es el de la discusión sobre la autonomía de los pueblos indígenas, más allá del modo concreto en que se resuelva. Asumiendo una perspectiva política, estamos al

frente de una nueva manera de plantear y resolver la existencia de los dos espacios de los que hablaba Rene Zabaleta¹ como constitutivos de la polaridad boliviana: el espacio señorial y el espacio indígena.

El presente documento no se ha fijado como objetivo realizar un estado del arte, ni un análisis sobre el modo en que en Bolivia se ha tratado o se están tratando cada uno de esos temas. El desafío que nos planteamos fue más bien identificar un núcleo conceptual y metodológico que teniendo como referente el marco temático del proyecto y las dinámicas y contextos centrales que viven hoy los pueblos indígenas, nos permita establecer algunos puntos críticos y problemáticos, líneas de fuerza, escenarios y contextos; para orientar y apoyar la elaboración de propuestas y acciones operativas capaces de incidir en algunos aspectos de esa compleja problemática.

Específicamente, son dos ejes los que estructuran los objetivos de este documento:

- Establecer un conjunto de lineamientos conceptuales y metodológicos en tanto esquema o grilla para el proceso que desarrollará el proyecto en los próximos dos años, tanto de las dinámicas de interacción entre el equipo y los actores como para la profundización e intercambio de conocimientos en el contexto de una “comunidad de aprendizaje”.
- El segundo eje es instrumental, vinculado a la formación de recursos humanos locales y se orientó a la elaboración de materiales para apoyar, desde el inicio del proyecto, procesos de identificación de la problemática ligada a la territorialidad como espacio social; para inducir procesos de aprendizaje mutuo sobre la problemática territorial, de apoyo a la gestión de unidades y entidades territoriales.

La identificación de núcleos problemáticos y grandes líneas estratégicas tiene, entonces, como marco conceptual la problemática territorial y como acción estratégica operativa, la gestión territorial, focalizada en la formación de recursos humanos locales, como se mencionó antes.

¹ Intelectual boliviano que por medio de varias obras (1939-1984) influyó en la comprensión de la realidad moderna boliviana. Entre algunos de sus libros más destacados se encuentran “El poder dual en América Latina”, “Lo nacional-popular en Bolivia”, entre otros.

El trabajo tiene dos partes. En la primera, presentamos una propuesta de lectura de los procesos de interculturalidad y autonomía desde los derechos indígenas, así como también de la propuesta metodológica sobre los territorios y la territorialidad. En la segunda parte, se presentan las características técnicas básicas del Sistema de Información Geográfico, concebido, por una parte, como instrumento para la formación de recursos humanos locales en el marco de una comunidad de aprendizaje entre el proyecto y los distintos actores involucrados y, por otra, como instrumento de investigación aplicada bajo el paraguas conceptual y de aplicación en la gestión territorial.

El contexto constitucional y normativo del pluralismo y la interculturalidad²

Planteamos como punto de partida del análisis del contexto jurídico desde la perspectiva del pluralismo y la interculturalidad, la consideración que las normas del derecho positivo, es decir el campo jurídico en el que se expresa la imposición mediatizada de las coerciones económicas, sociales, culturales, etc., también constituye un campo en el que los grupos situados en posiciones subalternas logran, en ciertos contextos históricos y societales específicos, la transformación del sistema normativo en sí mismo y, por tanto, de la condición futura de esos grupos en y respecto a esa estructura. Es decir que en tanto campo de fuerza y campo de lucha, los procesos de cambio están vinculados directamente al hecho de que los pueblos indígenas pasaron, de ser marginales jurídicamente, a ser agentes en primera persona; lo que implica un cambio, a la vez, en la posición en la estructura de relación de fuerzas³.

En esta interacción, aunque inequitativa, hegemónica y marcada estructuralmente por la “colonialidad”, los pueblos indígenas han desplegado estrategias complejas respecto al sistema dominante. Buscando por una parte legitimar su existencia social, política y la vigencia de sus derechos, como nos muestra la historia colonial y republicana y el contexto socio político de las últimas décadas; y por otra, efectuando un esfuerzo social intenso para evitar que ese juego de adaptaciones, relecturas y asimilaciones desvirtúen su visión y formas sociales al punto de disolverlas.

El largo proceso histórico que impulsaron los pueblos indígenas se expresó, en las últimas dos décadas, en la construcción de un movimiento social que -liderado

2 Más adelante precisamos la lectura de estos conceptos desde la perspectiva de la presente propuesta.
3 P. Bourdieu, *El campo político*, Ed. Plural, 2001, La Paz, Bolivia.

en occidente por la CSUTCB y otras como CONAMAQ y en Tierras Altas por la CIDOB- creó un inédito y poderoso proceso social y político que aglutinó en torno a sus demandas y propuestas a los pueblos indígenas y a sectores populares no indígenas y otros. Estas demandas, derechos y propuestas pasaron a ser parte de la agenda política y social del país.

Por sus características y, sobre todo, sus resultados, este proceso no puede ser visto como fenómeno coyuntural y de reacción puntual a situaciones históricas concretas; sino como resultado de una dinámica de larga acumulación en la que la identidad social y política construida sobre lo étnico, en el sentido de “lealtades primordiales” constituyó el aglutinante central.

Hay, sin embargo, dos dinámicas que queremos resaltar. Por una parte, una resistencia, confrontación y lucha permanentes contra el sistema de exclusión y dominación colonial, que atraviesa y penetra en todos los niveles de la subjetividad, los imaginarios, instituciones y prácticas indígenas. La otra dinámica es la que, con distintas perspectivas y enfoques, muestra la persistente voluntad de conciliación jurídica que han hecho los pueblos indígenas, mucho más amplia y generosa que las realizadas por los distintos gobiernos.

En esta doble dinámica, un primer escenario para situar las características y perspectivas de las propuestas democráticas, en contextos de interculturalidad, es el proceso que en la última década ha transformado el andamiaje constitucional y jurídico vigente, a partir del reconocimiento de los derechos colectivos indígenas en tanto pueblos.

No es el caso presentar aquí, ni siquiera de manera reducida, el conjunto amplio y complejo de disposiciones legales que en los últimos años se han elaborado a partir del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y que han incidido significativamente en diversos aspectos de la vida individual y social de la población indígena⁴. Sin embargo, mencionamos, en particular, las que han inci-

4 Una extensa información sobre normas legislativas, leyes, decretos y otras disposiciones se encuentra en el Banco de Datos de Legislación Indígena, elaborado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, con el apoyo del BID y NORLAND. A nivel local, el trabajo de Judith Marinissen *Legislación Boliviana y Pueblos Indígenas*. SNV- Holanda y CEJIS, Segunda Edición 1998, Santa Cruz, Bolivia, es una importante contribución al estado de situación y las propuestas indígenas sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

dido en el proceso de construcción y modificación de la estructura territorial y que a la vez que han dinamizado viejos imaginarios coloniales también han puesto en marcha el imaginario indígena, como veremos más adelante. Aunque desde la perspectiva indígena estas transformaciones jurídicas son parciales y en muchos casos formales, también se menciona que ellas permiten apoyar procesos que van más allá de esas limitaciones. El proceso de la Asamblea Constituyente antes de su funcionamiento, el debate de hoy sobre sus características y las consecuencias futuras del proceso, sobre la naturaleza de la sociedad y el estado boliviano, ejemplifican este proceso acumulativo.

La Reforma de la Constitución Política del Estado de 1994, que modifica a su vez 35 disposiciones concordantes referidas a los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, cambia la naturaleza de la nación boliviana que pasa a ser “multiétnica y pluricultural”. En el Art. 171 se definen los derechos colectivos de los pueblos indígenas, posteriormente desarrollados por diversas leyes sectoriales y establece que:

“se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional y especialmente en lo relativo a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones” .

En la segunda Reforma a la Constitución Política del Estado, el año 2003 se otorga a los pueblos indígenas el derecho a la representación política de manera directa y sin la mediación de los partidos políticos, pudiendo presentar candidatos propios, elegidos según sus usos y costumbres, en elecciones municipales y cualquier otro evento de la estructura democrática del país. Esta reforma reconoce, por tanto, a los pueblos indígenas como actores políticos y sociales con derecho propio; lo que de hecho constituye una forma inicial de ciudadanía más profunda y multiétnica.

Estos cambios constitucionales involucran varias consecuencias jurídicas importantes. Una es la incorporación en el cuerpo Constitucional y jurídico de los derechos colectivos que tienen como titular a pueblos, los pueblos indígenas. Este cambio removió en buena parte los fundamentos de toda la estructura normativa nacional y de varias leyes sectoriales. Las demandas y propuestas indígenas invocando esos derechos, finalmente reconocidos, se apoyaron y desarrollaron sobre ese principio; en una gama muy grande de temas. La aplicación de los derechos

humanos se amplió y complejizó. Hay también cambios en otros aspectos concomitantes, como el reconocimiento de la jurisdicción indígena, que en un marco de pluralismo constitucionalmente adoptado rompe con el monismo jurídico vigente hasta entonces, aun si no está definido en sus contenidos y compatibilización con el derecho positivo.

En resumen, el nuevo marco jurídico reconoce cinco derechos: i) derechos territoriales (TCO) y de jurisdicción dentro de ellos; ii) derechos sociales vinculados al respeto y resguardo de sus formas de organización social; derechos económicos referidos al uso y aprovechamiento de los recursos naturales y derechos culturales.

El punto central es que se trata de derechos con alcance de *competencias*, en el sentido jurídico, para su ejercicio por parte de sus titulares. Pero lo más importante es que, aunque cada ley sectorial tiene su específico ámbito de aplicación, este se amplía cuando su titular tiene otros derechos concomitantes. No solamente debe aplicarse, por ejemplo, lo que dispone la Ley INRA sobre las TCO, sino también las competencias atribuidas a los Indígenas por la Ley de Participación Popular y su efecto en los Municipios y Distritos Indígenas: el aprovechamiento de los bosques y otros recursos naturales, la de elegir autoridades municipales según usos y costumbres, de elegir representantes a los procesos electorales de manera directa y sin participación de los partidos políticos, modificándose así la naturaleza de los cargos electivos y políticos; y la presencia no solamente de indígenas sino de las propuestas de los pueblos indígenas en la agenda nacional política y social.

2. Visión sobre la etnicidad y el conflicto

En las últimas décadas, el proceso de identidad e identificación étnica siguió una evolución compleja. De fenómeno social y político ligado a contextos de marginalidad y subdesarrollo pasó a ser el estructurador de poderosos movimientos sociales en todo el mundo. El pensamiento social tuvo que redefinir las categorías que hasta entonces habían intentado explicar la persistencia de “lealtades primordiales” de las cuales eran portadores los pueblos indígenas, revisar los alcances de duración histórica que le habían atribuido e iniciar la construcción de conceptos y categorías de análisis que dieran cuenta de ese “resurgimiento” para responder a las apremiantes necesidades de políticos y legisladores que exigían nuevos conceptos y estrategias, enfrentados a conflictos étnicos de una dimensión y profundidad inéditas que amenazaban la cohesión de los estados.

La conceptualización del “conflicto étnico” ha seguido un proceso similar y recién en las últimas décadas adquiere un estatuto propio en tanto fenómeno social, vinculado a las reconstrucciones nacionales desde las identidades étnicas y culturales, en contra de las políticas de homogenización cultural y étnica.

En buena parte, la invisibilización instrumental y hegemónica, que pesaba sobre la identidad e identificación étnica, y la naturaleza estructural del conflicto están relacionadas con el concepto dominante respecto a que la existencia de los grupos étnicos constituía la expresión de formaciones sociales donde el sistema capitalista mostraba formas de desarrollo desigual. Se concluía que estas formas de organización e identidad social terminarían por disolverse y desaparecer culturalmente, por efecto de los procesos de mestizaje y por sustitución por formas de conciencia social a partir del eje de clase.

Un conjunto heterogéneo y formalista de teorías intentaron explicar las razones del conflicto, aunque su aproximación casuista le impedía establecer causas estructurales y se perdía en la diversidad de situaciones y actores. Mientras en unos casos se explicaba que la causa del conflicto estaba en la confrontación entre formas tradicionales de vida social y los procesos de modernización, que erosionaban la estructura social y creaban nuevos contextos y actores; en el este europeo, el otro polo del conflicto étnico, las razones no podían ser explicadas en términos de pervivencias “tradicionales”⁵. Desde otra perspectiva, en las distintas facetas de la dinámica y el conflicto étnico aparece el proceso de recreación social, la etnogénesis y la formación de nuevos grupos sociales en torno a lealtades que se “activan” como respuesta a contextos de polarización social y política extremas. Finalmente, los contextos en los que los procesos de modernización no hacen sino consolidar estrategias de dominación colonial que privilegian a algún grupo étnico o pueblo en desmedro de otros, creándose así tensiones y, particularmente, condiciones para el avivamiento de antagonismos y rivalidades que consolidan los objetivos coloniales.

El punto anterior nos sitúa frente a otro aspecto importante y es establecer si la raíz del conflicto sería de clase antes de que apareciera así, enmascarado en lo étnico. Hay, desde luego, situaciones muy heterogéneas respecto al grado en que el grupo étnico y la clase social se traslapan, pero lo que importa resaltar es que una

5 Por ejemplo, W. Connor, *Etnonacionalismo*, Trama Editorial, 1998, Barcelona.

dimensión central de los movimientos identitarios de base étnica es justamente el ser interclasistas, agrupando bajo una misma identidad colectiva a sectores de población desigualmente situados en la pirámide de clases. La etnicidad no sería, por tanto, una forma que enmascara intereses económicos; sino más bien una deliberación, una toma de conciencia de todo ese colectivo sobre esos intereses, a partir de contextos ideológicos más amplios que los originados en la posición de clase.

En nuestro país, desde la revolución nacional de 1952, se pone en marcha la construcción de la *integración nacional* que tenía como uno de sus principales susten- tos ideológicos la homogeneización cultural y “racial”: herederos de las culturas in- dígenas, los bolivianos también lo eran de España y su cultura. El mestizaje racial y cultural fue entonces invocado como motor de una nueva comunidad imaginada por el nacionalismo revolucionario.

En los últimos años, las movilizaciones indígenas y el proceso de visibilización social, política y normativa de los pueblos indígenas han vaciado de contenido esa visión homogeneizadora, negándose a ser parte de esa “comunidad mestiza” y resignificando sus derechos políticos, económicos sociales y culturales; a partir de su condición de pueblos y naciones. La situación colonial de exclusión y dominación es reducida a conflicto puntual y de mera respuesta a situaciones de crisis, cuya única base serían las diferencias culturales.

Operando a través de diversos “filtros” ideológicos, se invisibiliza y enmascara la naturaleza estructural del conflicto étnico originado en un sistema de negación secular. En tanto niega la existencia de los pueblos indígenas como realidad social, jurídica y política, no “ve” la situación estructural de exclusión y dominación, y reduce la lectura del conflicto como respuesta a situaciones de crisis y coyunturas cuya única base serían las diferencias culturales.

Esta “invisibilización” de las raíces del conflicto étnico se refleja, por ejemplo, en la lectura que se hizo en la prensa de la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” de 1990, protagonizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni y CIDOB. Se la calificó como demanda de sectores de la población marginales y minoritarios y no como expresión de un conflicto estructural de la sociedad boliviana; tampoco como expresión de un movimiento social nítidamente construido a partir y sobre la base de determinantes identitarios étnicos y con objetivos sociales y políticos defini- dos a partir de su condición de pueblos.

Pluralismo cultural y conflicto

Otra dimensión en la cual está inserta la problemática del conflicto étnico está relacionada con contextos denominados de pluralismo cultural. El conflicto étnico es etiquetado como conflicto cultural en la medida en que las diferencias culturales son las que dividen a los grupos étnicos entre sí, o, dicho en otros términos, el rol de las diferencias culturales en las relaciones y conflicto étnicas.

Aquí debe hacerse una aclaración respecto a cómo se usa el concepto de pluralismo cultural, que muestra diferencias con el modo en que es utilizado en nuestro medio y aun en nuestra Constitución Política. Esta noción fue creada por J. S. Furnivall, para describir una particular formación colonial en el sudeste del Asia, donde la comunidad de intereses entre los distintos grupos se limitaba a algunos intereses económicos comunes. En este sentido, la sociedad plural se caracteriza por la divergencia cultural, las limitadas relaciones económicas entre los grupos, la especialización económica a partir de pertenencias culturales y una división del trabajo étnica y, finalmente, la ausencia de una “voluntad común”. Por tanto, una sociedad plural es más que una mera heterogeneidad cultural, que es el sentido generalmente utilizado. Una sociedad es culturalmente plural cuando ninguno de los sistemas sociales busca lograr integración, sino que cada uno de los grupos tiende a consolidarse como unidad socio-cultural cerrada.

Ahora bien, en este contexto, ¿cuál sería la naturaleza del conflicto étnico? En la medida en que el disenso y el conflicto expresan y consolidan la incompatibilidad cultural, la manera en que se podría lograr mantener ligados a los grupos/pueblos es a partir del dominio de un grupo/pueblo sobre los demás. Esta imposibilidad estructural de consenso tiene otra consecuencia, que es el fortalecimiento de un sistema rígido de normas, reglas y prácticas originadas en una estructura de jerarquías étnico-culturales.

Las dinámicas “internas” del conflicto

Debe asumirse, sin embargo, que la densidad y complejidad de la relación entre los pueblos indígenas y las esferas del poder dominante no pueden ser reducidas a una lectura de oposición binaria simple entre dominantes y dominados. Hacerlo así invisibilizaría la enorme heterogeneidad de situaciones, de campos de fuerza diversos, surgidos de las características también heterogéneas de los grupos y los

contextos de interrelación; pero también de las formas que estas fuerza externas adoptaron en un espacio social específico y local, como son por ejemplo, los Ayllus andinos o los TCO del oriente hoy, y de las respuestas, reacomodos y “lecturas” que desde estas unidades subalternas se hicieron para contrarrestarlas y mantener la existencia social del grupo. Las dinámicas demográficas, visibles en los niveles de crecimiento poblacional, la fecundidad y mortalidad, el rol de las “variables intermedias” demográficas vinculadas precisamente a aspectos socioculturales, los procesos migratorios, las estrategias matrimoniales y las características y evolución de la endogamia grupal, son algunos de los temas de fondo que hacen parte de estos procesos internos.

Antes y hoy diversos tipo de estudios, además de las crónicas periodísticas, nos muestran los conflictos permanentes, principalmente de linderos, al interior de estas unidades étnicas locales o entre ellas, como es el caso reciente de la “guerra de Ayllus” en la frontera entre Potosí (“quechua”) y Oruro (“aymara). De manera genérica se diría que lo que está en pugna es la defensa de los “intereses” propios, amenazados por “enemigos” situados en la misma situación de marginalidad y exclusión, es decir de conflictos entre iguales. Una explicación de esta situación es la que desarrolla Xavier Albó, en un trabajo pionero sobre el conflicto intraétnico “La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo” publicado en 1975⁶ que resumimos brevemente aquí, que asumimos como una línea de reflexión y análisis.

Este autor entiende el conflicto como sinónimo de faccionalismo, que expresaría “*la tensión entre el polo solidario y el polo divisivo*” que muestra a la vez “*la coherencia entre esta aparente paradoja y los esquemas mentales y organizativos tradicionales de la cultura aymara*” (Albó 1985).

Lo que estaría en la base de esta paradoja sería el interés individual, el cual habría nacido del comunitarismo, a través de un proceso de “coordinación acumulativa de esos intereses.. (que) va forjando ciertamente algún comunitarismo”(p. 52: 1985). La interpenetración de lo comunitario y lo divisivo, según Albó, está interiorizada profundamente por el aymara y se expresa en las estructuraciones de su organización social y de su esquema mental. Desde la perspectiva de las estructuras culturales, esta interpenetración se expresa, por una parte, en la unión dual del hombre y la mujer,

6 X. Albó: “*La paradoja Aymara: Solidaridad y faccionalismo*”. Cuaderno de investigación CIPCA No. 8, 1975, La Paz; la versión aumentada se publica con el nombre de *Desafíos de la solidaridad aymara*, Cuaderno de investigación CIPCA No. 25, 1985, La Paz.

que se extiende a nivel de las relaciones entre la familia del hombre y de la mujer (1985: 76). También se expresaría en la organización social por mitades, que desde una perspectiva teórica, Albó caracteriza como un “sistema planetario, o mejor como un sistema atómico-molecular de cargas positivas y negativas”. Habría un centro o núcleo central –que será la marka o su equivalente en castellano de pueblo; un círculo amplio de “planetas” que son los Ayllus o su equivalente de comunidades, que giran alrededor de ese núcleo. La característica de este sistema sería el juego de dependencia versus autonomía de cada unidad respecto a sus núcleos o matrices, como también de solidaridad y/o conflicto con respecto a las unidades vecinas.

Sin embargo, este sistema habría sufrido modificaciones eliminando unas veces y añadiendo complejidad a este juego entre unidad y multiplicidad, entre comunión/división, provocadas por el desmembramiento de las “colonias” o asentamientos, en zonas bajas del sistema de control vertical de pisos ecológicos primero por el sistema de haciendas y luego por la reforma agraria; la constitución de pueblos de “vecinos” no indígenas ubicados en el interior mismo del espacio social de la Marka y ayllus. Sin embargo, los factores de mayor influencia en la reterritorialización y el conflicto étnico provienen desde los años ‘60 de la superposición de nuevos sistemas organizativos, tales como la estructura cantonal, el sindicato, el sistema escolar y la nueva red de ferias comerciales. Esta superposición mal sincronizada de varios sistemas es, según Albó, la que estaría provocando el paso de un sistema orgánico inicial a la conformación de constelaciones atomizadas, inorgánicas y disgregadas. El resultado es que “la paradoja comunión-división se va resolviendo gradualmente por la vertiente de división, sea del tipo fraccionalista... sea de tipo simplemente atomizado sin mayores conflictos ni tampoco mayores logros” (op. cit. pp. 87-88, 1985).

Aunque la polaridad “paradójica” que analiza Albó podría estar presente en muchos contextos andinos como parte de esos y otros procesos, en particular los económicos, es también evidente que se han dado procesos sociales y políticos en dirección no del faccionalismo; sino más bien de afirmación y desarrollo de los niveles supracomunales bajo conceptos de nuevas territorialidades. Es el caso de las TCO que en las normas actuales implica la renuncia de los títulos individuales o familiares para insumirse en la propiedad comunal pro indivisa. Pero sobre todo a los procesos de reconstitución, sea bajo forma de TCO o no, de las antiguas Markas.

Pluralismo e interculturalidad en un proceso de construcción plurinacional

El pluralismo, que puede ser cultural, político, sindical o religioso, y el multiculturalismo –variante anglosajona del pluralismo focalizado sobre el reconocimiento de diferencias culturales– no son en rigor más que descripciones de una situación que, como política, pone el acento sobre el reconocimiento de las diferencias étnicas, religiosas, sexuales, etc. Enfatiza, de ese modo, la necesidad de respeto mutuo y tolerancia en un enfoque que termina por adicionar diferencias y yuxtaponerlas, en una especie de mosaico social que no ha podido resolver ni el problema entre las relaciones entre los grupos ni evitar la confrontación y el conflicto. Multicultural es la India, los EEUU y Bolivia y aplicando este concepto no se concluye otra cosa que no sea constatar este hecho.

En cuanto a la interculturalidad, de manera descriptiva se menciona que lo intercultural indica una relación, por una parte, y una toma de conciencia de la interacción entre grupos, individuos e identidades por otra. Sin embargo el punto más importante es que a diferencia de los multi y pluri que se detienen, como se dijo, en la constatación, lo intercultural apunta y opera sobre un proceso que, además, no corresponde a una realidad objetiva y dada sino a una dinámica de construcción, y en este sentido es un deber ser, un ideal societal. Por tanto, puede decirse que se trata de procesos e ideales sociales y no de los contextos que definen la identidad de grupos, pueblos y naciones, ligados a los procesos de construcción precisamente de esas identidades y diferencias.

Algunas posiciones en Bolivia: Víctor Hugo Cárdenas⁷ ha posicionado un concepto novedoso para proponer justamente lo que sería el deber ser de la interculturalidad, cuando describe la necesidad de mirar con los “dos ojos”, el ojo de la clase como concepto más importante de occidente y el ojo de las naciones originarias. Para Simón Yampara⁸, la interculturalidad podría ser un espacio de acercamiento y relación entre el colonialismo interno y el proceso de descolonización.

El reciente trabajo de Xavier Albó y Franz Barrios (2006)⁹ desarrolla una propuesta novedosa en tanto posesiona lo intercultural dentro de conceptos políticos

7 Primer vicepresidente de la república de raigambre aymara, en la gestión de Gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1994-2000).

8 Sociólogo, investigador e intelectual aymara.

9 Xavier Albó y Franz Barrios, “Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías”, Documento de trabajo PNUD, La Paz, 2006.

inclusivos, como es lo nacional y las autonomías. Allí, se define la interculturalidad como “la relación entre personas y grupos sociales de diversa cultura... o con identidades culturales distintas.... Las relaciones interculturales pueden ser *negativas* cuando llevan a uno de los grupos a imponerse sobre otros... Son positivas cuando parten de una situación de respeto mutuo que se va traduciendo en comprensión y aceptación del modo de ser de los otros... a intercambios y aprendizaje de experiencias de los otros con enriquecimiento de todos ellos”.

Concluyen que si bien es posible hablar de un Estado pluricultural también lo es, de uno Plurinacional, bajo la modalidad de territorios diferenciados para cada pueblo, que pueden ser de tipo federal o autonómico, y lo serían a partir de su auto denominación y reconocimiento como naciones. La segunda modalidad es buscar que todas las instancias estructurales del estado sean interculturales. Finalmente, toman como punto de partida que “En la medida que estas diversas identidades étnicas y culturales son consideradas algo fundamental e irrenunciables de los pueblos que las viven, el Estado puede y tal vez debe acomodarles el rango de naciones o nacionalidades y, por tanto, definirse así mismo como Estado Plurinacional”.

Aunque se trata de una posición, ya lo dijimos, novedosa e importante para ser considerada y debatida, hay algunos aspectos que deben ser aclarados.

- Tratar las relaciones asimétricas entre el poder hegemónico y los pueblos indígenas bajo conceptos descriptivos, de ideal societal y procesos de respeto y conocimiento es, cuando menos, una inversión de los aspectos estructurales. Se trata de relaciones de poder, de hegemonía y exclusión y no de relaciones entre culturas, salvo si entendemos que estas son parte de ese esquema de poder asimétrico.
- Tratándose de naciones o pueblos étnicos, conceptualizar sus relaciones a partir de la cultura muestra un sesgo primordialista, es decir que hay un conjunto de elementos culturales propios y específicos que definen a cada pueblo indígena. Esa construcción identitaria no proviene de la cultura, sino que se hace a través de ella, adoptándola como propia, como “señaladores” identitarios y como pautas de referencia para la vida de las personas y del grupo. En este sentido, la identidad de un grupo es una construcción social que se realiza al interior de los marcos culturales compartidos y parte de una misma

matriz cultural, de idioma, de historia, de tipo de relación con la sociedad global, etc. Lo que está detrás es la voluntad de distintividad, de demarcación y autonomía que busca establecerse como una y distinta, que quiere ser reconocida por los demás actores para existir social y políticamente. La cultura apropiada, singularizada y utilizada como marcador de diferencia es la materia prima para la construcción identitaria. Y por eso mismo, aun cuando los contenidos y significaciones de una cultura sean severos y puedan perderse por efecto de procesos de aculturación de larga data o forzados, la identidad del grupo no desaparece, y se utilizará para que así sea todo aquello que defina como patrimonio específico del grupo.

- El punto está entonces en partir de lo que está en la base de esas diferencias culturales. La definición que hace la Constitución mexicana aclara cuál es ese punto cuando dice que México es pluricultural porque es multiétnico, marcando así la raíz del multiculturalismo y ubicando el problema en su origen. Mas no, la solución.

De manera sintética, concluiríamos diciendo que el tema central no está en buscar relacionar culturas -con toda la polisemia que implica este término- de manera equitativa, enriquecedora y respetuosa de la singularidad de cada de ellas. Quizás este sea un objetivo bien encuadrado en otros contextos sociales, no marcados por la dominación colonial, que no están atravesados por la colonialidad y sus consecuencias en la exclusión y la dominación no de culturas, sino de pueblos y naciones.

La propuesta conceptual y metodológica

La base conceptual

Si se intentase identificar un núcleo problemático en el que confluyan instituciones, procesos e imaginarios de los pueblos indígenas y coloniales de ayer y hoy, podría decirse que es en la territorialidad, en tanto construcción social, en la que, como en un palimpsesto, confluyen tanto territorialidades anteriores como dinámicas y proyecciones presentes. En efecto, cada una de las funciones que los geógrafos asignan al territorio (*cf.* H. Mazurek, *Espacio y territorio*, pág.46 y siguientes; IRD-PIEB 2006, Bolivia): hábitat y modos de vida, dinámicas de apropiación ligadas al

poder para disponer un espacio y manejarlo, formas de explotación y producción, y finalmente flujos de intercambio, están marcadas nítidamente por estas dos dinámicas y conflicto entre esas dos territorialidades.

En la perspectiva de los dos objetivos mencionados, nuestra propuesta conceptual y metodológica toma como punto de partida el estudio de los procesos de construcción de las territorialidades en tanto resultado de la articulación de lo espacial y geográfico con lo social.

Desde la perspectiva de la geografía “el territorio es al espacio lo que la conciencia de clase es a la clase, algo que se integra como parte de sí mismo, algo que estamos dispuestos a defender” (Brunett, Ferras, citado por H. Mazurek, op.cit., por tanto la forma objetivada y consciente del espacio. Mientras el espacio es un sistema de localizaciones, el territorio es un sistema de actores. El territorio es, entonces, un espacio apropiado.

Este autor define los siguientes grandes componentes del estudio del territorio: a) *características del territorio* es decir contexto y características naturales; formas de apropiación como parte de los procesos de identidad y determinación de *fronteras*; relativo a un grupo social, vínculo con un grupo social a partir de su accionar, es dinámico entendiéndolo por ello su carácter histórico. el análisis del territorio; b) el estudio del territorio comprende a su vez la determinación de sus funciones, que son i) El habitat y los modos de vivir, ii) la apropiación entendida como el proceso de dominación de un espacio determinado; iii) formas de uso y explotación,; iv) los flujos de intercambio internos al territorio y externos. Y c) finalmente el análisis de actores, su tipología y estrategias (Mazurek, 2006: 41, 71).

Ahora bien todos estos elementos que hacen a un territorio apuntan al hecho de que son portadores de relaciones que se despliegan en el tiempo, es decir son portadores de densidades históricas y de procesos. Es en este punto, el del territorio como soporte de dinámicas y flujos y relaciones, que se articula con las dinámicas sociales.

El otro eje conceptual articulador es el proporcionado por las nociones de *espacio social* y de *campo* en los términos propuestos por P. Bourdieu. Nos permiten analizar la posición de los grupos y sus relaciones en un territorio dado, así como comprender las dinámicas de su persistencia y reproducción social, sus fracturas y

perspectivas. Una cita de Bourdieu, a falta de una reseña, nos permite aproximarnos a su sentido, cuando respondiéndose a sí mismo a la pregunta de por qué es necesario y legítimo introducir en el vocabulario de la sociología las nociones de espacio y de campo del poder, escribe¹⁰:

“En primer lugar, para romper con la tendencia a pensar el mundo social de forma sustancialista. La noción de *espacio* contiene, por sí misma, el sentido de una aprehensión *relacional* del mundo social: afirma en efecto, que toda la “realidad” que designa reside en la exterioridad mutua de los elementos que la componen ... trátase de individuos o de grupos, existen y persisten en y por la *diferencia*, es decir en tanto que ocupan *posiciones relativas* en un espacio de relaciones que, aunque invisible y siempre difícil de manifestar empíricamente, es la realidad más real y el principio real de los comportamientos de los individuos y de los grupos”.

“El campo de poder (que no hay que confundir con el campo político) no es un campo como los demás: es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente...”

En consecuencia, la visión de conjunto de la sociedad está superpuesta a un análisis de campos sociales campos, sin entender a estos como autónomos ni con fronteras estrictamente delimitadas sino más entendiendo que:

“Las sociedades entonces son un conjunto de campos que pueden ser definidos como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones son definidas objetivamente por su situación actual o potencial –dominación, subordinación, etc. respecto a la estructura de distribución de diferentes especies de poder o de capital

Es en este marco que Bourdieu sitúa la trayectoria social de los individuos y la articulación, la mediación entre lo individual y lo colectivo, entre la agencia y las

10 P. Bourdieu, “Razones prácticas”, pág. 47-51. Anexo. *Espacio social y campo de poder* (1989) Ed. Anagrama, Barcelona, 2002.

lógicas de la acción, a través de la noción de “habitus” definido como un conjunto específico de prácticas y disposiciones duraderas que generan prácticas y representaciones específicas adaptadas a la finalidad propia de los agentes en un “campo”. Es decir actitudes, inclinaciones de percibir, hacer, pensar, imaginar, interiorizadas por los individuos a partir de sus condiciones objetivas de existencia, y que funcionan entonces como una malla de lectura, a través de la cual percibimos, actuamos y producimos nuestras prácticas.

En consecuencia, la descripción y análisis en términos de espacio social permiten poner el acento sobre la dimensión multidimensional de las posiciones de actores y grupos respecto al *capital económico*, constituido por los diferentes factores de producción y bienes económicos, el *capital cultural*, el *capital social* definido como el conjunto de relaciones sociales del que dispone un individuo o grupos y el *capital simbólico*, que es la autoridad que confiere a un agente el reconocimiento y posesión de las otras formas de capital.

Las funciones del territorio, desde la perspectiva de los geógrafos señalados por Mazurek, son parte del espacio social y por lo tanto pueden ser estudiadas en el cuadro conceptual y metodológico de la estructura de campo de poder, que hace de un territorio el espacio concreto en el que se manifiestan las múltiples relaciones de poder, en formas específicas de dominación y de resistencia. Igualmente estas funciones pueden estudiarse a partir de los distintos *habitus* de los sujetos históricos, como expresión de percepciones e imaginarios que hacen de un territorio un lugar lleno de significados culturales, identidad y memoria.

Aplicación de la noción de campo en el desarrollo económico territorial

En América Latina, en las dos últimas décadas, se han desplegado un conjunto amplio y heterogéneo de propuestas construidas en el marco del concepto de *desarrollo territorial* como modelo y estrategia¹¹. Del tema sólo indicaremos aquí algunos aspectos relacionados con el enfoque que realizamos aquí, refiriéndonos más bien, a manera de ejemplificar la propuesta, al trabajo de Ricardo Abramovay¹² de aplicar el concepto

11 Un análisis detallado del tema es el realizado por Sergio Boisier, en particular en: *La odisea del desarrollo territorial en América Latina*, Ministerio de Educación, Lima Perú, 2002; también *Post-scriptum sobre desarrollo regional: modelos reales y modelos mentales*, en: *Anales de geografía de la Universidad Complutense No 18, Madrid, 1998*.

12 R. Abramovay, *Para una teoría de los estudios territoriales*, 2006, s/d. Profesor de la Universidad de Sao Paulo; investigador del Proyecto Territorios Rurales en movimiento de RIMISP.

de *campo* desde la perspectiva de los estudios de desarrollo, la formación de sistemas productivos localizados y, en particular, en los estudios rurales. Este investigador parte afirmando que muchos de los estudios sobre estos temas tienen un carácter marcadamente normativo, es decir, comparan regiones con una similar dotación objetiva de factores ecológicos, productivos, etc.; pero que difieren en cuanto a su dinamismo económico y sus resultados sociales, atribuyendo tal diferencia a factores intangibles, principalmente los relacionados con lo que se ha denominado “capital social”; es decir factores de orden organizativo y subjetivo. Por tanto, “la descripción de los elementos que supuestamente explican el mejor desempeño de algunas áreas se termina tomando como aquello que no es: una explicación de sus causas”. En esta línea, dice, no es difícil llegar a conclusiones generales, como por ejemplo que las regiones prósperas son las que poseen organizaciones más dinámicas, más abiertas a horizontes sociales diferentes de aquellos que más bien viven según modelos y tradiciones culturales más enraizadas, por ejemplo. Afirma que esta crítica se aplica también a los estudios que encuentran en el capital social la raíz del mejor desempeño de ciertas regiones, como es el caso de los estudios que analiza a modo de ejemplo. (Abramovay, ob. cit.).

Abramovay menciona dos ejemplos¹³ en los cuales estaría ausente un fundamento teórico consistente para la noción de desarrollo territorial y territorio, en sentido de un marco que enfatice los lazos de carácter no mercantil entre los actores, es decir la falta de una *teoría de la interacción social*. Menciona que para suplirla concentra los esfuerzos en localizar rasgos y elementos generales del comportamiento de los actores, de las organizaciones y de los contextos ambientales y otros para explicar situaciones de desarrollo particularmente virtuosas en unos casos, en contraste con la estagnación de otras.

Finalizamos esta breve referencia mencionando que, según este autor, la noción de territorio favorece el avance en los estudios de las regiones rurales, al menos en tres dimensiones básicas:

13 Uno de los proyectos es (DORA Dynamics of Rural Areas) el financiado por la Unión Europea dirigido por John Bryden del *Centre for Rural Development Research* en Gran Bretaña, en los años 1998 a 2001. Se seleccionaron en cuatro países de Europa regiones con indicadores de desarrollo positivo y negativo. Estudiaron factores tangibles –recursos naturales (tierra), recursos humanos (trabajo), inversiones (capital), infraestructura (tecnología) y la estructura económica (organización de las empresas). Los factores intangibles estudiados fueron: desempeño del mercado, instituciones (principalmente de gobierno), redes, comunidades (incluyendo cultura) y calidad de vida. La conclusión fue que los factores intangibles referentes a la manera cómo los actores sociales se relacionan entre sí tienen una importancia crucial en la explicación del proceso de desarrollo. El otro proyecto es el de CEPAL/GTZ, apoyado en 30 estudios de caso en 7 países de América Latina, cuyo resumen fue elaborado por F. Albuquerque (2004) “Desarrollo económico local y descentralizaciones en América Latina”, *Revista CEPAL*, abril No82.

- a) Invita a que se abandone un horizonte estrictamente sectorial que considera a la agricultura como sector y a los agricultores, junto con los demás integrantes de las cadenas- como los únicos actores de importancia. Operativamente, exige el refinamiento de los instrumentos estadísticos de cara a delimitar la ruralidad, en tanto esta se vuelve una categoría territorial que tiene como atributos la organización de sus ecosistemas, la densidad demográfica relativamente baja, la sociabilización de los conocimientos y su dependencia de las ciudades. Desde una perspectiva teórica, en tanto los territorios no se definen por sus límites físicos, sino por la manera como se produce en su interior la interacción social, el estudio de la cooperación, de los conocimientos y las experiencias de los actores contribuye a establecer por una parte y el papel de los actores y las organizaciones en el proceso de crecimiento, afirmando que el hacer hincapié en las dimensiones subjetivas de la interacción fue retomado por la idea de regiones de conocimiento y “territorios inteligentes”.
- b) Permite el estudio empírico de los actores y sus organizaciones, que provienen de varios sectores económicos y poseen orígenes políticos, sociales y culturales distintos. Señala que los procesos de cooperación entre municipios permiten atenuar la propensión de las organizaciones rurales de acentuar su carácter sectorial.
- c) Finalmente, la noción de territorio enfatiza la relación entre sistemas sociales y ecológicos, relación que determina las características de los territorios según el modo en que las sociedades se organizan para usar los sistemas naturales en los que se apoya su reproducción.

Citamos a continuación algunas conclusiones de Abramovay:

“...la noción de territorio allana el camino para un avance notable del estudio del propio desarrollo, ya que invita a hacer hincapié en la manera como los diferentes actores –privados, públicos y asociativos- se relacionan en el plano local. El proceso de desarrollo es el resultado de la forma específica como son usados los factores materiales e inmateriales disponibles, en base a estas relaciones. Parte significativa de la bibliografía contemporánea sobre desarrollo local o territorial se destaca por la ausencia de una teoría de la interacción social... En su lugar aparecen descripciones

nes poco fundamentadas teóricamente o, con más frecuencia, recomendaciones de política cuya base en realidades locales es, a menudo, tenue”.

Como conclusión y desde la perspectiva de la presente propuesta, remarcamos aquí algunos aspectos:

- Que la naturaleza el desarrollo, en sentido amplio y socio culturalmente heterogéneo, tiene bases territoriales, antes que visiones y políticas centralistas, sectoriales, verticales y espacialmente descoordinadas.
- Que los factores significativos y sustantivos de la integración y el desarrollo productivo están vinculados a las calidades sistémicas de los territorios regionales y locales y no simplemente a variables sectoriales o de localización.

Estudio de las dinámicas del territorio

En tanto espacio vivido y manejado, el territorio es portador de relaciones que se despliegan en el tiempo y el espacio, resultado de acciones y representaciones, de mentalidades e imaginarios pasados y del presente. Desde una perspectiva teórica, son entonces espacios y campos sociales entendidos como redes y configuración de relaciones objetivas, entre posiciones de las personas y grupos en la estructura de distribución de las diferentes modalidades del poder.

Desde la perspectiva de un análisis operativo, es importante distinguir dos dinámicas.

- i) Las dinámicas **sobre el** territorio, entendidas como procesos de evolución en tiempos largos, imbricados e interconectados en las relaciones que los grupos tienen con el contexto mayor del cual son parte (sea este social, económico, político o ambiental) por tanto más cerca del concepto de territorialidad. Un ejemplo de esta dinámica se hace visible en los grandes Ayllus del Norte de Potosí, cuyas “fronteras” étnicas se han mantenido sin grandes modificaciones desde el siglo XVII, y en los cuales la población ha desplegado estrategias tanto “hacia fuera”, es decir el poder colonial, el republicano

y los procesos iniciados por la Reforma Agraria de 1953, como “hacia adentro” en cuanto a sus estrategias demográficas, de organización y mantenimiento del sistema de control vertical de pisos ecológicos, estructura de poder y autoridad, etc.

- ii) Las dinámicas diversas que se dan *en el* territorio, como resultado tanto de las características y especificidades de esos territorios singulares como también de las estrategias desplegadas para reelaborar, refuncionalizar y adecuar las dinámicas y procesos inducidos y/o impuestos por los contextos sociales, económicos y políticos mayores.

Se trata entonces de una separación realizada únicamente con fines de estudio y análisis, ya que ambas dinámicas están estructuralmente articuladas. Desde la perspectiva de nuestra propuesta, la focalización en los procesos, dentro de un territorio dado, nos permitirá justamente analizar las características de ese espacio social y la posición de los agentes en él.

El punto de partida del análisis es entonces el establecimiento del modo en el que se han desplegado las estrategias destinadas a lo que Guillermo Bonfil Batalla llamaba “control cultural”, es decir el juego complejo entre “lo propio” y “lo ajeno”, a fin de lograr mantener el control sobre el conjunto de factores que hacen a la vida y pervivencia del grupo social. Aunque este proceso es violento y desestructurador de la naturaleza de los pueblos que están sometidos y obligados a trabajar en los dos frentes, estas estrategias de control cultural han permitido a los pueblos indígenas mantener su existencia en tanto tales, más allá de los cambios en los contenidos culturales que, en muchos casos, fueron enormes.

Sin embargo hay otro aspecto fundamental que resaltar y es que, como se mencionó antes, estas dinámicas no solamente se limitan a la polaridad dominante y dominado. En tanto el territorio es el campo de fuerzas y contra fuerzas, los procesos inducidos *son también utilizados por los grupos al interior mismo del territorio dominado para redefinir los cambios en las jerarquías y la distribución del poder y el prestigio.*

Esquemáticamente, veremos algunos hitos de este proceso.

- Tomando como referencia Jesús de Machaca y el rol de las cuatro dinámicas “impuestas”, es decir la estructura sindical, la estructura

del sistema educativo rural, los nuevos procesos vinculados al mercado, expresados en las “ferias” y, finalmente, el proceso de “canonización”; creemos encontrar en ellos los instrumentos que han generado dinámicas intra ayllus vinculadas a la creación de nuevas redes de poder y autoridad. Así, ser la sede de un Núcleo escolar del cual dependen escuelas menores de otras comunidades, ejemplifica esta dinámica interna. Y el mismo proceso se dio con la lucha por tener “feria”, o ser sede de la Central Sindical Campesina.

Aquí es importante mencionar que el territorio como espacio apropiado remite necesariamente a la noción de límites o mejor de fronteras. Y es la forma que estas adoptan las que permiten no solo diferenciarlos y distinguirlos de los vecinos, sino entender la configuración de los territorios mismos. Una frontera puede ser porosa, hermética, discontinua, conflictiva, etc. Aunque puede ser una línea divisoria, puede ser también línea de enlace que marca diferencia pero estructura los flujos de intercambios y estructura las interrelaciones. El ejemplo más claro de estas significaciones son los límites al interior de los Ayllus mayores, de las Markas, los que separan ayllus menores, cabildos, mitades, etc. Y son estas fronteras, así entendidas como marcadores de funciones diversas, las que ordenan también las “nuevas fronteras” funcionales creadas a partir de estas institucionalidades impuestas.

- Otra dinámica vinculada a la reconfiguración de espacios y nuevas jerarquías y poder al interior mismo de las unidades territoriales es la de la búsqueda de las comunidades para ser “Cantones”. No siempre se trató de definiciones político administrativas impuestas desde el gobierno, sino de demandas de algunas de las comunidades de un Ayllu que consideraban que tenían la suficiente legitimidad como para ser cantón y por ende una instancia local de la división político administrativa. Y esto más allá de las aberraciones jurídicas y cartográficas en su creación.
- La otra dinámica de efecto directo sobre la territorialidad es la inaugurada por los Municipios y Distritos indígenas. Al igual que en el caso de los Cantones, la reconfiguración “interna” del territorio étnico se ha dado en torno a los Municipios y Distritos Indígenas. Es decir, una medida “desde arriba” que violentaba en muchos casos las “fronteras étnicas” y creaba instancias y actores nuevos. Sin embar-

go, aquí se dio también este proceso de “apropiación” y lectura propia para interactuar con el estado y para marcar y consolidar nuevas territorialidades surgidas de dinámicas internas.

- En el caso de las TCO, ya se ha mencionado que aunque se trata de una forma privada de propiedad pro indivisa de la tierra, se ha producido una nueva modalidad de “lectura” y apropiación. Una lectura política desde el concepto de “territorio” en los términos definidos por el Convenio 169 de la OIT y el propio Reglamento de la Ley INRA. Pero a diferencia de los casos anteriores, se trata aquí de una lectura desde adentro orientada claramente a cambiar la relación con el Estado. En términos de Diego Pacheco (*Municipios, Distritos Municipales Indígenas y Tierras Comunitarias de Origen en las Tierras Altas de Bolivia, Ministerio de Desarrollo Sostenible, 2002*) este proceso constituiría el segundo momento de la constitución de la territorialidad indígena. Debe agregarse, sin embargo, que la lectura mencionada se hace desde la perspectiva de la autonomía, del territorio autónomo indígena. Por tanto, más allá de la propiedad de la tierra, del municipio.
- Finalmente, en este proceso acumulativo de reconstitución desde adentro, se ubica la propuesta de las principales organizaciones indígenas de tierras bajas y tierras altas presentada a la Asamblea Constituyente titulada “Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas”.

Esta propuesta cierra el ciclo largamente anhelado por los pueblos indígenas y constituye, desde distintos enfoques, el lugar desde el que deben leerse las propuestas indígenas de construcción de la nación y Estado bolivianos, de la democracia y la ciudadanía y el sentido de la interculturalidad.

Ramiro Molina Barrios

Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios - CEBEM

EL ALTIPLANO: DESAFÍOS DE LA ECONOMÍA CAMPESINA EN EL MERCADO

1. Introducción

Existen diversos ángulos desde los que se puede enfocar la economía rural del altiplano. El preferido ha sido el enfoque social y antropológico, desde donde se observa la pervivencia de una cultura vigorosa, capaz de resistir toda suerte de embates a partir de dos unidades de gran solidez e influencia: la familia y la comunidad.

Desde la economía, el enfoque es distinto. Las estructuras de dominación incaica, colonial y republicana asentaron su dominio bajo diferentes formas, pero siempre a partir de la renta del suelo y/o del trabajo gratuito de los comunarios. Los pueblos del altiplano demostraron capacidad de adaptación a las diferentes formas de vasallaje, preservando sobre todo el carácter familiar de su economía y en algunas regiones la propiedad comunal de la tierra. La Reforma Agraria de 1953 eliminó el vasallaje y transformó la estructura de propiedad de la tierra transfiriéndola a los productores, pero asumiendo la forma celular-familiar de la economía campesina. Las comunidades de las tierras altas, que no resultaron atractivas para la encomienda ni la hacienda, retuvieron la propiedad comunal sobre el suelo; así como la forma familiar de organización del trabajo, la producción y el comercio.

Pero la evolución no fue lineal ni uniforme. No recorrió el mismo sentido y nunca se transformó plenamente en algo distinto. Incluso allí donde la propiedad

familiar se impuso sobre la comunal, sobrevivieron áreas comunales de pastoreo y el sentido comunal de gestión de los recursos vitales, como el agua y la leña y las restricciones comunal-vecinales al mercado abierto de tierras. A la inversa, muchas áreas comunales fueron objeto de apropiación familiar, aunque manteniendo restricciones frente al mercado.

¿Cual es la situación de esa economía campesina del altiplano? ¿Se adaptó a los cambios producidos en la organización del intercambio globalizado y a la penetración del mercado o está viviendo una crisis terminal? ¿Donde está lo comunal y donde lo privado? ¿Existe una contradicción entre la economía campesina del altiplano y el mercado? ¿Se trata de una realidad homogénea? ¿Tiene oportunidades? ¿Cuáles son sus tensiones? ¿Qué hicieron y qué pueden hacer las políticas públicas? Tratar de responder a esas preguntas constituye la razón de ser del presente ensayo, que evita partir de la ideología, en su sentido de “falsa conciencia”, y trata de describir la realidad tal cual es. De ahí que, otras preguntas centrales son ¿cuál es el alcance de la organización comunitaria campesina? ¿es un órgano político-territorial que tiene incidencia en la economía? ¿se puede hablar de una economía comunal?

Un punto de partida como este cuestiona *de facto* las posiciones ideologizadas que quieren ver en el productor altiplánico una suerte de pieza de museo, inmutable, y sometido por propia voluntad a condiciones de sobrevivencia y pobreza. Seguramente por ello éste será un trabajo polémico, pero asentado en datos de la realidad y, en la medida de lo posible, con respaldo estadístico.

2. Características Agroecológicas del Altiplano

El 16% del territorio boliviano corresponde al altiplano, pues La Paz tiene sólo 32.535 km² (el 25% de su superficie), en este contexto, se evidencia que la importancia de este ecosistema es una resultante del patrón histórico de asentamiento de las culturas indígenas y de la minería. Con 177.970 km², el altiplano constituye una planicie cuya altura promedio es de 3.800 msnm¹. Aunque es seco y árido, conforme se avanza hacia el sur, la temperatura y la precipitación disminuyen.

1 Bojanic, Alan. “Desarrollo Sostenible y Manejo de Recursos Naturales Renovables”. En *Cuestión Agraria Boliviana: Presente y Futuro*. Academia Nacional de Ciencias y PL-480. La Paz. 1997.

Existe regresión de agua en el altiplano, pues tanto el Lago Poopó como el Titicaca decrecen por evaporación², debido al cambio climático. El déficit hídrico es la principal limitante para las actividades agrícolas³. La región aprovecha productos y ganado adaptados y cuenta con un mercado, que resulta cautivo por la falta de opciones de oferta y subvencionado, por el bajo costo de la fuerza de trabajo. La integración de los mercados, la liberalización del comercio y la globalización han diversificado las opciones de compra de los consumidores. A pesar de los esfuerzos por introducir especies mejoradas, las condiciones de productividad se han deteriorado; al mismo tiempo que fracasaron la mayoría de los programas y proyectos del Estado y las ONGs; debido en parte a que la base de recursos naturales sobre la que se pretende introducir las mejoras; es decir, el suelo y la pradera, se han deteriorado en extremo. Varias son las causas de este deterioro:

- El sobrepastoreo de ganado ovino
- La extracción de arbustos para su utilización como combustible
- La salinización de los suelos
- El uso inapropiado de agroquímicos

El 80% del altiplano está afectado por algún grado de desertificación, que se caracteriza por la salinización y la presencia de dunas de arena que reemplazan a los pastizales⁴. Gran parte de las causas se derivan del paulatino y masivo acercamiento de estas economías a los mercados, en condiciones de precariedad de recursos de inversión, servicios a la producción y de descomposición de su racionalidad tradicional.

3. Características Demográficas

La población del altiplano se viene reduciendo, por lo que la persistencia de su predominio demográfico se debe al crecimiento de las ciudades de La Paz y el Alto. En 1992 constituían el 43% de la población nacional, con departamentos como La Paz y Oruro que tenían incidencias rurales de 37% y 35% respectivamente. En el año 2001, los habitantes rurales de la Paz representaban solamente el 34%, compuesto mayoritariamente por ancianos y niños⁵.

2 IBTA-CIDD. *Análisis de la Información Secundaria del Altiplano Boliviano*. La Paz. 1992.

3 IBTA-CIDD. *Ibidem*.

4 MDSMA-DTC. *Mapa Preliminar de Desertificación de Tierras*. Memoria Explicativa. La Paz. 1996.

5 Baldivia, José. *Las Políticas sobre la Pobreza en Bolivia*. Instituto Prisma. La Paz. 2000.

Cuando en estos datos se depura la población rural de valle y llanos de Potosí y La Paz, se tiene que La Paz solamente tiene 374.174 personas en el área rural del altiplano; Oruro 155.760 y Potosí, 231154; lo que hace un total de 761.089 habitantes, es decir, el 22% de la población total de esos departamentos⁶. El departamento de Potosí es el único que tiene mayoría de población rural, es también el de mayor pobreza⁷.

La migración rural-urbana ejerce presión sobre La Paz y El Alto, en la medida en que la región carece de ciudades intermedias que constituyan polos de atracción. Es decir, las características de la región altiplánica son el abandono del área rural, la dispersión de su población rural y la tendencia de los migrantes a concentrarse en las capitales. Ello dificulta la articulación comercial, ya que la producción se dirige a las grandes ciudades, sin posibilidades de transformación o de comercialización en puntos más cercanos; lo que encarece los costos de transacción. Finalmente, el altiplano tiene espacios en vaciamiento que se caracterizan por su pobreza y el deterioro de sus recursos naturales. Las políticas de lucha contra la pobreza tienden a concentrar en estos municipios los recursos de los programas de condonación de la deuda y de la cooperación internacional, sin que existan potencialidades y a veces con escasa población efectivamente residente⁸.

La PEA del área rural de Bolivia tiene un crecimiento bajo debido a la urbanización⁹, pero en La Paz y Oruro se viene produciendo un decrecimiento de -0.2% y -0.4% por año respectivamente; entre los departamentos altiplánicos, sólo Potosí tendrá un crecimiento bajo, pero positivo de su PEA rural. A nivel nacional, se producirá una reducción de la PEA rural en las edades comprendidas entre los 10 y los 19 años, por la tendencia de los padres de propiciar el estudio de sus hijos en las ciudades, a partir del ciclo secundario¹⁰. Sin embargo, en los departamentos de La Paz y Oruro, el saldo negativo de la PEA rural continúa hasta los 29 años¹¹, por la migración de los jóvenes en busca de ingresos y que priva a las economías campesinas de su fuerza de trabajo en sus edades más productivas.

6 INE. www.ine.gov.bo

7 *Ibidem.*

8 La palabra “residente” constituye un eufemismo referido al que se fue a residir a otro lado, dejando su tierra en aparcería o simplemente al cuidado de familiares. Son “residentes” en El Alto, La Paz y Oruro.

9 Se trata del proceso más acelerado de urbanización de América Latina. Ver Baldivia, José. *Migración y Desarrollo en Bolivia*. BID-UNFPA-OIM-CEPB. Instituto Prisma. La Paz. 2002.

10 Baldivia, José. *Diagnóstico de la Juventud Boliviana*. Despacho de la Primera Dama-Subsecretaría de Asuntos Generacionales. La Paz. 1977.

11 INE. Web site.

Los migrantes a las ciudades, jóvenes y con mayor escolaridad que sus padres, conforman lo que genéricamente se denomina “los residentes”; pues aunque habitan las villas de La Paz, Oruro y El Alto no han roto sus lazos rurales, mantienen sus propiedades en sus comunidades y en años recientes reivindican su identidad indígena. Mientras tanto, las economías campesinas van perdiendo la fuerza de trabajo en sus edades más productivas y reducen su incidencia demográfica; hacia adentro, ello erosiona la capacidad productiva y hacia fuera podría traducirse en una mayor invisibilidad para las políticas públicas.

4. Régimen de Tenencia de la Tierra

La Reforma agraria de 1953 instituyó seis formas de propiedad¹², pero en el altiplano solamente existen cuatro:

- El solar campesino, constituido por la vivienda familiar y un pequeño espacio de huerto o corral. Es inembargable e inenajenable.
- La pequeña propiedad trabajada por el campesino y su familia, teóricamente inembargable, inenajenable e indivisible.
- La propiedad de comunidad, también inenajenable e inembargable, subsiste bajo la modalidad de *aynoq'as* o tierras de cultivo suplementario, asignadas por la comunidad a las familias en parcelas que explotan en su beneficio a partir de la decisión común de qué sembrar, de los periodos de descanso y de la rotación de cultivos. Se están reduciendo y su usufructo familiar se va transformando en pequeña propiedad¹³.
- La mediana propiedad, conformada por muy pocas unidades de corte empresarial, principalmente para desarrollar actividades de ganadería lechera. Su desaparición se viene haciendo más evidente desde el año 2000.

12 Ley de Reforma Agraria de 1953. Art. del 6° al 11°.

13 Hernáiz, Irene y Pacheco, Diego. *La Ley INRA en el Espejo de la Historia*. Fundación Tierra. La Paz. 2001.

La Ley INRA introdujo en 1996 las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), que debían constituir una figura aplicable a las comunidades indígenas de tierras bajas, pero que se aplicaron también a comunidades andinas de Potosí como una forma política de reforzar el carácter comunal de la propiedad y evitar la parcelación.

4.1. La Propiedad Familiar Campesina

Existe un predominio absoluto de la propiedad familiar campesina dotada de una finca muy pequeña, que se caracteriza por la mano de obra doméstica, su débil articulación con el mercado, la carencia de servicios a la producción y la creciente parcelación. Como consecuencia de ello, su producción pierde terreno frente a la empresarial de otros contextos; aunque todavía es importante en la dieta básica de la población.

Existen pocos beneficiarios originales de la Reforma Agraria¹⁴, por lo que es de suponer que en tres generaciones y a un promedio de dos hijos hombres sobrevivientes por familia¹⁵, el promedio en La Paz es ahora de 4 ha por beneficiario, en Oruro de 14 y en Potosí de 4 ha. El estudio más documentado existente sobre estos temas, a partir de muestras regionales, señala que en la región del Lago Titicaca el promedio de tierra por propiedad es de 0,35 ha.¹⁶ Si bien es cierto que una familia puede tener más de una propiedad –como de hecho sucede– es evidente que cada una es demasiado pequeña para lograr productividad. A pesar de la fragmentación de la propiedad familiar, el promedio de superficie total cultivada por familia se mantiene más o menos igual que hace 30 años, en cerca de 1 y ½ ha, por lo que no sería evidente que exista el denominado “surcofundio”¹⁷.

Existen campesinos que poseen tierras de mayores dimensiones, pero ello se debe a que a) se trata de ex haciendas que al momento de la reforma poseían un menor número de colonos, b) se está produciendo una paulatina incorporación al patrimonio individual de las *aynoq'as* o tierras de comunidad que tradicionalmente eran de barbecho para periódico usufructo familiar, c) las propiedades muchas veces carecen de solución de continuidad, d) son producto de compraventas intra estrato, es decir, en un mercado informal y restringido.

14 *Ibidem.*

15 Al menos hasta hace 30 años las hijas mujeres aymaras no heredaban, incluso hoy en muchos lugares no heredan en la misma proporción que los hombres.

16 Claire, Vladimir. *Valores de Mercado de las Tierras rurales en Bolivia*. UDAPSO. La Paz. 1988.

17 Urioste, Miguel. *Op.cit.*

La Reforma Agraria transformó al campesino en propietario de la tierra expropiada a los latifundios, pero tras un efecto benéfico en diversificación e incremento de la producción, esa medida cumplió su ciclo y presenta restricciones para el desarrollo:

- El minifundio se generalizó.
- Debido a que la Ley establece que el solar campesino y la pequeña propiedad no son enajenables ni embargables, los campesinos están impedidos de acceder al crédito.
- El saneamiento de tierras tuvo escasos avances en el altiplano por la oposición de los dirigentes a este proceso.

Las restricciones legales no impidieron el desarrollo de un mercado de tierras, que solamente se manifiesta en tres niveles: i) en las áreas de expansión urbana de las principales ciudades, ii) en las zonas de actividad turística como las aledañas al Lago Titicaca, iii) intra estrato; es decir, entre parientes y vecinos colindantes en las zonas de mejores tierras. El mercado de tierras para la explotación agropecuaria es restringido, debido a que los inversores carecen de seguridad jurídica y conocen la imposibilidad de acceder a financiamiento productivo con el respaldo de este tipo de propiedades. En reemplazo de la compra-venta, se observa el mecanismo de la aparcería como un derecho de usufructo que se transfiere¹⁸ u operaciones de compra-venta de tierras entre parientes y vecinos, donde los precios no reflejan el costo de oportunidad. Destaca el caso del Lago Titicaca, donde campesinos estiman que su propiedad vale en promedio \$us 2.424/ha mientras que los procesos de compraventa efectivamente realizados indican que los precios transados fueron de \$us 631/ha en las áreas con riego y de \$us 358/ en las sin riego¹⁹.

El problema no es sólo jurídico, sino también ideológico. Empezó como una medida tendiente a evitar el retorno del latifundio, para consagrarse como un manto de protección que legalmente equipara al campesino con un menor de edad, imposibilitado de decidir con racionalidad sobre su propiedad. En refuerzo de esta concepción acudió el igualitarismo de las corrientes indigenistas insertas en el sindicalis-

18 Muñoz, Jorge. *Los Mercados de Tierras Rurales en Bolivia*. CEPAL-ECLAC. Santiago. 1999.

19 Claire, Vladimir. *Op. cit.*

mo. Existe también una presión comunal, que evita el desarrollo del mercado abierto de tierras; por lo que los procesos de compraventa se producen entre parientes y vecinos, o por lo menos entre gente de extracción campesina e incluso “residentes” en las ciudades. No es posible establecer cuánta de esta restricción proviene de la comunidad y cuánto de una actitud preventiva de eventuales compradores foráneos.

4.2. La Propiedad Comunal

La comunidad constituye una entidad territorial y es una forma de autogobierno de los campesinos del occidente. Esta entidad se ha venido adaptando a los cambios institucionales y políticos, por lo que en algunos casos mantiene la forma tradicional de los ayllus, pero en muchos se superpone o complementa con los sindicatos, las federaciones e incluso los gobiernos municipales. Esta organización, presente en todo el Altiplano, no debe confundirse, sin embargo, con la propiedad comunal de la tierra, que es mucho menos generalizada. La propiedad comunal subsiste en el altiplano, pero de manera diferenciada:

- En las áreas con mejores tierras y mejor acceso a los mercados (Altiplano Norte influenciado por el Lago, Altiplano Centro influenciado por las carreteras a Oruro y Chile y Altiplano Sur influenciado por la explotación comercial de la quinua y los camélidos) el predominio de la propiedad familiar es total y solamente las áreas marginales o de montaña se mantienen como espacios comunales de pastoreo o de rotación de *aymoq'as*. Incluso en estos últimos la tendencia es a la apropiación familiar. En las áreas más productivas el mercado de tierras intra estrato se encuentra más desarrollado, pues, por ejemplo, el 40% de los propietarios de la zona del Lago Titicaca adquirió su tierra mediante compra, el 50% por sucesión hereditaria y el 10% mediante otro mecanismo²⁰.
- En las áreas de tierras marginales, alejadas de los mercados y con población decreciente, (Norte de Potosí, la provincia Pacajes y la zona de las Machacas en La Paz y la de Carangas en el Sur de Oruro) existe una presencia de la propiedad comunal, dentro de la cual los espacios familiares tienen un derecho de usufructo limitado por las decisiones comunales sobre la rotación de cultivos.

20 *Ibidem.*

Por lo tanto, existe una correlación entre propiedad comunal y pobreza de recursos naturales (e insuficiencia de mercados y mayor tasa migratoria). Ello, a su vez, tendría causales históricas, pues la sobrevivencia de las formas comunales se debería a la falta de interés de los encomenderos y sus descendientes criollos por las tierras marginales. Si ello es así, surge como interrogante la viabilidad social y económica de las 2.369.000 ha que se encuentran en saneamiento en el altiplano bajo la modalidad de TCO²¹, la gran mayoría de las cuales está en áreas de baja potencialidad y expulsoras de población.

Desde el ámbito político, se está tratando de restituir esta forma de propiedad en todo el ámbito rural del país, y especialmente en el altiplano. La propuesta solamente ha avanzado allí donde la propiedad comunal se mantenía *de facto*, consolidando no sólo las autoridades territoriales tradicionales, sino también tratando de incidir de manera más decisiva en una gestión completa de los recursos naturales. La propuesta del gobierno del MAS plantea incluso “la reversión y distribución intracomunal de las tierras en manos de los ‘residentes’, legalizando el mercado informal intracomunal que opera *de facto*, estableciendo límites máximos de superficie individual dentro de las comunidades..”²². Ello implica la voluntad de restituir la propiedad comunal incluso allí donde es dominante la propiedad familiar.

5. Infraestructura Productiva

El altiplano tiene un déficit de infraestructura de apoyo a la producción que causa dificultades a la actividad económica de las unidades económicas campesinas para desarrollarse y alcanzar los mercados: ausencia o precariedad de caminos vecinales, sistemas de riego, centros de acopio y conexión de energía eléctrica. Las causas de ello son:

- Rezago productivo generalizado, con cultivos a secano, sin mecanización.
- Baja tasa de retorno de las inversiones por la baja productividad campesina.

21 INRA. Informe de Avance de Saneamiento de Tierras. La Paz. 2005.
22 Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011. Pág. 135.

- Desaprovechamiento de los recursos existentes, tales como el potencial hídrico.

El Programa Nacional de Riego benefició poco al altiplano, particularmente en La Paz, debido a la tradición de cultivo a secano de los productores, pero también a las restricciones puestas por los financiadores al limitar el monto de los proyectos y el costo de inversión por ha regada. En éste, como en otros campos, la visión de la cooperación internacional y de los planificadores del desarrollo es que la economía de los productores del altiplano es de subsistencia y autoconsumo. Es decir, la inversión pública en infraestructura productiva para esta región está condicionada por una concepción que percibe la economía rural andina como intrínsecamente marginal al mercado.

La falta de mantenimiento y la baja tasa de retorno de las inversiones obedecen también a que los proyectos tienen como beneficiarias a “las comunidades“, en las que conviven vecinos poco interesados en la producción, productores de subsistencia a punto de migrar y productores que generan excedentes²³; estos últimos están interesados en las obras de infraestructura, pero la orientación de la cooperación internacional y de las políticas públicas ha sido canalizar recursos a partir de criterios de pobreza hacia los municipios con menores potencialidades, en los que no se encuentra este tipo de productores.

Desde la Participación Popular de 1994, los municipios rurales cuentan con recursos para realizar inversiones (casi 12 veces más en 10 años). Con objeto de evitar una utilización que ignore las demandas se instituyó la Planificación Participativa, mecanismo mediante el que las organizaciones territoriales (comunidades y sindicatos) identifican sus necesidades, las priorizan y junto con sus autoridades, las transforman en Planes Quinquenales de Desarrollo Municipal (PDMs). Con mayor rapidez que en los llanos y los valles, las comunidades del altiplano se formalizaron y a los dos años de vigencia de la ley lograron constituir 5.010 organizaciones con Personería Jurídica, representando casi el 50% del total²⁴.

Los Planes Operativos Anuales (POAs) que elaboran los municipios recogen la planificación quinquenal, pero la demanda agropecuaria queda relegada y no se

23 Baldivia, José. *Op. cit.*

24 Castaños, Ma. Inés y Baldivia, José. *Participación Popular; Primeras Visiones sobre Logros y Limitaciones*. Grupo Esquel. La Paz. 1997.

beneficia de los recursos de coparticipación ni de la oferta estatal (FPS, PRONAR, etc.) debido a que:

- No está técnicamente respaldada en un proyecto, ni siquiera a nivel de perfil
- La capacidad de presión sobre el POA que tienen los vecinos del municipio, generalmente comerciantes y transportistas, es mayor que la de los campesinos.
- Los gobiernos municipales tienen preferencia por las obras de construcción, que tienen visibilidad a corto plazo y ofrecen réditos políticos.

Como consecuencia de ello, una parte menor de la inversión municipal del altiplano (el 14%) se dirige al sector agropecuario y servicios de apoyo a la producción, mientras que la mayor parte se destina al área social, fundamentalmente educación, salud y saneamiento (el 35%). La Participación Popular dinamizó espacios territoriales rurales que eran inexistentes para el Estado, no solamente porque carecían de autoridad emergente de la decisión colectiva, sino porque no disponían de recursos económicos, pues los tributos se asignaban en lo fundamental allí donde se recaudaban. El cambio fue gradual pero importante:

- Los recursos de coparticipación tributaria asignados a los municipios habían pasado de Bs. 734 millones en 1990 a Bs 666 en 1995 es decir, al año siguiente de dictarse la Ley y a Bs 1.232 en 2002²⁵.
- El cambio más importante radicó en la estructura de distribución de estos recursos, pues mientras que hasta 1993 solamente el 8% de los mismos se asignaban a los municipios que no eran las ciudades capitales, en 2002 se les asignaba a ellos el 61% de los recursos²⁶.
- En 2002 los departamentos altioplánicos de La Paz, Oruro y Potosí recibieron el 45% de los recursos de coparticipación, de los cuales el 33% se destinó a los municipios rurales del altiplano a pesar de su

25 Contaduría General del Estado. Dirección de Procesamiento Contable. 2004
26 Baldívía, José. *Op. cit.*

decreciente densidad demográfica. La asignación a estos municipios representa el 15% del total nacional.

Al tratarse de una ley de descentralización, la Participación Popular quedó encerrada en una dimensión territorial que impulsó a los actores locales a priorizar los servicios sociales colectivos. La producción y la economía, en tanto actividades privadas de familias con intereses diversos, quedaron al margen de la preocupación de los gobiernos municipales. Esta limitación intentó ser subsanada por la ENDAR²⁷ que postulaba la convergencia de los actores públicos (los municipios y los servicios nacionales y departamentales de infraestructura y de apoyo a la producción) y privados (las organizaciones y asociaciones de productores) en planes de Desarrollo Económico Local (DEL), en torno a los cuales deberían articularse cadenas de valor orientadas al mercado interno y externo. Los cambios políticos impidieron la aplicación de esta estrategia y hacen imposible su evaluación.

6. Organización del Trabajo, Producción y Productividad

La actividad agropecuaria del Altiplano está organizada en torno a la producción familiar campesina. Su racionalidad se asienta en: i) producción de ciertas cantidades para asegurar el autoconsumo, ii) diversificación del riesgo en varios productos, iii) maximización de la eficiencia del trabajo familiar y iv) multiplicación de las fuentes de ingreso²⁸. Dentro de esta racionalidad, se vienen produciendo las siguientes modificaciones tendenciales:

- Las familias producen para el mercado en la búsqueda de ingresos monetarios, guardando la cantidad necesaria para la reproducción de la cosecha (semilla) y para el autoconsumo.
- Los niveles de autoconsumo son mayores en las regiones de menor capacidad productiva y más distantes de los mercados.
- La eficiencia del trabajo familiar ha dejado de basarse en la exclusión de las mujeres del derecho de sucesión.

27 Estrategia Nacional de Desarrollo Agropecuario y Rural aprobada a mediados de 2003 y vigentes hasta enero de 2005, cuando empezaba a aplicarse.

28 Paz Ballivián, Danilo. *Op. cit.*

- La multiplicación de las fuentes de ingreso se ha acentuado.
- La diversificación del riesgo en varios productos se mantiene; sin embargo, existe una tendencia a la especialización en actividades que tienen éxito en el mercado.

No existe una “economía comunal” propiamente dicha, pues en todos los casos- incluso en aquellos donde subsiste la propiedad comunal sobre la tierra - la organización del trabajo, la comercialización y el ingreso emergente es apropiado por las familias que, a su vez, son cada vez más nucleares y sobre cuya actividad productiva no tiene incidencia la comunidad. La propiedad comunal sobre la tierra subsiste solamente en i) las regiones de mayor pobreza de suelos y recursos naturales en general, alejadas de los mercados y fuertemente expulsoras de población ii) en todas las regiones del altiplano, pero solamente sobre las tierras consideradas marginales, donde se aplican las *aynok'as* (rotación de cultivos tras 10 años de descanso) y/o el pastoreo de animales de todas las familias de una comunidad.

En estas áreas existe en verdad una gestión comunal del territorio, pues es la comunidad la que define anualmente i) la distribución de las parcelas entre las familias, aunque respetando a cada familia la parcela que viene cultivando “desde siempre” y ii) el cultivo a que todas ellas se dedicarán en las parcelas. Sin embargo, en las zonas de mayor presión sobre la tierra (altiplano norte y en menor medida centro) se viene produciendo paulatinamente la apropiación familiar de estas parcelas.

6.1. El Subsector Agrícola

Los productos del Altiplano son pocos y menos aún, los que tienen probabilidades de éxito en el mercado. De los principales productos agrícolas de esta región, tres (arveja, cebolla y haba) requieren riego o por lo menos suelos húmedos (como los de las cercanías del lago Titicaca). La papa sigue siendo el producto central de la actividad económica altiplánica, sobre todo por la cantidad de variedades, las mismas que tienen demanda en los mercados de la zona andina del país y en el Oriente. Se trata, empero, de un cultivo de alto riesgo, sujeto a las contingencias del clima, de la contaminación de los suelos por nemátodos y a la competencia de ofertas de mayor competitividad, como la proveniente del Perú y los propios valles del *país*.

La cebada en grano la producen prácticamente todas las unidades, pero no se destina al mercado, pues constituye el principal alimento de los animales (cerdos y pollos). La cebada berza, en cambio, aunque tampoco se comercializa, constituye un forraje fundamental para la ganadería bovina. Lo propio sucede con la alfalfa, forraje cultivado cuyo uso va creciendo lentamente en las zonas Norte y Central del Altiplano, gracias a la aparición de variedades resistentes a la helada y la sequía, y a su carácter de cultivo perenne.

Desde el punto de los volúmenes movilizados, la papa es el producto más importante, (y el que genera más encadenamientos hacia adelante (acopiadores, transportistas, mayoristas, distribuidores, detallistas), aunque muy pocos hacia atrás. Los encadenamientos hacia niveles superiores de procesamiento son precarios, pues se industrializa sólo el 5% de la producción, mientras que el 15% se utiliza en restaurantes y el 80% en el consumo directo²⁹. Su incidencia productiva es decisiva en La Paz y Potosí que generan cantidad y variedad y en mucho menor medida en Oruro.

Finalmente, la quinua es virtualmente el único cultivo posible en el altiplano Sur; aunque en La Paz el último decenio se produjo un crecimiento de la superficie cultivada de este producto, que no era su especialidad, existe un estancamiento en Potosí y Oruro. Este producto, la quinua, con articulaciones hacia delante, en torno al que se nuclea, además de los actores de la papa, las empresas industrializadoras que la benefician con la eliminación de impurezas y las empresas exportadoras. Se trata de una cadena que conecta en relaciones de mercado a 70.000 productores primarios con empresas de transformación y comercio internacional que exportan de \$us 5 millones por año con una inversión de \$us 20 millones³⁰. Las relaciones entre los actores son todavía desiguales debido al alto riesgo de la actividad primaria, pero sobre todo a las elevadas mermas y a la contaminación que se produce en la cosecha y poscosecha. El agregador de valor debe entonces “castigar” el precio de un producto de reducidas dimensiones, que requiere un costoso proceso de lavado para hacerse aceptable en los mercados internacionales, donde apenas se lo empieza a conocer. La principal entidad exportadora es ANAPQUI, una asociación de productores que tiene problemas de representatividad y gobernancia y no ha logrado mejorar las condiciones de precio a sus asociados.

29 Delegación de la Comunidad Europea. Disponibilidad Nacional de Alimentos, Patrón de Consumo y Cambios Fundamentales del Sector Agropecuario. La Paz. 2003.

30 Proyecto Andino de Competitividad. Caracterización y Análisis de la Competitividad de la Quinua en Bolivia. CAF_CID_CLACDS_INCAE. La Paz. 2001 (presentación ppt).

El crecimiento del mercado externo ha incentivado la modernización en la cadena de la quinua, cuyo cultivo es crecientemente semi-mecanizado y mecanizado para la preparación de suelos y la siembra y en algunos casos para la trilla, las labores culturales y la cosecha, aunque existen regiones donde predomina el sistema tradicional³¹. Los productores no asociados comercializan la quinua con intermediarios, quienes disponen de transporte propio y trasladan el producto a granel desde las comunidades, sin procesar ni limpiar y clasificar hasta Challapata, donde los mayoristas realizan el procesamiento artesanal de desaponización, lavado y clasificado y la revenden a minoristas o a comerciantes peruanos que la llevan de contrabando a su país. La mayor parte de la producción es procesada en forma artesanal en plantas de propiedad de estos mayoristas; sin embargo, la quinua ecológica de exportación se procesa en plantas industriales cada vez más sofisticadas y eficientes, pertenecientes a empresas privadas de La Paz.

Finalmente, destaca la emergencia de la producción de haba, acicateada por la demanda del mercado japonés y europeo. Se trata de una oferta acotada a las áreas que disponen de riego o de suelos con humedad, factores ambos extraños a la mayor parte del Altiplano, región que sin embargo es la única donde es posible producir la “habilla” de grano grande³², con granos por encima de 1.8 gr y rendimientos de 1 a 1 ½ TM/ha. Los productores tradicionales de haba suman más de 150.000 familias, por lo que el impacto sería significativo si se lograra hacerlas evolucionar hacia las variedades exportables.

Los rendimientos de toda la actividad agropecuaria del altiplano son más bajos que los del promedio de América Latina, e incluso del país; ello tiene consecuencias en el ingreso rural e incluso en la seguridad alimentaria de las familias.

Con estas diferencias de productividad, la persistencia de la agricultura en el altiplano solamente es explicable a partir de la economía campesina, caracterizada por la nula incorporación de inversiones en capital, tecnología, y medios de producción, factores que son sustituidos por la mano de obra familiar. Solamente los fertilizantes han sido incorporados de manera generalizada y casi siempre en dosis arbitrarias. En las zonas más productivas del lago Titicaca o aquellas que disponen de

31 IICA-PNUD. 1991.

32 Cuyas variedades más conocidas en el altiplano son Gigante Copacabana, Unsayo Original, Waca Jawasa y Haba Grande.

riego, los rendimientos son mayores e incluso se observa la incorporación de tractores, semillas certificadas, producción en invernaderos y algunos sistemas de riego por aspersión. En otras zonas, se han iniciado procesos de recuperación de las tecnologías andinas, principalmente la de las *takamas* o terrazas, que logran interesantes rendimientos, pero constituyen excepciones.

Se puede deducir que está emergiendo una nueva forma de articulación de los circuitos económicos externos con la agricultura de las economías campesinas, a partir de productos que empiezan a ser descubiertos por el mercado, principalmente el internacional (caso de la quinua y el haba). Como una forma de enfrentar esta relación con el mercado de mejor manera, nacieron en las últimas dos décadas las Asociaciones de Productores, más tarde denominadas Organizaciones Económicas Campesinas, cuyas expresiones más importantes en la agricultura altiplánica son las organizaciones de quinueros y de haberos. Instaladas en áreas de fuerte intervención política de la comunidad tradicional, estas asociaciones, organizadas por los productores más dinámicos, se ven presionadas a incorporar a la totalidad de los productores, siendo afectadas por las cantidades y calidades de los más ineficientes o menos productivos. Es decir, las tensiones entre OECAs y dirigencias territoriales comunales se ha resuelto en el caso de la quinua mediante un equilibrio también ineficiente, llevando a que muchos campesinos prefieran alquilar sus tierras a empresarios “residentes” que introducen mecanización. En el caso del haba, en cambio, el éxito ha sido de las asociaciones, probablemente porque se trata de un producto que requiere una organización previa y exclusiva: la de los regantes.

6.2. La Ganadería Bovina

El altiplano tiene solamente el 9% de las existencias de ganado vacuno; sin embargo, La Paz tiene un mayor número de cabezas y de producción de carnes y cueros que los departamentos de Cochabamba, Tarija y Pando. Está por debajo de Santa Cruz y Beni, pero la crianza se produce en un contexto agresivo como el Altiplano de manera extensiva, sin estabulación y ligada a la economía familiar, poco especializada en menesteres pecuarios.

La lechería es relativamente reciente en el Altiplano. Se originó en los ‘60 con razas mejoradas aportadas por la cooperación danesa que fracasaron en lo económico, pero dejaron un stock genético de Holstein y Pardo Suizo. Más tarde, otros programas desarrollaron asistencia técnica, inseminación y producción de forrajes

con escasos resultados económicos; sin embargo, en el altiplano central, en Sica Sica, Umala y Patacamaya fue decisiva la apertura del camino en la ruta que articula la región de “las Llangas”, pues posibilitó el acceso de los camiones recolectores de la empresa PIL.

La actividad ganadera no cesó de crecer tanto en el Norte como en el Centro, dando origen al “cordón lechero del altiplano” y a dos ferias que permitieron el desarrollo de dos centros poblados de realización mercantil: Achacachi en el Norte y La Huachaca en el Centro. La lechería constituye la fuente de ingresos más permanente y segura del Altiplano y una aspiración de los campesinos, pues permite un flujo de caja semanal para quienes “entregan” leche cada amanecer a la PIL y otras plantas procesadoras. Los ingresos anuales de las familias lecheras que no tienen manejo técnico son \$us 1.350 y de aquellas que introdujeron alguna técnica de manejo (pastoreo rotativo y establos), \$us 2.289. Las familias no lecheras tienen ingresos de solamente \$us 307 y menor prestigio social³³.

En 1993, la PIL estatal acopiaba 5 millones de litros por año en toda la región andina (incluyendo Cochabamba), mientras que la PIL Andina privatizada acopia más de 10 millones de litros por año de 2.600 productores organizados en módulos lecheros (algunos de los cuales tienen cámaras de enfriamiento). Aún así los volúmenes cubren la capacidad instalada sólo en un 60%, debido tanto a deficiencias de cantidad y calidad en la oferta de los productores (productividad, contenido graso, acidez, antibióticos, etc.), como a restricciones de la demanda. Esta última, sin embargo, creció en los últimos años: en la década del 80 el promedio de consumo de leche *per cápita* era de 28 litros por año a nivel urbano y de 4 a 18 litros a nivel rural; en 1992 se elevó a 64 y 23 litros, respectivamente³⁴ y en años recientes, con desayuno escolar, se tuvo un incremento aún no cuantificado.

Las principales limitaciones de la lechería son i) la productividad baja, que en promedio llega a 4 litros por vaca día, mientras que en Cochabamba es de 7 litros³⁵, ii) costos de recolección altos, de \$us 0.16 por litro, mientras en Cochabamba son de \$us 0.04, lo cual se debe a la dispersión de los productores y a la deficiencia de los

33 *Strategies for International Development*. Memoria del Proyecto Estrategias para recuperar el Altiplano. La Paz. 1999.

34 CEDLA-PROCADE-UNITAS. *Producción Campesina y Mercados. La Ganadería Lechera en el Altiplano de La Paz*. La Paz. 2007.

35 *Ibidem*.

caminos vecinales, iii) escasez de forraje y agua, iv) los productores no protegen al ganado en establos. Sin embargo, en los casos en que las limitaciones anteriores fueron superadas, se lograron rendimientos de 10 y 12 litros por vaca/día, con la ventaja de que en el Altiplano las vacas tienen un mayor número de días de producción por año (216 días frente a 149).

En suma: en torno a la lechería se perfila una cadena de valor que distribuye sus resultados económicos de mejor manera otras, con mejores ingresos para los productores primarios; a pesar de que se orienta exclusivamente al mercado interno, que crece aceleradamente; generó también asociaciones de productores de amplia base social y mayor representatividad que las de otros productos, en un área donde la autoridad política comunal es menos importante y en la que la propiedad comunal quedó relegada a las áreas de pastoreo de ovejas. Trabajos recientes³⁶ confirman este desarrollo de la ganadería lechera en el altiplano, donde en 30 años se habría triplicado el número de cabezas por familia, pasando de 2.7 en 1976 a 6 en 2004.

Mucho más generalizada es la ganadería de engorde; genera menos ingresos que la lechería, pero mayores que la agricultura. Las limitaciones de forraje, agua y manejo logran animales de bajo rendimiento y con producto cárnico de calidad deficiente. Sin embargo, la producción de forraje se viene ampliando, principalmente de alfalfa, pero también de cebada y pastos nativos palatables y de gran valor nutritivo. Al respecto, llama la atención la aparición de un mercado de forraje a partir de productores que no tienen ganado pero cultivan alfalfa y cebada, principalmente en el altiplano orureño y el menor déficit forrajero en las provincia Aroma a pesar de ser un área seca y sin riego. Esto último se debe a la masiva incorporación de alfalfa y de técnicas de manejo de suelos, pastos y ganado.

Como consecuencia de ello, se presenta una paulatina pero sistemática evolución de las familias del altiplano de la agricultura hacia la ganadería vacuna, principalmente de leche. Así, en 1976, el 53% de las familias se dedicaban sólo a la agricultura, mientras que en 2004 únicamente el 17%. A la inversa, hace 30 años sólo el 25% combinaba la agricultura con la ganadería, mientras que ahora lo hace el 78%³⁷.

36 Urioste, Miguel. *Op. cit.*

37 *Ibidem.*

6.3. Ganadería Ovina

La presencia de ganado ovino es imponente en el altiplano. La Paz, Oruro y Potosí son los departamentos más poblados de ovejas y los de mayor producción de sus derivados básicos. Se trata de ganado de bajo rendimiento, debido a la escasez de alimento y agua y a la degeneración genética de la consanguinidad. La crianza sin estabulación afecta los recursos naturales, y además se traduce en rendimientos decrecientes; pues con mayor cantidad de cabezas, la producción de carne se mantiene estable y se reduce la de lana, a pesar de los esfuerzos desplegados en el pasado por el IBTA en mejoramiento genético³⁸ y de las técnicas de manejo, sanidad, control de consanguinidad y baños antisármicos impulsadas por centros de investigación y ONGs. Los campesinos no asignan valor económico a sus rebaños, sino que los consideran una caja de ahorros y fuente de liquidez y de provisión de materia orgánica para fertilización de suelos. Es, por otra parte, la única carne que se introduce a la dieta alimenticia, pues las otras se destinan íntegramente al mercado.

La cadena de valor articulada para el procesamiento de la lana sucumbió definitivamente debido a que se asentaba en fábricas de equipamiento obsoleto, basadas en mano de obra intensiva y barata y a que los productos sintéticos ocuparon el espacio, incluso en prendas de vestir tradicionales como el poncho. Al atraso tecnológico, se sumó la baja calidad y cantidad de los insumos nacionales³⁹.

6.4. La Ganadería Camélida

La investigación sobre estos animales se inició en 1961 en la estación experimental de Patacamaya, a cuyo trabajo se unió desde 1978 la estación de Ulla Ulla. Los programas de promoción se iniciaron en 1962 en el marco de la Comisión Boliviana de Fomento Lanero y continuaron desde el Instituto Nacional de Fomento Lanero creado en 1977⁴⁰. La población camélida es mayor de la que se pensaba según estimaciones anteriores a 1997 y los campesinos encontraron nuevos incentivos para la crianza. De hecho, el censo realizado ese año⁴¹ indica que la población total camélida en Bolivia era de 2.815.524 cabezas, al cuidado de 53.708 familias. Las llamas son dominantes en el país.

38 IBTA. *Informe de Progreso*. La Paz. 1994.

39 Junta del Acuerdo de Cartagena. *Agrobusiness in Bolivia*. La Paz. 1990.

40 Cardozo, Armando. *Integración del sistema de Camélidos*. En Primera Convención Nacional en Producción de Camélidos Sudamericanos. CORDEOR-CEE-INFOL-IBTA. Oruro. 1986.

41 FDC-UNEP-CA-FIDA-CAE. *Censo Nacional de Llamas y Alpacas en Bolivia*. La Paz. 1999.

La tasa de extracción de llamas por año es del 10%, es decir de 192.000 animales, el 31% de los cuales se comercializa en pie y el resto faenado. Entre estos últimos una mitad se vende en el mercado de carne y charque y la otra se destina al consumo familiar; en 14 años (entre 1990 y 2004), la producción de carne de llama creció en 50%, es decir, de manera significativa⁴². En los últimos años se desarrolló el mercado de cueros, que en un 60% se destina al uso familiar, pero que se viene incorporando al mercado para la fabricación de sogas y otros productos artesanales. Su producción creció en 9% entre 1990 y 2000⁴³.

La fibra de llama se destina en un 70% al uso familiar para la fabricación directa de prendas; sin embargo, viene creciendo la demanda de fibra en el mercado, sobre todo de llama bebé, para la industria de la alta costura. La tecnología de tejido de esta fibra ha sido validada muy recientemente y ello limita sus posibilidades comerciales. Entre 1990 y 2004 la producción de esta fibra creció en 30%, es decir, menos que la de la carne⁴⁴.

El insuficiente dinamismo del mercado de la llama, se debía en lo fundamental a la inexistencia de procesos tecnológicos para el hilado de su fibra. Solamente en 2005 una empresa nacional instaló una planta en la ciudad de El Alto con la maquinaria y equipos idóneos para este proceso con una inversión de \$us 2.5 millones, para producir 234 toneladas de hilado por año por un valor de \$us 6 millones. Ya se están realizando las primeras exportaciones al mercado europeo⁴⁵. Este paso completa el eslabón más importante de la cadena y tiene la potencialidad de generar incentivos hacia atrás, de modo que los criadores puedan mejorar sus ingresos y al mismo tiempo realizar inversiones en la crianza y manejo de los animales a nivel de finca.

La población de alpacas equivale a un sexto de la de llamas. La mitad de ellas se encuentran en el departamento de La Paz donde predomina la raza Suri por sobre la Huacaya que es dominante en Oruro. La tasa promedio de extracción es del 12%, un tercio del cual se comercializa en pie y el resto faenado para la producción de charque. El 85% de este charque tiene como destino el consumo de las familias, pues el mercado prefiere el de llama. Lo propio acontece con los cueros de alpaca que, no obstante su buena calidad, se destinan en un 57% al uso familiar. A la inversa, el 78%

42 *Ibidem.*

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

45 *Nueva Economía.* La Paz. Julio. 2006.

de la fibra de alpaca se destina al mercado, principalmente en La Paz, departamento que cuenta con la empresa COPROCA, de propiedad de miles de criadores de camélidos, organizados en torno a la asociación AIIGACA, en la que se produce un hilo de deficiente calidad, por lo que algunas empresas campesinas exportan la fibra al Perú para su hilado y la reimportan para su comercialización en la industria local. La demanda de hilo de alpaca es de 350.000 kg/año y es atendida por la importación de Perú, pues la oferta nacional es de sólo 70.000/ kg/año.

A pesar de que la producción de esta fibra creció en 41%, no parece viable que en el corto plazo pueda articularse una cadena que culmine en un hilado competitivo en precio y calidad con la producción peruana, que desarrolló una tecnología moderna para el procesamiento de esta fibra en asociación con grandes empresas textiles italianas.

La cadena de camélidos tiene frágiles articulaciones hacia atrás debido a las condiciones de crianza y reproducción del ganado, afectado por procesos degenerativos de la consanguinidad, parásitos y deficiente alimentación. Los servicios de asistencia técnica promovidos por diferentes instancias no tuvieron resultados importantes, debido a que los productores carecen de incentivos para aplicar las mejoras, pues las asociaciones de productores pagan precios estándar, que no consideran calidades y las empresas campesinas de transformación tienen dificultades de organización y gobernanza a pesar de las donaciones de maquinarias y equipos y los créditos subsidiados.

En la década de los '70, la vicuña se encontraba en extinción. Gracias a las políticas de conservación y la creación de los parques nacionales, en 1986 existían ya 12.047 cabezas y en el Censo de Vicuñas de 1996 se registraron 33.844 vicuñas que representaban el 22% y la mayor cantidad de las existentes en toda Sudamérica. Al presente se estima una población de 60.000 vicuñas, cuya esquila está permitida y su fibra tenía en 2002 una cotización de \$us 385 por kg en el mercado internacional⁴⁶. Sin embargo, una compleja regulación legal no permite la comercialización legal de la fibra.

Las más altas concentraciones de vicuñas se presentan en López-Chichas (26%), Mauri-Desaguadero (23%) y Ulla Ulla (20%) A diferencia de lo que sucede con otros camélidos, la crianza de la vicuña es virtualmente imposible y su esquila suma-

46 Baldivia, José y Mariaca, Jorge. *Comercialización de Fibra de Vicuña. Informe Reservado para Conservación Internacional*. La Paz. 2004.

mente compleja. De todos modos, dado que por Ley de la República las propietarias de la fibra son las comunidades encargadas de su custodia⁴⁷ y la misma tiene un alto precio internacional, parecería conveniente acelerar el desarrollo del mecanismo social-financiero propuesto.

Los volúmenes a lograrse son pequeños, pero las vicuñas se encuentran en áreas de extrema pobreza y sin recursos naturales; allí por lo general la propiedad de los suelos es todavía comunal y la fibra de este camélido sólo puede tener una apropiación comunitaria, no sólo porque así lo establece la Ley, sino también porque se trata de un trabajo que solamente puede ser ejecutado comunally: los animales deben ser arreados hacia largos corralones con la intervención de muchas personas, para ser esquiladas por operarios más o menos especializados y finalmente descordada por muchas mujeres. Todo ello después de un trabajo colectivo de búsqueda e identificación de los ejemplares aprovechables.

En este sentido, la explotación sostenible de la vicuña constituye un caso especial, que puede servir incluso como ejemplo paradigmático y probablemente único de una economía verdaderamente comunal.

6.5. La Pesca y la Acuicultura

Las actividades de pesca en los lagos Titicaca y Poopó (sobre todo en el segundo) se encuentran en franco declive, tanto por cambios climáticos, como por una deficiente gestión del recurso. Los bajos volúmenes de la actividad pesquera en Bolivia y dentro de ella, la incidencia de los departamentos de La Paz y Oruro, donde este último desapareció de la oferta pesquera como consecuencia de la reducción y contaminación de su lago.

En el Lago Titicaca aproximadamente 2.600 familias dependen de la pesca de trucha, pejerrey y otras especies; solamente 290 de ellas están especializadas en la acuicultura con tanques de cría y engorde de truchas, que es la especie de mayor rendimiento en el mercado. Esas familias, dos empresas y el Centro de Investigación y Desarrollo Acuícola Boliviano proveen el 82% de la trucha nacional; es decir, los pescadores tienen una incidencia cada vez menor. La pesca, a diferencia de la acuicultura, no demostró ser sostenible en ninguna parte del mundo, pues la extrac-

47 Por la misma Ley, los animales son patrimonio del Estado Boliviano.

ción resulta superior a la reproducción de los stocks. Por ello que se tiende a evitar que los peces sean “recursos abiertos” como en el Lago Titicaca, donde todos tienen estímulo para pescar, pero nadie para invertir.

De todos modos, la acuicultura en el Titicaca presenta limitaciones para su desarrollo, debido a la elevada temperatura de las aguas⁴⁸ y la escasa oxigenación. Por ello los alevinos deben ser importados o llevados de lagunas de altura para su engorde. Para evitar el costo de importación de los alimentos balanceados, las 290 familias de productores artesanales utilizan como alimento de las truchas al ispi, que es capturado en cantidad y sin respeto de sus periodos de reproducción, amenazando al equilibrio ecológico. Estas limitaciones inciden en los costos de producción y generan la fragilidad de la actividad pesquera.

6.6. Los Mercados

La mayor parte de la producción agrícola y pecuaria del altiplano tiene como destino el mercado, con pequeños márgenes para la reproducción de la cosecha y de la mano de obra familiar. Mientras mayor es el potencial productivo de una región y más fácil su acceso a los mercados de consumo, son menores las proporciones productivas de autoconsumo. Sin embargo, los mercados son muy segmentados y asimétricos, debido a factores de orden estructural y tienen las siguientes características:

- El mercado más primario se manifiesta en las ferias locales semanales. Estas constituyen embriones de ruedas de negocios, donde los productores toman contacto con transportistas e intermediarios para comprometer ventas futuras y obtener a veces adelantos por cosechas. Las relaciones de compradrazgo suelen utilizarse como mecanismos que “suedan” a largo plazo estos compromisos comerciales y generan un clima de confianza en prevención del timo y el engaño.
- Un mercado de mayor importancia es el de las ferias regionales que se fueron consolidando en todo el altiplano, sobre todo como consecuencia de varios factores concurrentes: i) la libertad de precios vigente desde 1985 incentivó mayor oferta de los campesinos y el desplazamiento de mayores volúmenes por parte de los intermedia-

48 11^o C en promedio, frente a los 9^o C que son ideales para la eclosión de las ovas.

rios⁴⁹, ii) el desarrollo de la infraestructura caminera producido en los últimos 20 años. En orden de importancia estas ferias son:

- Challapata, el gran centro de comercialización de la quinua, al que concurren intermediarios de La Paz e incluso compradores peruanos y donde existen además plantas privadas de procesamiento básico del producto. Una oferta secundaria es la de reproductores y vientres de camélidos; complementariamente es una de las vitrinas de los artículos urbanos de contrabando.
- La Huachaca, fundamentalmente agropecuaria donde converge tanto la oferta agropecuaria como la proveniente de los valles de La Paz.
- Batallas, feria ganadera complementada con oferta de insumos agropecuarios.
- Ravelo, feria agropecuaria.

Aunque se producen en algunas ocasiones operaciones de trueque, el intercambio monetario es generalizado en estas ferias, a las que concurren todo tipo de intermediarios y donde se convienen operaciones de diferente naturaleza, incluso de crédito, pues concurren algunas instituciones especializadas en microfinanzas con puestos móviles. Los precios son aquí más estandarizados (aunque no deja de producirse la negociación), pues los concurrentes son en su mayoría intermediarios locales intercambiando con mayoristas. Obviamente, los productores de las áreas más cercanas concurren también con su oferta en pequeñas cantidades.

- El mercado ampliado y permanente de las ciudades de La Paz, El Alto, Oruro, Potosí, Sucre, Desaguadero y Villazón es el receptor más grande que tiene la producción agropecuaria del Altiplano.
- El mercado de acopio para mercados especializados es un fenómeno emergente en el altiplano y en lo fundamental está vinculado a las cadenas orientadas a la exportación (quinua, fibras de camélidos y haba) aunque también a nuevos procesos industriales para mercados externos (cuero curtido y para prendas de vestir).

49 Contra lo que suele creerse, antes del DS 21060 los intermediarios imponían condiciones de precio a los productores, utilizando como referencia los precios oficiales fijados en los centros urbanos por las municipalidades.

- El mercado laboral rural es creciente en el altiplano, conforme avanza el deterioro de la producción tradicional campesina y crecen las actividades no agropecuarias. El único compromiso laboral no remunerado es aquel que se cumple con la comunidad en obras de servicio colectivo (obras vecinales, caminos, etc.); tiene un carácter obligatorio y es regulado de manera sumamente estricta por parte de las autoridades comunales; quienes solamente en casos de fuerza mayor aceptan compensación monetaria por la inasistencia. Lo propio sucede con los cargos comunales rotatorios, en los cuales incluso los “residentes” deben restituirse en su comunidad para ejercerlos.

7. Los Servicios de Apoyo a la Producción

El apoyo a la producción campesina provino de instituciones estatales y privadas, pero la constante fue su baja cobertura, magros resultados y altos gastos. El IBTA fue la institución encargada de la investigación, transferencia de tecnología y asistencia técnica a los productores; sus logros en investigación fueron notables, en contraste con la transferencia y la asistencia técnica. Las características de estos servicios y los de las ONGs fueron:

- Predominio de un enfoque de oferta con paquetes tecnológicos verticales.
- Percepción de que la comunidad tiene injerencia en la producción, lo que llevó a un servicio colectivo ineficiente y caro. Las demandas individuales no eran elegibles.
- Demasiado énfasis técnico y poco enfoque de comercialización.
- Concentración en los más pobres y no en los que tienen más potencialidad.
- Gratuidad de la asistencia técnica, que llevó a los productores a no asignar valor a este tipo de servicios; a su vez, la calidad de la oferta se percibe por sus resultados.
- Inestabilidad de los investigadores que impidió políticas de calificación.

Entre 1996 y 2002, en el Estado existían 14 proyectos financiados por la cooperación internacional con componentes de extensión agropecuaria, capacitación y asistencia técnica y un presupuesto anual promedio de Bs.36 millones. Su ejecución anual nunca rebasó el 50%⁵⁰. En 2002 fue constituido el Sistema Boliviano de Tecnología Agropecuaria (SIBTA) que opera a través de instituciones de derecho privado como la Fundación Altiplano, con un enfoque de demanda proveniente de las organizaciones de productores, asociaciones, sindicatos agrarios y pueblos indígenas. Mediante este mecanismo, las demandas se evalúan y son licitadas para su atención por oferentes privados de servicios tecnológicos. Constituye una propuesta novedosa que incorpora criterios como mercado, cadenas de valor y competitividad, que financió hasta el momento 22 proyectos en beneficio de 9.190 familias en el altiplano⁵¹; sin embargo, tiene problemas para desarrollarse en este contexto, debido a:

- Los oferentes de servicios técnicos tienen una débil visión de mercado y su orientación sigue poniendo poco énfasis en la viabilidad comercial.
- Las organizaciones sindicales y comunales del altiplano no logran articular demandas coherentes porque en esencia no son entidades productivas.
- Las asociaciones de productores son pocas y tienen problemas de gobernancia.

Las visiones estáticas sobre el altiplano llevan a acciones erráticas de los prestadores de servicios, pues no logran definir las características socio-económicas, la estratificación y las formas organizativas. De hecho, los cuestionamientos a las dificultades del SIBTA no consideran i) la imposibilidad económica y operativa de atender con servicios tecnológicos a miles de pequeños productores dispersos, ii) la dificultad de que el ayllu o el sindicato articulen demandas coherentes de este tipo de servicios, pues se trata de un ámbito de actuación que nunca estuvo en su campo de acción, iii) el insuficiente desarrollo y la precariedad de los actores emergentes que podrían ser los demandantes de transferencia de tecnología: las asociaciones de pro-

50 ENDAR. MACA. 2003.

51 SIBTA-FTD Altiplano. Pág. Web 2005.

ductores y cooperativas o empresas rurales, iv) que las áreas de mayor pobreza no requieran servicios tecnológicos, sino asistencia subsidiada.

El esquema tradicional de investigación, extensión y adopción de tecnologías se pretende retomar⁵² no pudo establecer procesos continuos y dinámicos de información y conocimientos y técnicos y alimentó la idea de que el extensionista era el vínculo entre la investigación y la extensión, lo que favoreció el aislamiento tanto de la investigación como de la extensión. Asumió que la demanda de innovación es homogénea y por lo tanto una única institución o una estrategia operativa era suficiente para cubrir todos los requerimientos. Sin embargo, la oferta y demanda de tecnología son diferenciadas y requieren de procesos adecuados a las condiciones locales y a los destinatarios. El productor es altamente selectivo, pues antes de implementar cambios en su sistema productivo, realiza un cuidadoso análisis de alternativas con la finalidad de adecuarlos y más que adoptar paquetes prefabricados, confecciona sus propios “paquetes”, ensamblando elementos tecnológicos y no tecnológicos y evaluando la disponibilidad del crédito, la percepción del riesgo implícito en el cambio y la posibilidad de acceso al mercado.

En el tema de la asistencia técnica, las familias campesinas tienen demandas, saben expresarlas y pagan por los servicios que les interesan. De hecho, existe un mercado incipiente de servicios rurales en el que confluyen los actores locales (técnicos, profesionales, comerciantes y campesinos).

8. Los Servicios Financieros

Hasta 1991, la banca estatal operó con tasas subvencionadas para el sector agropecuario y en particular con el pequeño productor, pero i) el crédito fue desviado hacia otros sectores y hacia los grandes, ii) cuando llegó a los pequeños se manejó políticamente y se practicaron condonaciones que sentaron precedentes negativos en el comportamiento de los productores. Las ONGs desarrollaron ensayos crediticios también con tasas subvencionadas, reprogramaciones y condonaciones, contribuyendo a las distorsiones. Desde 1988, se desarrollaron ONGs especializadas y con visión técnica en los servicios financieros que introdujeron innovaciones y expandie-

52 Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011.

ron la atención, pues la banca no atiende a los productores campesinos, en parte porque éstos carecen de colaterales y en parte dado el alto costo del pequeño crédito.

El marco normativo y regulador permite desde 1995 el funcionamiento de instituciones especializadas en microcrédito. De ese modo, varias ONGs se formalizaron ante la Superintendencia de Bancos y desarrollaron tecnologías financieras novedosas (como el crédito de libre disponibilidad), que eliminaron las subvenciones y posibilitaron la operación de entidades sostenibles. En el altiplano tienen presencia dos entidades reguladas⁵³ de microfinanzas (PRODEM y BancoSol) y 4 entidades no reguladas (las ONGs financieras ANED, FADES, CRECER y Diakonía). Su capacidad instalada es importante, pues se encuentran en 28 localidades, varias de las cuales tienen menos de 3.000 habitantes, lo que es un indicador de su voluntad de ampliar el acceso de la población menos favorecida. De hecho, el sistema de microfinanzas de Bolivia es uno de los más desarrollados del mundo⁵⁴. Sin embargo, gran parte de su cartera se encuentra colocada entre comerciantes y prestadores de servicios de los centros poblados y escasamente entre productores.

El Fondo de Desarrollo del Sistema Financiero (FONDESIF) promovió el desarrollo de las finanzas rurales mediante la canalización de recursos a FPPs y a ONGs financieras. Para incentivar su presencia subvencionó la apertura de agencias y algunos costos de instalación, con lo que logró la apertura y/o fortalecimiento de 16 agencias en otras tantas localidades del altiplano: 12 en La Paz, 3 en Potosí y 1 en Oruro⁵⁵. Sin embargo, al cabo de algunos años, se hicieron evidentes un conjunto de limitaciones del altiplano y de la tecnología del microcrédito para los productores agropecuarios:

- Una parte de los productores tienen economías marginales y no son bancables.
- Los productores con actividades rentables, encuentran en el microcrédito una oferta de montos pequeños, plazos cortos y altas tasas, más adecuadas para las unidades económicas urbanas de rápida rotación de capital y elevada rentabilidad.

53 Las Entidades Reguladas están sujetas a fiscalización de la Superintendencia de Bancos pues captan ahorros del público. Las no reguladas son ONGs especializadas en crédito que no captan depósitos, pero que en Bolivia tienen un nivel técnico muy importante.

54 Baldivia, José. *Las Microfinanzas: un Mundo de Pequeños que se Agrandan*. GTZ-Fundación Milenio. La Paz. 2004.

55 Boletín FONDESIF N° 3. La Paz. Abril 2001.

- Los costos operativos institucionales para trabajar con los productores agropecuarios resultan altos, debido a las deseconomías de escala, la dispersión de la población y la dificultad de contratar recursos humanos locales.

A pesar de estas restricciones, gran parte de los productores agropecuarios realizan actividades no agropecuarias y en esa medida están atendidos por las instituciones de microfinanzas, cuya tecnología evalúa la capacidad de pago de sus clientes considerando un flujo de caja que incluye todas las actividades económicas de la familia. De ahí que la cartera colocada por estas instituciones en el altiplano sea relativamente importante.

La tasa de interés vigente en las entidades de microfinanzas es más alta que la de banca (que no opera en el área rural ni otorga créditos sin garantías), lo que refleja el costo de conceder montos pequeños: i) sin exigencia de garantías hipotecarias ii) con una tecnología de evaluación de la capacidad de pago de cada cliente, de modo que colocar un crédito de \$us 100 en el área rural resulta operativamente más caro que una colocación urbana de \$us 1.000.000 respaldado en colaterales hipotecarios iii) el riesgo de prestar en el área rural, sin garantías, recursos depositados por el público

La población rural está atendida por el sistema de microfinanzas, en la medida en que combina sus actividades agropecuarias con otras no agropecuarias. Para los productores exitosos, que tienen como actividad central el rubro agropecuario, los montos ofertados les resultan pequeños y las tasas altas, pero ello no tiene solución en el ámbito financiero, sino en el político, haciendo que la propiedad de estos agricultores adquiera el carácter de medio de producción y tenga todas las cualidades de este tipo de activos. El primer paso de este reconocimiento sería la titulación efectiva de los poseedores de tierras, independientemente de su tamaño (pequeño o minifundario) y de su forma de propiedad (individual o comunal).

Varias instituciones de microfinanzas reguladas y no reguladas incorporaron criterios comunales y/o asociativos para atender a las comunidades rurales. Fue así que nacieron tecnologías financieras como la del crédito solidario, el crédito asociativo y los bancos comunales, las mismas que fueron aplicadas por la mayoría de las entidades desde su creación. Con el correr del tiempo, estas tecnologías demostraron ser frágiles, debido a que los usuarios preferían asumir la responsabilidad de ende-

darse de manera individual y no colectiva. De este modo, al presente, del total de la cartera nacional de las microfinanzas, el 93% de los créditos son individuales, el 4% asociativos y el 3% grupos solidarios⁵⁶. De todos modos, subsiste exitosamente en algunas instituciones el crédito asociativo (CRECER y PRO-MUJER), pero el mismo se desarrolla en ámbitos más reducidos que los de la comunidad propiamente dicha y ligados a intensos programas de capacitación.

9. La Organización de los Productores

La atomización de los productores es una consecuencia de la fragmentación de la propiedad. Ello provoca no solamente que los campesinos sean propietarios de unidades poco viables, sino que deban enfrentar el mercado individualmente con elevados costos de transporte y transacción. Los productores de los rubros más dinámicos se dotaron de formas organizativas que tienden a paliar este problema mediante asociaciones de productores de leche, de camélidos, de quinua y de haba, conformadas como entidades de segundo piso. Su desarrollo es incipiente y adolecen de deficiencias que les dificultan constituirse en entes representativos, transparentes y con solvencia técnica. A pesar de ello, algunas lograron significativos avances, procediendo no solamente al acopio de la producción para la comercialización conjunta, sino incluso a actividades de transformación y exportación.

Varias de estas asociaciones (OECAs) se agruparon en torno al Comité Interinstitucional de Organizaciones Económicas Campesinas (CIOEC), cuyas afiliadas en algunos casos han incursionado en comercio exterior permanente. Sin embargo, ellas mismas adolecen de deficiencias de gestión, representatividad y capacidad de articular servicios de apoyo a la producción. Su precariedad es producto no solamente de su relativa juventud, sino también de que el Estado no las percibe como interlocutoras. A pesar de ello, son las únicas instancias colectivas del altiplano que se vienen insertando en las cadenas de valor.

La comunidad, el ayllu y el sindicato tienen la tendencia a expresar a los productores, pero su estructura obedece a una lógica reivindicativa y política o de unidades no involucradas en la circulación mercantil, fenómenos ambos cada día

56 Baldivia, José. *Relevamiento de los Avances Recientes de las Microfinanzas en Bolivia*. FONDESIF-PASA. La Paz. 2005.

más extraños al contexto rural. Las federaciones agrarias son instancias políticas y trabajan en la intermediación entre los gobiernos y los campesinos, con dirigentes que rara vez son productores, pues viven en las ciudades. Esta intermediación resta visibilidad y capacidad de presión a las asociaciones de productores. Es común, también que los mismos dirigentes “usen dos sombreros”, pues por una lado son líderes de OECAs y por otro retoman los nombres de Mallkus y Jilaqatas⁵⁷.

A un nivel más local se encuentran las comunidades, ayllus, subcentrales y/o sindicatos, que son mucho más representativos, pero con escaso involucramiento en la economía de las familias. Regulan la convivencia comunal, canalizan demandas hacia las estructuras políticas y organizan el trabajo en obras públicas, pero no intervinen en la economía, salvo tangencialmente en la organización de la rotación de cultivos en las áreas comunales.

La tendencia de los habitantes andinos parece ser hacia la consolidación de la propiedad individual-familiar, que es la característica central de su cultura, representa su nivel básico de confianza y que limita, a su vez, niveles superiores de confianza. El “capital social” o capacidad de los individuos de trabajar junto a otros, en grupos y organizaciones, para alcanzar objetivos comunes⁵⁸ muestra en esta región una clara preferencia por la familia, la misma que limita hábitos de asociación no basados en el parentesco. A la inversa, existe un déficit de confianza entre pobladores que no estén unidos por lazos de parentesco, lo cual crea una gran debilidad para el funcionamiento de asociaciones económicas voluntarias.

La unidad básica de cohesión social sirven también como unidad básica de la empresa económica, donde el trabajo se divide entre los esposos, los hijos y se extiende a los parientes políticos. Esa unidad posibilitó una autosuficiencia económica basada en la diversificación del riesgo, pero la fragmentación de la propiedad, la falta de competitividad, el cambio en los hábitos de consumo y el desplazamiento de la producción tradicional parecen mostrar que la agricultura familiar ha alcanzado sus límites sin que hubiesen emergido formas asociativas o cooperativas exitosas de replazo o de agrupamiento.

57 Urioste, Miguel. *Op. cit.*

58 Coleman, James. “Social Capital in the Creation of Human Capital”. *American Journal of Sociology*. 1988: S95-S120.

En ciertos aspectos de la vida familiar altiplánica y en general andina, la comunidad es absorbente y con fuentes de autoridad comunal limitativas del individuo. Vistas así, desde su interior, las familias aparecen como altamente comunitarias; pero cuando se observa la desconfianza y el recelo que existe fuera de la familia, se percibe un marcado individualismo. De este modo, el concepto cultural de capital social ayuda a comprender la dificultad andina, pero especialmente altiplánica para comprometer su propiedad familiar, por ejemplo en cooperativas. El cooperativismo constituye en este contexto un esfuerzo fallido tanto de la Revolución del 52, como de las ONGs y las corrientes cooperativistas internacionales, a diferencia de lo que ocurrió en tierras bajas o incluso en los valles.

Las propias asociaciones de productores no logran comprometer totalmente a sus asociados, en parte por la desconfianza de los productores cuando deben rebasar su marco familiar básico de confianza y en parte porque estas organizaciones no logran superar las formas de trabajo de los sindicatos agrarios y los entes comunales, pues tienden a la rotación de cargos y se resisten a la contratación de gerencias especializadas.

El peso de la familia se reproduce también entre los migrantes en el ámbito urbano. Allí la estructura primaria de acogida de los recién llegados es la familia ampliada, donde generalmente el pariente político residente en la ciudad los subcontrata como jornaleros en la actividad económica con la que se introducen en el mercado laboral: la construcción. Del contratista a la microempresa, de ella a la empresa artesanal, industrial o comercial de pequeña escala y de ésta última al transporte y la mediana empresa, los migrantes continúan reproduciendo la unidad económica familiar en una forma que en general es exitosa.

En los últimos años existe una fuerte presión política y sindical por lo que se denomina “el retorno a la propiedad comunaria”, en el entendido de que esa fue la tradición ancestral andina. Si esa presión logrará revertir la tendencia dominante en el altiplano es una interrogante que solamente podrá responderla la realidad, más adelante.

10. Aspectos Económicos Agregados

Las economías campesinas del altiplano están articuladas con los mercados. Lo están en condiciones de precariedad y desventaja debido a su baja productividad, a la reducción del tamaño de sus propiedades, al retraso general de sus medios de

producción y a la modificación de los hábitos urbanos de consumo, pero virtualmente todas las familias hacen llegar su producción a los mercados. A su vez, el sector agropecuario de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí está conformado casi exclusivamente por las unidades productivas campesinas, las mismas que siguen siendo importantes proveedoras de los productos que integran la dieta alimenticia de Bolivia.

El aparato productivo agropecuario de los departamentos del Altiplano se mantiene estacionario, con una brecha que se va ensanchando respecto al resto del país, que obviamente está acicateado por el desarrollo agropecuario de Santa Cruz. El PIB agropecuario de estos tres departamentos viene a ser tan solo una quinta parte del PIB sectorial de todo el país, lo que no está en consonancia con su incidencia demográfica que, aunque decreciente, sigue siendo importante.

11. Conclusiones

- La descomposición de la economía campesina es acentuada en el altiplano y tiene como causa la inviabilidad económica de unidades cada vez más pequeñas en las zonas de propiedad familiar (la gran mayoría) y la marginalidad de las propiedades comunales, asentadas en zonas de pobreza de recursos naturales. El reagrupamiento comunal de tierras o la liberalización del mercado constituyen opciones contrapuestas de política pública que nunca se han intentado ni siquiera en sus variantes intermedias (cooperativas agrarias o mercado de tierras restringido y supervisado).
- Las consecuencias de esta descomposición son la migración a las ciudades, el desarrollo de actividades rurales no agropecuarias y la supresión de los ciclos de rotación de cultivos. Se trata de fenómenos de difícil contención, pero parece pertinente promover el desarrollo de centros poblados intermedios y concentrar en ellos servicios de salud, educación, capacitación técnica; a condición de que sean de calidad y se constituyan tanto en polos de atracción de la población migrante, como en centros de provisión de servicios a la producción agropecuaria y en mercado para la misma.

- Existe una mayor migración de las áreas con menor potencial productivo donde se produce menor presión sobre la tierra y mayor presencia de la propiedad comunal. En el resto de las áreas del altiplano, la propiedad comunal subsiste solamente en las zonas de altura, de menos productividad donde las tierras se asignan anualmente en usufructo familiar mediante el sistema comunal de rotación de cultivos; aún así, se viene produciendo la eliminación de dicha rotación y la apropiación familiar de las parcelas. Incluso en las áreas comunales, ninguna familia acepta que se le asigne una superficie diferente a la que siempre trabajó. Así, se presentan como fuente de tensión las políticas gubernamentales que se orientan a la restitución de la propiedad comunal de las tierras de manera generalizada así como la exclusivización del saneamiento en torno a TCOs.
- Existe una tensión entre la lógica territorial de la Participación Popular y la funcional de las organizaciones productivas, pues mientras las primeras tienen a satisfacer las demandas generales de carácter vecinal y social, las segundas pretenden que la inversión pública privilegie sus demandas. La misma tensión se produce entre los postulados de Desarrollo Económico Local y las políticas de gestión económica territorial basada en el retorno a los ayllus y federaciones agrarias, ya que las primeras tienen como pilar la identificación de oportunidades exitosas, mientras que las segundas se basan en el igualitarismo y la uniformidad.
- La papa es el producto central del altiplano en superficie cultivada y en volúmenes físicos; es también la fuente más generalizada de ingresos y base de la gestión territorial donde subsiste la propiedad comunal de la tierra, o por lo menos existen áreas marginales comunales que se asignan a las familias en usufructo. Sin embargo, tiene bajos rendimientos y está sujeta a contingencias climáticas y de mercado.
- Se percibe un retroceso de la agricultura y una evolución hacia el cultivo de forrajes (cebada y alfalfa) para el incremento de la ganadería, principalmente de leche; ello es así en función de las siguientes razones: i) es una actividad menos riesgosa que la agricultura, especialmente después de conocerse variedades forrajeras resistentes a se-

quías y heladas ii) cuenta con mercado asegurado y creciente, que proporciona ingreso semanal a los productores iii) posibilita la producción de derivados con valor agregado y demanda también creciente (queso, cremas y yogurt) iv) es una actividad de mayor prestigio social que la agricultura.

La ganadería de leche constituye una cadena con efectos dinámicos hacia delante y hacia atrás que involucra a miles de productores del altiplano, con la posibilidad de involucrar a muchos más, aunque solamente en las regiones norte y centro del altiplano. Tiene además la posibilidad de presionar sobre la inversión pública para beneficiarse de riego en la región norte. La principal amenaza radica en el hostigamiento que sufren algunas de las empresas acopiadoras de leche en los últimos tiempos, pues ello podría contraer radicalmente el mercado.

- El altiplano sur donde tiene mayor presencia la propiedad comunal, el de menor potencial productivo, expulsor de población y afectado por el mayor deterioro de su cobertura vegetal y sus suelos, tiene un número creciente de productores que se articulan a las cadenas de la quinua y de camélidos; lo que implica para ellos el acceso a mercados en expansión y mejores precios. Las deficiencias principales se encuentran a nivel de finca, donde los productores primarios tienen y dificultades e insuficientes incentivos de precio para mejorar la calidad. Las cadenas no lograron desarrollar procesos de confianza entre los actores involucrados ni seguridad de largo plazo; por ello las empresas tratan de maximizar el beneficio inmediato y no invierten en asistencia técnica a sus proveedores.

El camino más adecuado parecería ser el asumido en la cadena del café, donde las empresas beneficiadoras realizaron importantes inversiones en asistencia técnica a los proveedores primarios y en el pago de altos precios por altas calidades. El resultado de ello fue un rápido aprendizaje por parte de los productores y un producto de alto valor en el mercado internacional. Una relación de confianza de este tipo tendría al parecer un impacto mucho mayor en el caso de la quinua y los camélidos.

- Dado el carácter colectivo-comunal que supone el aprovechamiento de la fibra de vicuña, su viabilización no solamente podría contribuir a mejorar las condiciones de vida de las áreas donde ella existe,

sino también como modelo paradigmático y por tanto digno de estudio, de una economía verdaderamente comunal.

- El altiplano tiene pocos productos con potencialidad, pero varios de ellos han logrado una inserción en cadenas de valor con mercados crecientes incorporando a una masa numerosa de familias productoras (ganadería lechera, quinua, camélidos). De manera paulatina, los campesinos están orientando su economía familiar hacia estos productos exitosos, lo cual podría implicar una nueva forma de organización del trabajo y una tendencia hacia el monocultivo, con las ventajas y problemas que ello implica. Ello permite suponer que es preciso el apoyo de políticas públicas a este proceso, de modo de minimizar los riesgos y maximizar las oportunidades de la población involucrada.

Existen otros productos con potencialidad (cebolla, haba), pero ellos se vienen logrando en contextos microregionales muy específicos y se orientan, a su vez, a nichos de mercado también específicos.

- El altiplano está afectado por una degradación de sus recursos naturales. Los proyectos de manejo ensayados desde diversas fuentes no han tenido éxitos debido a que se plantean resultados de muy largo plazo, mientras que los campesinos tienen necesidades contingentes de sobrevivencia económica. Quizás por ello, un proyecto exitoso de manejo de recursos naturales fue el Pachacamam Urupa, ejecutado en el Altiplano Centro, que logró la combinación de lo ecológico, con los intereses económicos contingentes de las familias y comunidades; esto parece ser una clave importante de trabajo.
- La economía rural del altiplano viene atravesando una profunda crisis, la misma que tiene las siguientes características centrales: i) el deterioro de la forma tradicional campesina diversificada en varios productos y que complementaba el autoconsumo con el mercado ii) la evolución hacia productos con demanda creciente en el mercado, lo que podría implicar un ingreso a formas de monocultivo iii) el abandono parcial de la actividad agropecuaria o incluso la migración de quienes por cualquier causa no logran insertarse en las cade-

nas nacientes iv) la consolidación de la propiedad familiar de la tierra por sobre la comunal. Sin embargo, ello entra en conflicto con las políticas públicas y la propia legislación que propician el retorno a la propiedad comunal.

- Como toda crisis, la del altiplano conlleva efectos perversos, pero también oportunidades para la economía de ciertas áreas de economía campesina. Estas últimas parecen avizorarse en i) la emergencia de cadenas de valor exitosas o por lo menos con potencialidad de éxito ii) la emergencia de un sector rural no agropecuario que genera mejores ingresos a las familias campesinas y que converge hacia algunos centros poblados como oferente de servicios y con potencial de constituir mercados regionales.
- Se percibe un interés de los productores, especialmente de los más jóvenes, en producir para el mercado y en demandar de manera creciente bienes urbanos que no sean solamente alimentos. En este sentido, es probable que la expansión de la electrificación rural y las telecomunicaciones, con el consiguiente crecimiento del alcance de los medios masivos de comunicación, esté incidiendo en las pautas culturales de vida.
- Los productores familiares aislados tienen dificultades para articular demandas al sistema de transferencia de tecnología (SIBTA) y las organizaciones territoriales comunales no parecen ser los mejores agentes para ello en la medida en que no están involucradas directamente en la producción. En el campo de la asistencia técnica, en cambio, se percibe la emergencia de un mercado de servicios, donde los oferentes son casi siempre promotores formados por ONGs y proyectos de desarrollo productivo y los demandantes grupos de productores con cierta capacidad de pago.
- El sistema de microfinanzas constituye la principal fuente de servicios financieros para los campesinos y pobladores rurales del altiplano, con una oferta flexible y adaptada a su realidad de diversificación de fuentes de ingreso. Sin embargo, los productores más exitosos, que probablemente están expandiendo su producción requieren

montos mayores, plazos más largos y tasas menores que difícilmente pueden ser logradas sin garantías colaterales. La inembargabilidad de la propiedad campesina y la carencia de títulos constituyen en esta materia una importante limitación.

- Las asociaciones de productores tienen escasa visibilidad para los formuladores de políticas públicas y cooperantes al desarrollo, quienes atienden a las organizaciones territoriales que tienen mayor capacidad de presión y expresan reivindicaciones más generales: las comunidades, los sindicatos, federaciones y ayllus. En los últimos años, la mayor hegemonía de este tipo de organizaciones y su orientación igualitaria tiende a invisibilizar más aún a las organizaciones productivas, en una región que, como el altiplano ha sido tradicionalmente reacia a la integración de patrimonio en entidades cooperativas o asociativas. En este sentido, la propuesta de desarrollo de economías comunitarias por parte del gobierno constituye un complicado desafío.
- La economía agropecuaria y rural del altiplano se encuentra en retroceso en comparación con el resto del país, lo que explica no solamente la pobreza y la expulsión de población, sino también la volatilidad social. Se trata de una crisis que muestra procesos de acomodo y transformación y en la que se vislumbran por primera vez productos de potencial competitivo en los mercados nacionales e internacionales. Dado que el altiplano no constituye un contexto atractivo para la inversión, parecería que se están dando condiciones para el desarrollo de cadenas de confianza entre actores empresariales y productores y/o asociaciones de productores.
- El problema de la economía del altiplano no solamente está vinculado a su racionalidad interna y sus limitaciones en productividad, sino que el país constituye un mercado estrecho para su oferta, que se dirige casi en su totalidad a los consumidores finales cuando los precios sufren el castigo de la estacionalidad. La virtual inexistencia de agroindustria priva a los productores de ese mercado tan importante que existe en economías más avanzadas. Por ello, cuando aparecen procesos de agregación de valor (quinua, camélidos, leche),

los campesinos tienden a migrar con gran flexibilidad hacia el desarrollo de esos productos.

De que la economía campesina del altiplano vive una crisis de transformación no cabe duda. Sin embargo, el principal problema no parece radicar en ello, pues su protagonista central es una cultura que ha demostrado gran capacidad de adaptación a los cambios producidos al influjo de las sucesivas hegemonías que conoció. Tan fuerte es esta capacidad de adaptación y supervivencia que, en el contexto de una urbanización sin precedentes, traslada a las ciudades componentes importantes de su cultura y su organización del trabajo. El desafío más importante proviene del ámbito legal y político, desde donde se viene configurando una definición comunitaria de la propiedad y de la economía rural, mientras que las unidades económicas campesinas han venido definiendo un perfil cada vez más familiar, alejándose incluso de las formas comunitarias de propiedad de la tierra. La resolución de esta contradicción es parte de un debate apasionante y probablemente será fuente de conflictos de intereses, pero ese tema rebasa los objetivos del presente trabajo.

José Baldivia Urdininea

Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios - CEBEM

LOS INDÍGENAS ORIGINARIOS CAMPESINOS EN LOS MUNICIPIOS DEL ALTIPLANO BOLIVIANO

Introducción

Qhisp nayr wñtasis sarnaqapxañani, o “mirando el pasado desde el presente construimos el futuro”, es lo que aconseja la sabiduría andina. La memoria de los pueblos urus, aymaras y quechuas es una larga lucha anticolonial de defensa del territorio, entendido éste como el hábitat que incluye al ser humano. Esta visión integral de la re-producción socioeconómica, la administración política y las prácticas espirituales con los dioses tutelares indígenas marcan los ejes fundamentales en la pervivencia como sociedad ayllu y/o comunidad (Malengreau 1992, Albó 1994).

En nuestra aproximación al tema se hacen alusiones al territorio de los Machaqa, es decir, Jesús, San Andrés y Santiago de Machaqa, ubicados en las provincias Ingavi y José Ml. Pando del departamento de La Paz y obedecen estrictamente a la experiencia regional y a las múltiples batallas libradas a lo largo de cinco siglos contra las formas de colonialismo imperantes. Además, esta región ha sido estudiada profundamente en su complejidad histórica y esto permite con cierta facilidad, compararla con las dinámicas comunales del presente (Choque 2003, Choque y Ticona 1996, Ticona y Albó 1997 y Astvaldsson 2000).

I. El escenario histórico como referencia

Los grandes hitos históricos son parte viva del presente de los pueblos uru, aymara y quechua. Estas etapas están impregnadas de una variedad de orígenes míticos e históricos. Pero a la vez, en esta defensa territorial indígena se construyeron remozadas identidades, que hoy más que nunca encuentran sentido en la presente coyuntura.

I. El territorio de origen, entre el mito y la historia

En toda la región andina boliviana, existen varios mitos de origen territorial, que aún forman parte de la tradición colectiva de los comunarios contemporáneos. Se pueden mencionar los mitos de creación del Tata Sabaya en Oruro, o los hermanos Machaqa en Jesús, San Andrés y Santiago de Machaqa en La Paz, para citar algunos.

Muchos de los personajes mencionados en estos mitos no tienen antecedentes históricos. Por ejemplo, el relato de la formación de los tres Machaqa es una manera de hermanar simbólicamente los tres pueblos coloniales en una unidad, cuya raíz parece remontarse al periodo *inka* (Ticona 1992).

Sabemos que la imposición de nombres cristianos como consecuencia del bautismo colonial a personas y lugares fue tempranamente ejecutada por los misioneros a los lugares y pueblos originarios. Por ejemplo, en el testamento de *Axat Qamaqi* se evidencian que los tres Machaqa han sido cristianizados ya en el siglo XVI, como señal de la conquista espiritual, por lo que después el mito atribuyó su origen a los tres hermanos. Sin embargo, es difícil saber cuándo se produjo exactamente el bautizo definitivo de esas tres jurisdicciones de Machaqa con sus tres nombres cristianos.

Estas formas de hermandad ancestral común son reconocidas hasta nuestros días y siguen vigentes pese a la división ocurrida por múltiples circunstancias históricas, por ejemplo dentro de los Pacajes; aunque algunos sectores urus han sido obligados a vivir entre ellos. El presunto parentesco ancestral del mito ayudó –y aún ayuda– para que cada comunario sienta correr en sus venas la sangre de sus antepasados (Choque 2003; Ticona y Albó 1997 y Ticona 1992).

2. La territorialidad indígena en el sistema colonial y republicano pre 1952

Nos interesa destacar la resistencia colectiva indígena frente a los embates de formas de colonialismo, sea en la colonia como en la república, como el feudalismo liberal, que quería eliminar la organización de la comunidad y/o ayllu andino.

Los antiguos territorios prehispánicos fueron modificados y en muchos casos obligados a ser parte de la nueva dinámica de des-territorialización española para una mejor administración colonial, que no es otra que un mejor control de las poblaciones y territorios indígenas con una adecuada política colonial. Esto es lo que sucedió a partir de las reducciones del Virrey Toledo de 1573 (Choque 2003).

En su relación con los ayllus o las comunidades indígenas, los gobiernos liberales coincidieron también con los conservadores en su política anti-india. En su base ideológica se combinaban, con relación al indio, dos elementos de sometimiento y opresión: El primero era su concepto modernizador de «civilización» y «progreso»; el segundo, el racismo colonial, enraizado en cuatro siglos de colonialismo pero alimentado ahora con las nuevas teorías pseudocientíficas de la evolución de las razas humanas. Estos elementos ideológicos alentaron las usurpaciones de las tierras de comunidad y la explotación del indio por parte de los hacendados, los vecinos de los pueblos y las propias autoridades estatales locales (Condarco 1982, Ticona y Albó 1997).

La idea «civilizadora» del liberalismo para con el indio era la máscara conceptual que ocultaba la verdadera intención económica subyacente. La primera se manifestaba en todo su discurso de la incorporación del indio a la «civilización» y el «progreso económico», mediante un “campesino libre” con propiedad individual de la tierra. Pero la cara tras la máscara -la verdadera intención económica de la elite dominante- era liquidar definitivamente las tierras del ayllu o comunidad para consolidar el sistema de haciendas. La propiedad individual que debía asegurar la libertad generó, en realidad, un sistema que a las pocas décadas sería caracterizado como «latifundio feudal».

El carácter racista colonial se manifestaba en la relación vertical de la sociedad criolla con el mundo indio o indígena, al que se negaban los derechos humanos y civiles elementales. Hablaban de democracia, pero a nadie se le ocurría pensar que, dentro de ella, pudiera también entrar «la indiada». Más bien se seguían alentando las diversas formas de explotación y abuso del indio, que seguía sometido a servicios

personales suprimidos desde años atrás en el papel, mediante decretos y leyes (Condarco 1982; Ticona y Albó 1997).

Desde la dación de la ley de Exvinculación de 1874 y su ejecución mediante la Revisita general de tierras de 1881, se habían intensificado las usurpaciones y violencias contra las comunidades. Desde 1900, la llegada de los liberales no hizo sino acelerar el proceso de expoliación. La comparación realizada por algunos investigadores, en las coyunturas críticas de 1881-1899 y 1912-1927, muestra estadísticamente que los efectos de la ley de Exvinculación fueron más intensos durante esos quince años de período liberal y republicano que durante los primeros veinte años conservadores. Por ejemplo, las usurpaciones de la extensa provincia altiplánica de Pacajes, que entre 1881-1900 se aproximaba a los 33.401 ha, durante esos quince años de gobierno liberal y republicano subió a 44.687 ha (Condarco 1982, Rivera 1989, THOA 1984, Ticona y Albó 1997).

El fortalecimiento del Estado criollo boliviano durante esta etapa del liberalismo y la consolidación de una casta latifundista económica y políticamente poderosa, vinculada al aparato del Estado, mediante actividades comerciales, financieras y mineras, habían permitido que en los primeros años del siglo XX, la usurpación de tierras comunales alcance extensiones nunca antes vistas.

El ascenso del partido republicano al poder, después de 1920, pretendía sobre todo colmar las ambiciones políticas de otros sectores criollos y mestizos, como ser políticos jóvenes y algunos viejos desplazados del partido liberal. Pero su programa de gobierno era esencialmente el mismo de los liberales. Incluso los lemas revolucionarios de los republicanos en 1920 eran similares a aquellos proclamados por los liberales en 1899 (Rivera 1989, Ticona 2002).

3. El rol del movimiento de los Caciques apoderados

Los nuevos Caciques apoderados tienen sus raíces, como movimiento indígena en la resistencia a la liquidación de los ayllus y comunidades poco después de la derrota boliviana en la guerra del Pacífico de 1879. Efectivamente, desde la revisita de 1881 el gobierno había empezado a ejecutar sistemáticamente su transformación de las «excomunidades» en parcelas individuales de fácil compra para los nuevos hacendados. Como reacción, surgieron en las comunidades los llamados «apoderados generales», quienes al poco tiempo llegaron a conformar una vasta red, desde La

Paz hasta Chuquisaca. La tan conocida participación de los indígenas en la revolución federal de 1899 no fue una iniciativa aislada del «caudillo» Pablo Zárate Willka sino una acción colectiva que sólo se explica a través de la existencia previa y consolidada de esta red india (Condarco 1982, THOA 1984).

Una vez pasada la participación india en la guerra federal de 1899 y la captura y asesinato de Zárate Willka, por parte del general José Manuel Pando, su antiguo aliado y nuevo presidente liberal, la red quedó desarticulada. Sin embargo algunos apoderados generales prosiguieron con la lucha, enfatizando las demandas legales de restitución de las tierras comunales usurpadas (Condarco 1982).

Algunos investigadores califican esta segunda etapa del movimiento como la «lucha por la ciudadanía» y por la «soberanía territorial comunal» y éstos eran, sin duda, sus dos temas centrales de reivindicación (Rivera 1989).

En esta nueva fase de su lucha, los apoderados pronto empezaron a llamarse los «caciques apoderados» y volvieron a reconstruir una red que abarcaba ayllus y comunidades de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca.

La necesidad de buscar títulos coloniales, para consolidar sus demandas, sirvió a estos nuevos caciques apoderados para fortalecer su propia ideología. En el altiplano, el nivel de cacique como autoridad máxima de la *marka* había desaparecido desde 1825, con el advenimiento de la República, aunque el nombre seguía escuchándose en algunas partes. Sólo persistían como autoridades originarias los *jilaqatas* y alcaldes, cuyas funciones de representación eran bastante restringidas, como simples autoridades encargadas de regular las relaciones internas de las comunidades y de representarlas sólo dentro de la *marka* o los pueblos (THOA 1984).

Pero con la nueva lucha legal por las tierras comunales, los apoderados entraron en contacto con los títulos coloniales -buscados desde la antigua La Plata (Sucre) y traídos a veces incluso desde Lima- y éstos les permitieron recuperar una percepción de pertenencia más amplia. Empezaron a sentirse de nuevo representantes a nivel de *marka* y de federación de *markas* -equivalentes, aproximadamente, al repartimiento y a las provincias coloniales- y volvieron a descubrir, dentro de ello, el rol tan fundamental que en el pasado habían desempeñado los «caciques de sangre» de la época colonial.

Santos Barco fue uno de los primeros en reencontrar su identidad cacical. Ya en 1913 recuperó su apellido Marka T'ula, nombre de su abuelo Carlos Marka T'ula, un antiguo cacique colonial de Qallapa. En 1914 empieza a legitimar su representación y demandas como descendiente de ellos, adoptando el título de «apoderado cacique», título que será complementado posteriormente con el de «cacique principal y gobernador de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República». Pronto le imitaron muchos otros desde Machaqa hasta los valles de Tapacará en Cochabamba (THOA 1984).

Se restauraba así el concepto y cargo perdido de cacique, pero con un notable cambio de perspectiva: ya no se trataba de una autoridad mediadora entre ayllus y Estado, cooptada por este último, sino de un cargo surgido desde y sólo para las bases comunales, con fines claramente reivindicativos frente al asalto estatal a sus territorios originarios. La legitimación de esos nuevos caciques como descendientes de las familias «de sangre» cacical era parte de su discurso pero no sería fácil probar su línea de sucesión. Era más una retórica reivindicativa que un dato evidente y probado.

Este cambio de enfoque y de implicaciones políticas queda incluso reflejado en un nuevo matiz del título reestablecido. Si bien los títulos coloniales hablaban de «caciques gobernadores», poco a poco los restauradores del cargo prefirieron identificarse más bien como «caciques apoderados», enfatizando así que, en realidad, su poder venía de las comunidades y ayllus a los que representaban.

Estamos ante un ejemplo singular de «invención» -o más exactamente, en este caso, de «re-invención»- de una vieja tradición: los linajes cacicales. Todo ello era parte de un proceso más amplio de etnogénesis, que no sólo legitimaba la emergencia del liderazgo de estos caciques apoderados sino también consolidaba el sentido de ser parte de grandes territorios propios y la conciencia de pertenecer a una larga tradición con raíces precoloniales. La amenaza liberal había hecho resurgir la identidad ancestral con nueva fuerza.

Entre 1913 y 1914, ante la intensificación de usurpaciones de tierras comunales, esta vez por poderosos hacendados liberales, se renueva la agitación en torno a la ilegalidad de las revisitas y a la vigencia de los anteriores títulos coloniales. Reaparece con nuevo vigor el movimiento de apoderados, liderados inicialmente por Martín Vásquez, originario del ayllu Ilata del cantón Curahuara de Pacajes, hoy en la provincia Gualberto Villarroel de La Paz, pero antiguamente parte de la *marka* de Qallapa de Pacajes.

La estrategia central de la nueva movida, sugerida al parecer por el viejo apoderado Isidro Canqui, era la búsqueda de los títulos coloniales para lograr la aplicación de la Ley del 23 de Noviembre de 1883, por la que las comunidades que ya habían logrado consolidar sus tierras a título oneroso, mediante «composiciones de tierra» durante el período colonial, quedaban excluidas de las revisitas. Para este fin Martín Vásquez había buscado la colaboración de tres abogados, los hermanos Eusebio, Julio y Humberto Monroy y posteriormente, por encargo de los apoderados de esos ayllus, Vásquez y al menos Eusebio Monroy viajaron hasta Lima (Perú), para obtener testimonios de los títulos de todas las comunidades afectadas (THOA 1984, Rivera 1989).

Al retornar, a principios de marzo de 1914, Vásquez y los hermanos Monroy sostuvieron reuniones no sólo con sus apoderados del área Qallapa sino también en otras varias provincias y finalmente en La Paz, con delegados incluso de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba «para mostrar los títulos traídos de Lima». Pero durante esta última reunión Vásquez, los Monroy y varias docenas de los representantes congregados fueron capturados, acusados de promover la sublevación de los indios. El gobierno respondía al sólido argumento legal de los comunarios con la contundencia represiva, que se expandió a otras partes, y con la ejecución de la ilegal revisita en Pacajes.

Uno de los elementos que habría contribuido a este primer fracaso fue la crisis de legitimidad en la representación comunal frente al Estado, pues no había todavía un mecanismo plenamente arraigado al interior de los ayllus de nivel local. Pero al mismo tiempo, ese intento de poner en vigencia la ley del 23 de noviembre de 1883, para impedir la anunciada Revisita, originó una oleada de masiva movilización comunaria, primero mediante acciones legales y posteriormente con hechos violentos.

Por otra parte, este revés, junto con el mayor contacto con los documentos coloniales a raíz del viaje de Vásquez, estimuló la rápida difusión del título de cacique, que empieza a escucharse sobre todo desde ese año.

Después del juicio a Vásquez y los Monroy, que acabó en 1916 con el sobreseimiento por falta de pruebas, los flamantes caciques apoderados prosiguieron e intensificaron sus acciones legales contra la expansión de la hacienda, consolidando así el movimiento indígena. La mencionada crisis de liderazgo quedaba solucionada al asociar -y en muchos casos legitimar- la representación de las autoridades de la comunidad ante el Estado boliviano con el doble título de apoderados y «caciques de sangre».

Esta estrategia originó una ola de nombramientos de caciques apoderados, como Faustino Llanqui en Jesús de Machaca, Francisco Tancara en Qalaqutu-Pacajes, Mateo Alfaro y Francisco Imaña en Caquiaviri-Pacajes, Dionicio Paxipati en Tiwanaku, Esteban Limachi en Pukarani, Feliciano Condori y Esteban Quispe en Ayo Ayo, José María Victoria en Tapacarí (Cochabamba) y muchos otros. Como cabeza máxima de todos ellos emerge, ya en 1914, Santos Marka T'ula, a quien los anteriores apoderados Martín Vásquez e Isidro Canqui habían ya transferido la representación de Qallapa. Es precisamente entonces que adopta su verdadero nombre, propio de los caciques locales coloniales. La documentación revisada, muestra que muchos de ellos fueron nombrados por sus comunidades. Por ejemplo, Faustino Llanqui por el cabildo de los doce ayllus de Jesús de Machaca, Francisco Tancara por las nueve comunidades de Calacoto de Pacajes, etc. (Condori y Ticona 1992; THOA 1984).

Todo este proceso nos muestra, además, que el eje de los conflictos entre la sociedad indígena y la sociedad criolla dominante era el tema de tierra-territorio. El Estado liberal percibía sólo la tierra como un medio de producción; los comunarios, en cambio, seguían defendiendo sus territorios como unidades pluridimensionales: desde el espacio productivo y social, hasta los espacios sagrados de los *nywiris* (cerros y otros seres tutelares), que representan la relación de la comunidad con sus antepasados. Además la recuperación de los títulos coloniales de composición y venta otorgados por la Corona de España llevó a los caciques apoderados a luchar por la recuperación de las demarcaciones originales de sus ayllus, provocando mayores enfrentamientos con la casta dominante (THOA 1984, Mamani 1991, Rivera 1989, Ticona y Albó 1997, Malengreau 1992).

4. El deslinde general de tierras y amargas experiencias

Este movimiento de caciques apoderados, consolidado entre 1915 y 1916, había originado una mayor tensión entre hacendados y los comunarios, por lo que sufrió represión y exigió a sus líderes una permanente creatividad para ir encontrando nuevos instrumentos de lucha.

Entre 1917 y 1918, los principales líderes del movimiento cacical, incluidos Santos Marka T'ula, Dionicio Paxipati y Francisco Tancara, entre otros, fueron apresados y puestos en la cárcel acusados, una vez más, de sublevación de indios.

Por otra parte, el apoderado Martín Vásquez había sufrido una amarga experiencia con los tres tinterillos Eusebio, Humberto y Julio Monroy, quienes habían

cobrado sumas considerables a cambio de su asesoramiento y viaje a Lima para dejar después abandonados a su suerte a los caciques apoderados. Por la mala, los apoderados habían también aprendido que se enfrentaban a una «doble moral», pues la ley que proclamaba la igualdad ciudadana de los habitantes del país no valía para los indios (Rivera 1989).

Las prisiones, destierros y persecuciones sufridas hasta 1918 por los caciques apoderados, les convencieron de la necesidad de diseñar una estrategia más audaz de lucha legal, una vez que recobraron la libertad. Esta fase se caracterizó por la elaboración de una propuesta global, que abarcara también a las haciendas. Ya no sólo se trataba de detener el avance de las haciendas; había que «revocar radicalmente» todo el proceso, recuperando incluso las tierras que ya estaban en manos de los patrones, pasando de la defensiva a la ofensiva.

Esta ofensiva quedó enmarcada en la «petición del deslinde general administrativo de tierras de origen». En la práctica significaba querer volver los linderos a su punto de origen, vale decir al período anterior a la revisita de 1881 e incluso a la situación previa a las ventas decretadas por Melgarejo entre 1864 y 1871. Tan ambicioso proyecto, cuestionaba de raíz el nuevo «orden impuesto» y pretendía la reparación de la injusticia contra el indio (THOA 1984, Rivera 1989, Ticona y Albó 1997).

5. Hacia la desobediencia civil

Entre 1916 y 1920, la relación del movimiento de los caciques apoderados con los republicanos de Bautista Saavedra había evolucionado por ambos lados. Para los caciques apoderados, Saavedra fue un abogado algo más confiable que los hermanos Monroy y otros tinterillos de la época. Saavedra, gracias a su campaña opositora a la usurpación de tierras comunales por parte de hacendados liberales, había creado una imagen defensora del indio y se perfilaba como potencial ejecutor de medidas justicieras, por lo que su figura iba creciendo entre los indígenas.

Lo que no sospechaba Saavedra era cuán autónomo y organizado estaba el movimiento indígena de los caciques apoderados y cuánta fuerza y convicción desplegaría para lograr la vigencia de «nuestra ley»: aquella que emanaba de su carácter ancestral como primigenios dueños del territorio comunal, ahora amenazado.

En 1920 el movimiento de los caciques apoderados, encontrando un panorama propicio en esa postura anti-liberal de Bautista Saavedra, se lanzó a una campaña -que ahora llamaríamos de «desobediencia civil»- contra el pago de tributos y prestaciones que realizaban corregidores, subprefectos y otras autoridades de los pueblos junto con los hacendados (THOA 1984 y Ticona 2002).

II. La territorialidad Aymara-Quechua después de 1952 y la Ley de participación popular

I. Nuevos espacios económicos: las ferias y carreteras

Uno de los objetivos explícitos de la política agraria del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), después de la revolución de 1952, fue la incorporación del área rural a la economía de mercado. Lo expresó en sus primeras propuestas de política económica rural de que todos los “campesinos” debían ser productores y consumidores dentro del mercado nacional. El nuevo gobierno lo justificaba también a un nivel ideológico, arguyendo que antes de la revolución del año ‘52 las regiones vivían en completo aislamiento: «ni siquiera poseían una economía monetaria», lo cual era visto como un signo del gran atraso de Bolivia (Guevara 1955).

Aunque esta política no logró plenamente ese objetivo, el resquebrajamiento del sistema de hacienda modificó efectivamente todas las redes del mercado patronal. Lo que antes llegaba a la ciudad a través de los pongos y *mit’anis* de las haciendas, pasó primero a asegurar niveles de autoconsumo de las propias familias ahora denominadas campesinas y, de ahí, a abastecer de nuevo a las ciudades.

Por otra parte, estos campesinos empezaron a consumir muchos más productos y artículos producidos fuera de sus ayllus y comunidades. Pero los canales para todo ello eran ya otros. Surgieron nuevas ferias, *qhatas* o mercados locales y hasta nuevos pueblos, en gran medida en manos de campesinos, que disminuyeron notablemente la centralidad de muchos de los viejos pueblos provinciales colonizados. Las ferias tenían su propia área de influencia. Su importancia ha ido oscilando a lo largo de los años, pero entre todas ellas muestran la pérdida de convocatoria del antiguo pueblo central mestizo.

El otro factor importante es la apertura de nuevos caminos, sobre todo carreteras como de La Paz hacia Tacna (Perú), construida durante los años ‘60 o las carre-

terras hacia el norte de La Paz, en fin. Inclusive, los caminos secundarios, le han dado un ritmo diferente a lo sucedido antes de la revolución de 1952 (Ticona y Albó 1997).

Aquí se visibiliza la otra forma de economía, hoy denominada de ayllu o comunal, con larga experiencia productiva local y regional y, que paulatinamente terminó -y aún continúa- alimentando al conglomerado de la población urbana como es la ciudad de La Paz (Ticona y Albó 1997).

2. Escuelas y núcleos escolares

Una de las políticas más difundidas del nuevo gobierno del MNR fue la masificación de escuelas en el sector rural, a través de la nueva Dirección Nacional de Educación Rural que -como signo de los nuevos tiempos- no dependía ya del viejo Ministerio de Instrucción Pública (cambiado en Educación y Cultura) sino del nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos, encargado también de ejecutar la reforma agraria y la sindicalización masiva del sector rural. Los nuevos sindicatos campesinos tomaron gran interés en tener su escuela y en algunos casos mejorarla.

La escolarización del campo tuvo una fuerte incidencia en la reestructuración del espacio socioterritorial aymara y quechua. Este efecto se dio por dos caminos, a) Por la expansión de escuelas; b) Por su agrupamiento en torno a núcleos territoriales, que se transformaban en pequeños centros regionales, poco a poco de fuerte influencia. Veámoslo en detalle:

- a) La propagación de escuelas contribuyó a la multiplicación de sindicatos campesinos. Por razones técnicas cada escuela adquirió un radio territorial de limitada influencia, debido a la distancia máxima que los alumnos menores pueden recorrer diariamente de sus ayllus y comunidades locales. Como consecuencia, se crearon escuelas en varias estancias o zonas de lo que antes era una misma comunidad. En torno a esa escuela se creaba, con los padres de familia, la junta de auxilio escolar y se establecían nuevos cargos comunales (alcaldes escolares o secretarios de educación), encargados de apoyar a la escuela con diversas tareas y asentados bajo un criterio territorial-escolar. Además la construcción, dotación y mejora de las instalaciones escolares pasó a ser una de las principales causas para emprender trámi-

tes y trabajos comunales. Todo ello fortalecía los vínculos mutuos entre las familias agrupadas en torno a una misma escuela y con frecuencia éstas acababan por constituirse en un sindicato aparte, si aún no lo eran, dependiendo del grado de organización y problemas.

- b) Pero también ocurría el efecto contrario. Cuando varios sindicatos campesinos comparten una misma escuela bien dotada, tienen muchas actividades comunes que fortalecen los vínculos entre todos ellos.

Por otra parte, desde la experiencia de la escuela-ayllu de Avelino Siñani y Elizardo Pérez en Warisata (1931), la educación rural boliviana fomentó el esquema de núcleos escolares, cada uno con una serie de escuelas seccionales dependientes en su contorno. Esto fue como cristalizar un territorio con sub-territorios o una comunidad grande con sus comunidades menores. En éstas últimas, regularmente sólo había un profesor y se enseñaban los primeros cursos, mientras que los alumnos mayores de todas las escuelas debían acudir a la escuela central del núcleo, donde residía el director de todo el conjunto y se desarrollaban también varias actividades comunes.

En torno al núcleo escolar, se desarrollan los grandes desfiles, como del «día del indio» (2 de agosto) y otras manifestaciones cívicas-civilizatorias en determinadas fechas históricas (12 de octubre, como día de la “raza”). El núcleo organizaba -y aún lo hace- competencias deportivas dentro de su jurisdicción. De esta forma los ayllus y comunidades sede del núcleo adquirirían una mayor centralidad en su contorno territorial y un estatus.

Los centros educativos (colegios, normales y ahora algunas carreras de la universidad estatal e incluso de algunas privadas) han coadyuvado decididamente a reconfigurar nuevos ejes territoriales y, a la vez, ayudaron a potenciar nuevos espacios de poder regional aymara y quechua (Ticona y Albó 1997).

3. Pueblos y cantones

Los procesos mencionados están muy relacionados con el de la formación de nuevos pueblos o *machaq markas* (pueblos nuevos). Pero este fenómeno responde también a otros factores, como la pérdida de poder político de las antiguas elites mestizas de los nuevos pueblos coloniales y en otros casos de las tradicionales antiguas *markas* prehispánicas, pero regidas bajo el sistema colonial. La necesidad de

concentrar servicios en un lugar o, simplemente, la búsqueda de mayor prestigio por parte de algunas comunidades, fue uno de los ejes de esta nueva dinámica post '52.

Mención especial merece la creación o tramitación de nuevos cantones administrativos en todo el territorio aymara y quechua. Aquellos pueblos que eran políticamente un solo cantón, ahora intentaban ser dos o más cantones. Por eso mismo la subcentral agraria (y después central u otra denominación) campesina, que agrupaba a todas las comunidades-sindicatos de la antigua *marka*, recibió enseguida el apelativo de «cantonal». El término de «central cantonal» -e incluso el de «el cantonal», para referirse a su dirigente máximo- sigue escuchándose hasta hoy, pese a que desde aquellos años los territorios aymara y quechuas empezaron a fragmentarse en un número creciente de cantones administrativos. A esta experiencia sindical campesina post '52, en los últimos años se sumaron las nuevas dinámicas de la reconstitución de los ayllus y las autoridades originarias. Hoy es común oír nombres como *suyus*, *ayllus*, *sullka ayllus* o *juch'uy ayllus* y sus respectivas autoridades originarias como *apu mallkus*, *mallkus*, *mama t'allas*, *kurakas*, etc.

Esta proliferación de nuevos cantones está conectada con la nueva dinámica de la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953. El MNR con su discurso de integración nacional había generado algunas condiciones para el desarrollo local de las regiones rurales, como la mencionada creación de nuevas ferias y núcleos escolares. Pero también al nivel político habían surgido otras condiciones. En diversas partes del agro, los cargos de autoridad, que antes estaban totalmente copados por los vecinos de los pueblos tradicionales, ahora podían estar también en manos de “campesinos”. En el altiplano aymara y quechua una de las expresiones más corrientes de esta «liberación del campesinado» fue la creación de cantones, con su conjunto de autoridades, en los nuevos pueblos campesinos y una forma de territorialidad al interior del Estado.

En un intento notorio de mostrarse semejantes a los antiguos pueblos mestizos que antes les habían oprimido, en los ayllus y comunidades rurales empezaron a brotar nuevos pueblos -a veces muy pequeños- con su plaza central, que en algunos lugares cobijaba una feria semanal, e incluso con su nuevo estatus jurídico y político administrativo de cantón, autorizado por la Prefectura. Además de sus varios edificios y servicios públicos, como la iglesia y la escuela, tenían ahora su sede para autoridades como el corregidor, el juez, el registro civil, etc.; ya no sólo tenían un sindicato campesino, como cualquier comunidad campesina, sino también una flamante

junta de vecinos, que les confería un rango antes reservado a los pueblos de *místis* o mestizos. De esta manera, a lo largo y ancho del campo boliviano muchos lugares pretendían replicar simbólicamente el estatus que antes estaba monopolizado por los antiguos pueblos de vecinos mestizos.

Con frecuencia el estatus modernizante de cantón viene también marcado por la adopción de un nombre más castellano, derivado mayormente del nombre del santo patrón de su templo tradicional. En otros casos, se recurre incluso a la nueva ideología cívica impartida por la escuela, como en las referencias a la guerra del Pacífico o algún “héroe nacional”.

Esta reestructuración no era el resultado de una clara planificación para articular mejor el espacio aymara y quechua sino que, en gran medida, surgía de iniciativas locales, a veces para asegurar algún servicio básico, como los accesos a la escuela o artículos de primera necesidad; otras veces para acumular nuevos símbolos de prestigio o de poder local. Cada ayllu, comunidad o sindicato hacía aisladamente sus trámites en La Paz para ir consiguiendo su escuela o sus nuevos cargos de autoridad, a veces en una especie de competencia entre lugares cercanos (Ticona y Albó 1997).

Al decir de Miranda (2004: 420), entre los años de 1950 y 1995 se masificó la creación de cantones, “al calor de las promesas electorales de parlamentarios que retribuían el apoyo recibido en las urnas con improvisadas leyes” de creación de nuevos pueblos o cantones.

El resultado es claro, la actual situación es que más del 90% de las provincias, secciones de provincia (municipio) y cantones del país no cuentan con límites claramente establecidos (Miranda 2004: 420)

4. La Ley de Participación Popular y los Municipios

En la primera gestión del Gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas (1993-1997), siguiendo los grandes lineamientos de sus antecesores, profundizaron las políticas neoliberales con otros cambios legales, como la reforma de la Constitución Política del Estado, la Reforma Educativa y la Ley de Participación Popular (ley 1551 o de municipalización), todas de 1994, y la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, más conocida como la Ley INRA de 1996, que abrían nuevas sendas para la nueva etapa de las políticas neoliberales.

La denominada Participación Popular, o de municipalización de 1994, suavizó la demanda de las comunidades y los sindicatos de convertirse en pueblo y cantón, porque emergió un nuevo polo de atracción como es el municipio. El Estado buscó que el territorio municipal subordine a las otras formas de organización socioterritorial, como las comunidades, los sindicatos y los ayllus.

Después de más de una década de implantación de la indicada Ley de Participación Popular, algunas investigaciones sobre todo en la región andina nos permiten evaluar algunos efectos concretos de la indicada ley. Uno de los problemas que más reluce es la superposición de límites territoriales en casi todos los niveles político administrativo del país. Al decir de Miranda:

“...es la Ley de Participación Popular (Ley 1551) la que ha puesto en descubierto muchas incoherencias que no solamente se expresan en deficiencias conceptuales de orden legal, sino fundamentalmente en incompatibilidades en el levantamiento cartográfico de los territorios y la ocupación de los pueblos indígenas y originarios que hoy en día conforman las secciones municipales y que lamentablemente resultan ser base de la aplicación de la ley arriba mencionada. Estas incoherencias se agudizan mucho más cuando se trata de territorios donde los pueblos indígenas y/o originarios exigen la restitución de sus territorios, porque los límites vigentes no concuerdan con las lógicas ni con las tradiciones culturales de ordenamiento y gestión territorial de estas sociedades” (Miranda 2004: 406).

En algunos casos, como el de Jesús de Machaca que estudiamos, en vez de quedar subordinada a la democracia municipal liberal, admitieron la misma bajo el filtro del sistema comunal tradicional del *thakhi*¹.

Jesús de Machaca después de la dación de la Ley de Participación Popular quedó como distrito municipal o subalcaldía de Viacha de la provincia Ingavi del departamento de La Paz. El gran anhelo autonomista comunal hizo que no se sintie-

1 *Thakhi* o *Thakhicha* en aymara o en quechua *Ñan* o *Ñana* significa ‘camino’ y es también la metáfora utilizada para referirse a un proceso de crecientes responsabilidades comunales en el que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia en el *ayllu* con el ejercicio real del gobierno comunal. Comienza una vez que la pareja ha contraído matrimonio, con la que se vuelve *jaqi* o *runa* (persona) y queda habilitado para desempeñar «servicios» al *ayllu* (Ticona 2003: 128).

ra muy a gusto bajo el tutelaje de Viacha, sobre todo con el mundo urbano. Este hecho hizo que se iniciará el trámite ante el poder legislativo para ser reconocido como municipio.

En toda esta etapa, los comunarios de Jesús de Machaca tuvieron muchas fricciones con los de Viacha, porque éstos últimos temían la pérdida del espacio territorial y la consiguiente merma de acceso a los recursos económicos para el indicado municipio. Finalmente, en el año 2002, el congreso legislativo mediante Ley 2351 reconoció a Jesús de Machaca como un nuevo municipio de la provincia Ingavi. Al decir de algunos investigadores, la implementación de la Ley de Participación Popular en un primer momento generó grandes expectativas; pero esta pronto se dispó, sobre todo por la nueva forma de relacionamiento con el Estado. Es decir, ya no era el camino más directo (Plata y otros 2003: 46).

A partir de las elecciones municipales de 2004, Jesús de Machaca se convierte formalmente en un nuevo municipio y lo más interesante, bajo la hegemonía de la democracia del *thakhi*. La democracia municipal liberal lo que hizo fue legitimar la forma de democracia comunal enraizada, mediante el cabildo o *ulaqa*, como la rotación de los cargos, ahora refuncionalizado a los concejales y alcaldes².

5. Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) de la Ley INRA

Entre agosto y octubre de 1996, el país vivió una gran movilización de los pueblos originarios y campesinos de la regiones andinas y bajas del país, que deciden caminar hasta la sede de gobierno (La Paz) para exigir que se respete un acuerdo (entre el gobierno de Sánchez de Lozada, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia -CSUTCB, los Colonizadores y la Confederación Indígena del Oriente Boliviano-CIDOB), sobre la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, más conocida como la Ley INRA.

¿Por qué se movilizaron tantos indígenas y campesinos de manera tan sacrificada?

2 Hay otras experiencias indígenas en el Chaco boliviano que son dignas de destacar. La Capitanía Guaraní de Kaami, constituida en distrito indígena y Tierra Comunitaria de Origen (TCO), es uno de los 5 distritos que componen el municipio de Camiri. Kaami tiene experiencia similar a los Machaca, comunidades rebeldes que siempre buscaron ser autónomas y con anterioridad a la dación de la Ley de Participación Popular. El resultado es que no han quedado subsumidos al municipio, sino han forjado una alcaldía basada en instituciones comunales guaraní (Delgado 2006).

- a) En 1995, se propone la Ley INTI, como sustituto de la Ley de Reforma Agraria de 1953. Es la primera oferta del gobierno, de Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas, que se lleva a ciertos niveles de consulta de la CSUTCB, los colonizadores y la CIDOB. Con mayor conocimiento de causa, la CSUTCB y la CIDOB también proponen al gobierno una propuesta alternativa denominada Ley INKA.
- b) Después de largas discusiones, entre el gobierno (con su ley INTI) y la CSUTCB, los colonizadores y la CIDOB (con su ley INKA), llegan a un acuerdo, para su respectiva promulgación por el poder legislativo. Este acuerdo es conocido como la Ley INRA consensuada.
- c) La ley INRA, después de ser consensuada (entre el gobierno y las organizaciones indígenas y campesinas), comenzó a ser manipulada por los primeros, lo que prácticamente provocó el conflicto. Esta actitud del gobierno ocasiona la desconfianza de las organizaciones indígenas y campesinas. ¿Cómo creer en el gobierno, si comienza a cambiar los artículos de la ley (consensuada), sin consultar a los representantes de los indígenas y campesinos del país?
- d) Poco a poco, la desconfianza indígena y campesina alcanza a las bases, lo que obliga a los diferentes niveles de organización de la CSUTCB y la CIDOB a exigir una forma de respuesta y en los sectores aymaras y quechuas es percibido como una provocación del gobierno de Sánchez de Lozada. El Congreso de la CSUTCB, realizado en 1996, emite una de las primeras resoluciones en contra de esta actitud del gobierno.
- e) Las movilizaciones indígenas y campesinas obligaron al gobierno a dialogar, éste lo hizo por separado (por un lado y preferentemente con los de la CIDOB y por la otra, con los de la CSUTCB). Con estos últimos optaron por un «diálogo de sordos», donde ellos tenían la razón y los otros no. Está claro que el gobierno aprovechó muy bien el distanciamiento dirigencial de las organizaciones de las tierras altas y bajas.

El gobierno logró su propósito de salirse con su capricho, cosa que se dio el 18 de octubre de 1996, cuando el poder legislativo aprobó la Ley N° 1751 del Servicio Nacional de Reforma Agraria, con ligeras modificaciones al poder de la superintendencia agraria; mostrando una vez más que la democracia, para los pueblos indígenas y campesinos, pasa por la imposición y no por el diálogo y menos la concertación.

Finalmente, se evidencia que la gran movilización indígena y campesina fue derrotada, sin alcanzar claridad en sus principales objetivos. Aunque en el transcurso de la lucha aparecerán las ideas de modificar el poder de la superintendencia agraria y el reconocimiento al territorio (Ticona 1996).

Sin embargo, no fue un fracaso en la concientización del inicio de una nueva etapa de lucha, como el territorio y los derechos políticos de los pueblos indígenas y campesinos del país. No es casual que los primeros días de noviembre de 2006, la CIDOB haya iniciado en Santa Cruz la quinta marcha de los pueblos indígenas hacia la ciudad de La Paz, en busca de modificaciones de la ley INRA de 1996 por el poder legislativo.

El CONAMAQ y la CSUTCB se sumaron a la caminata de los pueblos indígenas de la Amazonía, el Oriente y el Chaco. Finalmente, esta marcha posibilitó la promulgación de la Nueva Ley de Tierras (Ley 3545 del 28 de noviembre) por el Presidente Evo Morales. Ahí se establece la dotación de tierras a comunidades indígenas y campesinas y la reversión de tierras improductivas y expropiación por parte del Estado a favor de los indígenas y campesinos.

En la parte más operativa, después de la expectativa de acceder a la nueva forma de propiedad colectiva denominada Tierras Comunitarias de Origen (TCO) de la Ley INRA de 1996 (ahora modificada y denominada Reconducción de la Reforma Agraria), las comunidades y los ayllus fueron bajando su entusiasmo, sobre todo por el costo, la infinidad de requisitos exigidos y la penosa tramitación. Esto es lo que ha hecho que muchas regiones andinas, como la provincia Pacajes de La Paz, hayan renunciado a seguir con el curso regular de la gestión.

Sin embargo, no se descarta que en otro momento se reinicien los trámites para ser cantón o TCO. Creemos que los cambios que se avecinan con la futura nueva Constitución política del Estado, sobre todo la regionalización, la creación de

nuevos departamentos e incluso de las autonomías departamentales, generarán nuevas fiebres por el reconocimiento de formas organizativas locales.

6. La territorialidad de ayllu/comunidad buscando subordinar al Estado

Algún investigador hace algunos años sintetizaba con la frase de “larga pulseta histórica” las relaciones entre el Estado y el ayllu o la comunidad andina. A lo largo de muchas etapas de la historia boliviana, el Estado intentó no solo subordinar a la comunidad, sino destruirla. Pero a pesar de todas estas intenciones, la comunidad o el ayllu permaneció como la estructura socio-política que permitió la re-organización territorial, bajo distintas denominaciones como ayllu, comunidad originaria o simplemente como sindicato campesino, aunque en los niveles más locales se optó por otros nombres como estancias o ranchos (Platt 1982).

Este forcejeo aun no está definido y la idea de autonomía comunal, que surge en la coyuntura de la Asamblea Constituyente, precisamente está basada en la concepción del ayllu prehispánico o la antigua comunidad andina; pero ahora ya no solo frente al Estado, sino como un freno a algunas tendencias antinacionales, que hoy se expresan en algunos comités cívicos regionales del país.

7. La territorialidad municipal buscando subordinar a la *marka* y los ayllus

Las políticas neoliberales emprendidas desde 1985, pero dinamizadas fundamentalmente desde 1994, bajo el nombre de Participación Popular, apuntaron al fortalecimiento del Estado neocolonial. Específicamente, coadyuvados con políticas neoliberales, los municipios se convirtieron en los nuevos espacios territoriales que subordinen a los antiguos territorios comunales.

No obstante, la retórica del neoliberalismo de la Participación Popular fue paradójica, por un lado apoyó la vertiente del pluralismo liberal identitario; pero paralelamente fortalecía el municipio como la centralidad que subsumiera a otras formas de organización. Esto hizo que en muchas regiones indígenas y campesinas se impusieran los criterios estatales territoriales sobre las antiguas formas organizativas territoriales de los ayllus y comunidades andinas.

Sin embargo, en este forcejeo histórico, las políticas pluralistas neoliberales fueron muy bien utilizadas por organizaciones indígenas y campesinas que acogién-

dose y aplicando al Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) intentaron fortalecer sus propias organizaciones y en algunos casos buscando una especie de “retorno” a las antiguas territorialidades andinas, como el *suyu* y la *marka*. Así organizaciones de ayllus y de *markas*, como el CONAMAQ u otras más regionales como el CONSAQ tuvieron un rol activo, una de las demandas fue la del reconocimiento a formas de organización territorial ancestrales andinas por el Estado boliviano.

Esta respuesta es otra estrategia anticolonial que está basado en la “reconstitución” o la “restauración” de los antiguos territorios urus, aymaras y quechuas. Aquí es interesante citar la propuesta de la provincia Pacajes por el Jach’a Suyu Pakajaqi, por la que se pretende rearticular 18 provincias de La Paz, otrora Pakajaqi. Está claro, no es el retorno al ayllu prehispánico, sino una especie de fortalecimiento de aquellas formas de cosmovisión y organización políticas administrativas propias de las civilizaciones andinas, hoy vigentes en muchas comunidades o ayllus andinos.

8. Complejas articulaciones territoriales. *Markas*, ayllus y Estado

Existen pocos trabajos empíricos que nos muestren esta compleja relación y articulación de dos formas de visión de territorialidad, por una parte la organización andina de los *suyus*, las *markas* y los ayllus y su relación con la organización política administrativa y territorialidad del Estado boliviano, bajo nombres como el de cantones e incluso de municipios.

La larga lucha anticolonial de los ayllus y comunidades ha instaurado una especie de estrategia de freno frente a estas políticas, donde el rechazo es una especie de posicionamiento; pero a la vez una negociación sobre los grados de adscripción al Estado. El resultado es que muchos ayllus y comunidades adoptaron nombres muy hispanizados; pero a la vez no han dejado de reivindicarse bajo los criterios de los ayllus y *markas* prehispánicas.

Los actuales movimientos de ayllus y comunidades originarias han asentado su discurso anticolonial en la idea de la restauración de los grandes territorios andinos, como el Qullasuyu, los *suyus*, las *markas* y los ayllus. En esta nueva dinámica, el *suyu* que en la época prehispánica fue una unidad territorial de grandes proporciones, hoy ha quedado minimizado a territorios equivalentes a provincias o la suma de algunas de ellas.

En otras palabras, existe un afán de retrotraer las prácticas administrativas territoriales del Tawantinsuyu y del Qullasuyu a tiempo del presente y de la Asamblea Constituyente, sabiendo que éstos sufrieron embates por la colonia y el Estado republicano.

9. El ejercicio territorial comunal como otra forma de “autodeterminación” de lo Nacional

Hay un fenómeno muy interesante en esta etapa especial que vive Bolivia y particularmente los pueblos indígenas y campesinos andinos. Cuando la administración del Estado estaba principalmente en manos de los mestizos y criollos (antes de 18 de diciembre de 2005), el enfrentamiento de los ayllus y comunidades casi siempre fue abierto contra el Estado; pero ahora que el presidente es un aymara (Evo Morales) se ha posibilitado una mirada y cambio de estrategias a las anteriores mencionadas. Muchos dirigentes y líderes indígenas dicen ahora: “sabemos que no estamos en el poder, pero estamos en el gobierno y hay que defender a Evo de cualquier peligro”.

Bajo esta reflexión de carácter nacional, existe la propuesta de que la Asamblea Constituyente viabilice la autonomía de los ayllus y comunidades indígenas en todo el país, porque es otra manera de defender desde las territorialidades más locales, cualquier intento “separatista” de algunas organizaciones cívicas. Aquí los ayllus y las comunidades han comenzado a actuar como los núcleos territoriales fundamentales de la constitución de la nueva Nación boliviana.

10. La búsqueda de lo indígena como municipio ¿y sin eliminar las otras territorialidades?

A más de 500 años de colonización española e interna del Estado y la sociedad boliviana sobre los pueblos indígenas y campesinos, el resultado es que no han podido eliminar la perseverancia del ayllu ni de las comunidades andinas. El municipio fue una de las primeras instituciones coloniales introducidas al actual territorio de Bolivia. Y es el modelo municipal que más ha buscado subordinar a otras formas de organización territorial locales como son los ayllus y las comunidades.

A pesar de la millonaria inversión del fortalecimiento municipal con la Participación Popular, por ejemplo, bajo la consigna de “municipio productivo”, ésta no

pudo imponerse sobre las territorialidades de los ayllus y comunidades. Se podría decir, que el resultado de todo esta pulseta es una especie de empate. Incluso en algunos casos, varios ayllus y comunidades han reconfigurado el municipio, bajo el concepto de “municipios indígenas”, aunque no existe esa figura legal en el país. Solo cuando tienes dominio sobre algo o cuando te pertenece lo defiendes, y eso es lo que ha comenzado a ocurrir con las nuevas estrategias de los ayllus y comunidades en torno al municipio.

Considero que el municipio y el ayllu o la comunidad podrían ser los nuevos espacios de articulación, tal vez bajo el nombre de “municipio indígena” y podrían convertirse en un espacio de convivencia intercultural, territorial y político administrativo, entre el modelo occidental de Estado boliviano y el modelo de los ayllus y comunidades andinas.

III. Tierra-territorio en la agenda de la Asamblea Constituyente

Nuestra intención es acercarnos a algunos planteamientos, que estarán presente en el escenario de discusión inmediato: la Asamblea Constituyente. Recurrimos a la “Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente. Borrador final para consulta”, difundida los últimos días de julio de 2006 por las diferentes representaciones nacionales del movimiento indígena y campesina del país y la “Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas”, resultado de la Asamblea Nacional de Organizaciones indígenas, originarias, campesinas y colonizadores de Bolivia y, presentada en la Asamblea Constituyente, en agosto de 2006 en la ciudad de Sucre.

Es posible, que puedan presentarse propuestas de otras organizaciones originarias y campesinas no representadas en las organizaciones andinas citadas; pero consideramos que los documentos que estudiamos son los que van a tener mayor repercusión, porque recogen las proposiciones de 10 importantes organizaciones indígenas y campesinas nacionales³ de la región andina, Amazonía, Chaco y Oriente del país.

3 Las 10 organizaciones son: Confederación sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), sector Isaac Avalos, Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FNCBBS), Con-

A continuación destacamos algunos temas que creemos serán de fuerte debate en la futura comisión de tierra-territorio de la Asamblea Constituyente.

1. De la Autonomía

El documento indicado plantea que la finalidad de las autonomías, en general, apunta a romper la colonialidad del actual Estado y su estructura de poder, y tiende a la construcción de un nuevo modelo de Estado desde “abajo”, es decir, desde las bases.

2. Reordenamiento Territorial y Autonomías

Se propone un reordenamiento territorial y el reconocimiento de las autonomías indígenas, originarias y campesinas, que permitan la construcción de la unidad pluri-nacional. Apuesta a que la constitución de las autonomías indígenas originarias y campesinas tienen que estar basadas en la reparación de la deuda histórica colonial. Lo pluri-nacional se expresa en el reconocimiento a la existencia de naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos.

3. Una nueva división político-administrativa

Los movimientos indígenas y campesinas proponen reordenar territorialmente el país sobre la base de la constitución de autonomías territoriales indígenas, originarias y campesinas. Además, de la constitución de las autonomías interculturales urbanas.

A partir de estas autonomías se constituirá “el sujeto autonómico” del nivel intermedio, de acuerdo a los siguientes criterios:

- Reconstitución de las naciones originarias y pueblos indígenas en base a sus territorios ancestrales.
- Constitución de Eco-regiones con base cultural indígena originaria y campesina.
- Territorios habitados por comunidades indígenas originarias y campesinas.

federación de Pueblos Etnicos de Santa Cruz (CPESC), Confederación de Pueblos Étnicos del Beni (CPEMB), Movimientos Sin Tierra (MST) y Asamblea de Pueblo Guaraní (APG).

- Intercambio de redes organizativas existentes entre organizaciones indígenas originarias y campesinas.

En resumen, se plantean, tres niveles de organización político administrativa del nuevo Estado:

- Local: autonomías territoriales indígenas originarias y campesinas y, autonomías interculturales urbanas.
- Intermedio: Regiones.
- Plurinacional: Estado unitario pluri-nacional.

4. Autonomías indígenas y su finalidad

La autonomía está conceptualizada, como “el principio de libertad” de los pueblos y naciones que se descolonizan y se autodeterminan, basadas en criterios de unidad y articulación social, económica y política al interior de los mismos pueblos y naciones y con el conjunto de la sociedad. Se enmarca en la búsqueda incesante de la construcción de la vida plena (*qamiri* en aymara), bajo formas propias de representación, administración y propiedad de los territorios indígenas y campesinas. Básicamente se busca garantizar la unidad pluricultural del país, el desarrollo de los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinos, entre todos y, al interior de cada uno de ellos.

5. Principios y valores de las autonomías territoriales indígenas

Se apunta a la identidad cultural, solidaridad, democracia participativa, justicia social, gestión comunitaria, unidad, libertad, respeto y consideración mutua, reciprocidad, generosidad, transparencia, pluralismo jurídico y equidad.

6. Elementos que caracterizan la autonomía territorial indígena

Territorio:

- Población culturalmente diferenciada: idioma, cultura e historia.
- Normas propias de acuerdo con la cultura, usos y costumbres.

- Administración y autoridades propias con poder de decisión.
- Control y gestión comunitaria sobre el territorio, la tierra y recursos naturales.
- Patrimonio y presupuesto propio.

7. Criterios para organizar territorialmente las autonomías indígenas

Las autonomías indígenas originarias y campesinas se estructurarían en base a los territorios habitados, ancestrales o por ecosistemas, con base cultural en los pueblos indígenas originarios y campesinos, sin importar que sean Tierras Comunitarias de Origen (TCO) o no.

8. Alcance y características de las autonomías indígenas originarias

Todas las autonomías territoriales indígenas originarias y campesinas tendrían como elementos esenciales:

- Territorio.
- Población indígena originaria o campesina.
- Gobierno indígena originario o campesino basado en sus usos y costumbres.
- Normas basadas en usos, costumbres y saberes propios.
- Administración de justicia basada en usos y costumbres.
- Patrimonio y recursos propios con control y transparencia en su manejo.

9. Régimen de Tierra

El régimen agrario de los últimos 50 años (Reforma Agraria de 1953, CPE de 1994, Ley INRA de 1996) privilegió la propiedad individual y la mercantilización

de la tierra, lo que condujo a una extrema desigualdad en su distribución y a la injusticia social. Se propone que la nueva CPE encamine a la reversión de toda esta situación.

Se propone como principio básico, el “dominio compartido” sobre la tierra, entre el pueblo y el nuevo Estado boliviano. La tierra y el territorio serían dominio de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, en el marco de la soberanía del Estado Plurinacional, que tendrían la responsabilidad de compartir en la preservación y conservación del medio ambiente.

Sería la misión del nuevo Estado Pluri-nacional y de las autonomías territoriales indígenas originarias y campesinas promover la distribución equitativa de tierras, previendo los derechos, necesidades actuales y futuras de los pueblos indígenas originarios y campesinos y el bienestar de toda la población.

El Estado Plurinacional garantizaría, protegería y fomentaría de manera preferente las diferentes formas de dominio y propiedad colectivo-comunitaria de la tierra. Las tierras, en los territorios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, serían de dominio colectivo-comunitario; serían inembargables, intransferibles, imprescriptibles, inalienables, irreversibles, indivisibles y exentas del pago de impuestos.

En los territorios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, la tierra sería administrada según las normas, usos y costumbres de los pueblos y naciones que los habitan, con el apoyo del Estado plurinacional.

El Estado Plurinacional dotaría las tierras fiscales de forma exclusiva en favor de las comunidades campesinas y originarias indígenas sin tierra o con tierra insuficiente. Las tierras dotadas se sujetarían a los preceptos y normas del dominio colectivo-comunitario.

Las dotaciones se efectuarían de manera consensuada con las comunidades indígenas originarias del lugar y bajo planificación integral que garantice el bienestar de la comunidad a través del aprovechamiento sustentable de la tierra y de los recursos naturales renovables y no renovables.

El Estado Plurinacional reconocería la propiedad particular siempre que el propietario trabaje personalmente su tierra y cumpla la función económica social y

ambiental. El límite máximo permitido para la propiedad individual sería fijado en la nueva Constitución Política del Estado y las extensiones que excedan esos límites, así como la acumulación de tierras en manos de personas particulares y jurídicas, se consideraría latifundio y serían revertidas al nuevo Estado Plurinacional.

El Estado Plurinacional prohibiría el latifundio y la acumulación de la tierra. Se fomentaría la equidad de género para la distribución de la tierra. El Estado Plurinacional y las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos garantizarían la tierra y el territorio para las generaciones futuras de los mismos.

Las tierras que no cumplan la función económica social y ambiental serían revertidas para dotarlas a los pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas. El nuevo Estado prohibiría la venta de tierra a los extranjeros y a las empresas nacionales con capital extranjero. Además, revertiría las tierras que están en manos de extranjeros y que atentan contra el medioambiente.

Se prohibirían los asentamientos de extranjeros en el territorio boliviano. El uso de la tierra con fines de conservación y de creación de áreas protegidas privadas no justificaría el cumplimiento de la función económica, social y ambiental y por lo tanto, tendrían que ser revertidas.

10. Recursos Naturales, Biodiversidad y Medio Ambiente

Los planes de vida integrales y equilibrados (desarrollo sostenible) incluirían el conjunto de políticas destinadas a la conservación de los recursos naturales renovables y no renovables, determinando su utilización racional, de manera que permita satisfacer las necesidades de la población actual, sin poner en riesgo a las generaciones futuras.

Toda extracción de los recursos naturales renovables y no renovables, al interior del territorio plurinacional, estaría sujeta a procesos de consulta previa y obligatoria a las organizaciones sociales del lugar, garantizando procesos de prevención y control socio-ambiental y promoviendo la conservación de los ecosistemas.

El dominio originario de los recursos estratégicos sería de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos. La propiedad de los recursos estratégicos es compartida entre las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y el nuevo Estado Unitario Plurinacional.

Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos participarían en la toma de decisiones sobre todo el proceso de exploración, explotación, industrialización y comercialización de los recursos estratégicos; esto implicaría el derecho a la consulta vinculante a los pueblos y naciones que habitan en los territorios donde se encuentran estos recursos.

Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos coadministrarían, cogerían los recursos estratégicos con el nuevo Estado unitario pluri-nacional. Así mismo, tendrían participación equitativa en los beneficios provenientes del aprovechamiento de los recursos que existen en sus territorios y tendrían derecho a la prevención, mitigación, compensación, reparación e indemnización por los daños socios ambientales y culturales ocasionados por la exploración y explotación de los recursos estratégicos.

Los beneficios provenientes del aprovechamiento de los recursos estratégicos que existen en los territorios indígenas originarios se sujetarían al principio de redistribución equitativa con justicia social para todo el país. En los territorios indígenas los recursos naturales renovables serían de dominio y propiedad de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, siendo la decisión, el uso y aprovechamiento de los mismos exclusivos de éstos.

Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, en sus territorios, tendrían el dominio y la propiedad de la naturaleza, los ecosistemas, la biodiversidad, el recurso genético, así como los saberes y conocimientos de los pueblos. Sería deber del Estado protegerlos y fomentarlos.

El agua, por ser un bien social, de derecho humano y de salud, no debería ser concesionada, privatizada, ni exportada. El nuevo Estado, antes de desarrollar cualquier actividad de uso y aprovechamiento de este recurso, debería consultar y consensuar con las comunidades indígenas originarias, campesinas y organizaciones sociales del lugar.

En consenso con las comunidades indígenas originarias y campesinas del lugar, las áreas protegidas y de conservación deberían ser identificadas y declaradas por el Estado Plurinacional como reserva de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos. Así mismo, deberían ser administradas, controladas y manejadas por las comunidades indígenas originarias campesinas en coordinación con el Estado.

Los recursos estratégicos no deberían ser privatizados ni concesionados bajo ningún título. El Estado debería consultar y consensuar con las poblaciones del lugar y con las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos antes de establecer cualquier contrato de servicios para las operaciones hidrocarburíferas, mineras y de bioprospección.

El nuevo Estado Plurinacional haría un registro, resguardo y regulación de la propiedad intelectual colectiva sobre los recursos naturales, genéticos y culturales de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos.

El Estado Plurinacional prohibiría y evitaría el ingreso de semillas transgénicas. Además evitaría, controlaría y sancionaría la depredación o saqueo de la biodiversidad.

El Estado Plurinacional promovería la consulta, la participación y la corresponsabilidad en la conservación del medioambiente.

11. Algunos temas de posible debate nacional

El nuevo Estado Plurinacional ¿debe normar, regular y controlar las transacciones y arrendamientos de tierras en manos particulares? Es decir, ¿se debe regular y controlar el mercado de tierras?

¿El Estado debe conservar tierras fiscales para las generaciones futuras? El Estado Plurinacional, ¿debe organizar una auditoría para los grandes propietarios de tierras a fin de verificar su legalidad y la forma como han sido adquiridas?

¿Se debe revertir las tierras cuando en éstas se realicen actividades ilegales como son: explotación de personas, uso de tierras para narcotráfico, etc.?

Existe la propuesta de que la biodiversidad y el saber originario deben ser protegidos por patentes; otros en cambio creen que las patentes son el primer paso hacia la mercantilización y la pérdida del patrimonio, sugiriendo que los recursos de la biodiversidad y los conocimientos indígenas sean respaldados por registros. Si se opta por hacer un registro, ¿cómo evitar que se patenten los recursos y conocimientos fuera del país?

¿Cuáles son las otras formulaciones que podrían ir a la Asamblea Constituyente?

Otro de los temas cruciales que se van a discutir en la AC son los referidos al reordenamiento territorial de las regiones amazónicas, orientales y chaqueñas; aunque dentro de esto se podrá incluir algunas regiones andinas, como los valles, por tener herencias hacendatarias que no sido liquidadas hasta ahora y que subsisten bajo la denominación de propiedad mediana.

12. La internacionalización de la temática indígena boliviana

Un tema que se discute al interior de los movimientos indígenas y los movimientos sociales es la cristalización del borrador de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, que supera al conocido Convenio No. 169 de la OIT.

En esta línea, con la participación de 19 países del continente americano o Abya Yala y la asistencia de cerca de 600 visitantes indígenas de países como Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Argentina, Chile, Guatemala, Honduras, Nicaragua, México, Panamá, Estados Unidos, Canadá y Paraguay; además, de delegaciones solidarias con los movimientos sociales como Vía Campesina de Francia; se realizó el evento internacional denominado *El Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. De la Resistencia al poder*, realizada del 8 al 12 de octubre de 2006 en la ciudad de La Paz.

El evento fue auspiciado por organizaciones indígenas y campesinas matrices de Bolivia, como la CSUCTB. El programa se realizó en las instalaciones del Colegio Militar, donde a lo largo de tres días se discutieron en 11 mesas, temáticas como: Soberanía y gobierno; Análisis de los derechos internacionales indígenas; Identidad y convivencia; Cultura, educación y lengua; Organización y perspectiva económica; Deudas históricas, sociales y ecológicas; Juventud en el proceso de cambio; La complementación hombre mujer en el proceso de cambio; Alianzas estratégicas; Comunicación indígenas e Espiritualidad.

Este evento ratifica el profundo entusiasmo y solidaridad de los pueblos del continente americano o Abya Yala con los pueblos indígenas y campesinos de Bolivia, ahora a la cabeza de Evo Morales y el MAS. No es exagerado decir que Bolivia se ha vuelto un gran referente de procesos de descolonización, a la que quieren apoyar los pueblos indígenas y campesinos de América o Abya Yala. Por otro lado, este evento nos permitió divisar las nuevas preocupaciones temáticas de los pueblos originarios del continente.

El corolario de este evento fue la masiva concentración de alrededor de 50.000 personas el 12 de octubre en la Plaza San Francisco de La Paz, entre indígenas, campesinos y sectores sociales comprometidos con el cambio de Bolivia. En esta oportunidad, un par de representantes de indígenas asistentes al evento internacional leyeron la *Declaración de La Paz*, se resaltó la idea de que los pueblos indígenas de Abya Yala proponen al continente y a la humanidad construir la “cultura de la vida” soberana y que ésta descansa sobre la identidad y la cosmovisión de los pueblos originarios del continente. Además de brindar el apoyo incondicional al Presidente Morales ante cualquier resurgimiento de la línea conservadora. Este evento internacional fue clausurado con el discurso de Evo Morales, que explicó a la gran concurrencia los logros de su gobierno (ejemplo, la nacionalización de los hidrocarburos), los problemas a los que se enfrenta (rumores de golpe de Estado) y las perspectivas reales del futuro, a partir de la Asamblea constituyente originaria en marcha.

Esteban Ticona Alejo

Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios CEBEM

Conclusiones

- Un primer elemento fundamental es que el actual movimiento indígena y campesino andino tiene una larga experiencia de lucha anticolonial, principalmente en torno a la reivindicación territorial.
- El actual movimiento indígena y campesino se encuentra en una etapa de gran movilización y está dispuesto a emprender las estrategias más adecuadas para cristalizar cambios profundos en la política de tierra territorio, a partir de la Asamblea Constituyente.
- Las grandes demandas para la Asamblea Constituyente son la construcción de un Estado unitario plurinacional, que genere un reordenamiento territorial nacional, que visibilice las regiones y que reconozca las autonomías indígenas y campesinas (como autodeterminación), incluidas las urbanas
- En el marco de la soberanía del Estado Plurinacional, se propone el “dominio compartido” sobre la tierra, entre el pueblo indígena y campesinos y el nuevo Estado boliviano.

Bibliografía

- Albó, Xavie
1994 “La Pachamama no se vende como cualquier camisa”. En *Cuarto Intermedio* 32: pp.3-23. Cochabamba.
- Astvaldsson, Astvaldur
2000 *Las voces de los Wak'a. Jesús de Machaqa: la marka rebelde. Vol. 4.* La Paz: Cipca.
- Condori, Leandro y Esteban Ticona
1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa.* La Paz: Hisbol-Thoa.
- Condarco Morales, Ramiro
1982 *Zarate el “Temible” Willka.* La Paz: Imprenta renovación.
- CSUTCB
1983 *Tesis política y estatutos.* CSUTCB. La Paz.
- Choque Canqui, Roberto
2003 *Cinco siglos de historia. Jesús de Machaqa: la marka rebelde. Vol. 1.* La Paz: Cipca-Plural.

Choque, Roberto y Esteban Ticona

1996 *Sublevación y masacre de 1921. Jesús de Machaca: la marka rebelde. Vol. 2.* La Paz: Cipca-Cedoin.

Choque, María Eugenia y Carlos Mamani

s/f “Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia”. En *Los Andes desde los Andes*, Esteban Ticona, compilador. La Paz: Yachaywasi.

Delgadillo, Walter

2006 *Sistematización de la experiencia de descentralización del distrito indígena de Kaami.* Cochabamba.

FACOPI y THOA.

1993 *Estatuto orgánico de la Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi.* La Paz: Aruwiyiri.

Guevara, Walter

1955 *Plan inmediato de política del Gobierno de la Revolución Nacional.* La Paz: Ministerios de Relaciones Exteriores y Cultura.

Hurtado, Javier

1986 *El Katarismo.* La Paz: Hisbol.

Malengreau, Jacques

1992 *Espacios institucionales en los Andes.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Libre de Bruselas.

La Prensa

2006 Nueva Ley de Tierras. Revolución agraria. Modificación de la Ley 1715. Reconducción de la Reforma agraria. La Paz: noviembre.

Mamani C., Carlos

1991 *Taraq 1886-1935: Masacre, guerra y «Renovación» en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispí.* La Paz: Aruwiyiri.

Miranda, Jorge

- 2004 “El desarrollo social y económico de los municipios frente a la problemática territorial y limítrofe en Bolivia”. En *Municipalización: diagnósticos de una década. 30 investigaciones sobre Participación Popular y Descentralización*. Tomo I. La Paz: Plural-ISAID-ILDIS. Pág. 403-436.

Nina Quispe, Eduardo

- 1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925.* s.p.i. La Paz.

Platt, Tristán

- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Plata, Wilfredo, Gonzalo Colque y Nestor Calle

- 2003 *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización.* La Paz: Pieb.

Reinaga, Fausto

- 1970 (2001) *La Revolución india.* La Paz: Pib.

Rivera, Silvia

- 1989 *¿Ciudadanía y soberanía? Cuatro ensayos sobre el colonialismo interno en Bolivia.* La Paz. (Ms).

Rivera, Silvia

- 1984/2003 Prefacio a *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980.* Yachaywasi-Aruwiyiri: La Paz.

THOA

- 1984 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república.* La Paz: THOA-UMSA.

Ticona Alejo, Esteban

1992 *Los tres Machaqa: proceso de resistencia y consolidación de una región aymara*. La Paz. (Ms.).

Ticona Alejo, Esteban y Xavier Albó

1997 *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaqa: la marka rebelde. Vol.3*. La Paz: Cipca-Cedoin.

Ticona Alejo, Esteban

1996 *CSUTCB: Trayectoria y desafíos*. La Paz: CEDOIN.

Ticona Alejo, Esteban

2000 *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana. 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera-Agruco.

Ticona Alejo, Esteban

2002 *Memoria, política y antropología en Los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: Agruco-Plural-Carreras de antropología-arqueología.

Ticona Alejo, Esteban

2003 “El Thakhi entre los aymara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”. En *Los Andes desde los Andes*. Aymaranakana, qhichwanaka yatxatawipa, lup’iwipa. La Paz: Yachaywasi.

LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL ECUADOR: HISTORIA BALANCE Y PERSPECTIVAS

El estudio a exponerse presenta tres momentos analíticos 1) Una brevísima contextualización histórica del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, 2) El debate crítico de los presupuestos teóricos sobre los que se concibe el programa educativo y 3) El esbozo de preguntas concluyentes arrojadas por la investigación que establecen líneas teórico políticas para concebir transformaciones en el Programa. La totalidad de este análisis debe ser situada en relación al contexto social en el que se desarrolla el proyecto, al momento social y político que vive el movimiento indígena y a los objetivos y perspectivas planteadas por los gestores del subsistema de Educación. Es importante señalar que el presente informe es resultado de la investigación teórica bibliográfica y del análisis del trabajo de campo realizado en la Provincia de Cotopaxi.

Parte Primera: Una Historia de Negación

Ubicar históricamente el nacimiento del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe exige asumir un marco teórico referencial, esta investigación hace suyas las tesis propuestas por Enrique Dussel en su libro *El Encubrimiento del Otro, Hacia el mito del origen de la Modernidad*¹, como *locus* de enunciación. Esto implica que

1 Dussel, Enrique, *El Encubrimiento del Otro. Hacia el mito del origen de la Modernidad*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1994.

aceptamos que la historia del Ecuador, en la cual se inscribe la historia del Proyecto de EIB, está marcada por la lógica de la Conquista y la Colonización que en tanto sistemas de dominación niegan el Mundo de Vida del Otro conquistado. Partiendo de esta premisa, entendemos que las sociedades andino-modernas nacen y se desarrollan sobre la liquidación del mundo prehispánico y que su lugar periférico en la nueva totalidad civilizatoria las hace estructuralmente dependientes del centro europeo y las condena a asumir el lado negativo y censurado de la historia occidental moderna. La identificación con lo negativo obliga a los pueblos conquistados a renunciar a su cultura, al interior de un contradictorio y complejo proceso de identificación con los valores del Mundo Occidental, propuestos como valores universales en la pretensión de consolidar la idea de que el mundo se ha cerrado como unidad homogénea.

En atención a este proceso, podemos entender lo Indio como resultado de la aplicación de la lógica colonial y neo-colonial a lo largo de la historia del país; entender que lo Indio es una realidad simbólica y material que se ha construido en relación de dependencia, subordinación y resistencia con el centro hegemónico. Entender por qué los distintos momentos de articulación histórica de nuestra sociedad han afirmado la posición subalterna del Indio; pues como sabemos ni la revolución de la independencia, ni la llamada revolución Alfarista, ni la “revolución” del petróleo modificaron cualitativamente la relación entre el ego-europeo y el Indio que instauró la Conquista y la Colonización; de hecho no fueron más que rearticulaciones de la relación de dominación. De esta manera, el país se ha mantenido profundamente fragmentado: por un lado, el mundo de vida de los herederos de los conquistadores y los colonizadores (oligarquía terrateniente y burguesa) y, por otro lado, la comunidad de vida indígena. Los primeros, enlazados estructuralmente a los centros económicos mundiales y los segundos, articulados al proyecto capitalista desde el lado negativo del mismo. Entre los unos y los otros se abre un espacio de incomunicación que será “salvado” por el apareamiento y crecimiento del mestizaje.

En respuesta a la estructura jerárquica, estamentaria y racista de la sociedad ecuatoriana se han gestado desde la época colonial procesos de lucha y resistencia indígena, que permiten, para los años sesenta, la constitución de organizaciones campesino-indígenas locales, regionales y nacionales de distintos tipos que fueron transformando y diversificando la base del movimiento campesino indígena y haciendo más complejo y amplio el campo de sus demandas y de su organización.

Cabe señalar que la organización del movimiento indígena, desde sus inicios, se debate entre la identidad campesina y la identidad étnica, dualidad estructural que divide la lucha indígena en dos momentos y que cualifica el proyecto educativo:

Un primer momento tiene que ver con el predominio de la reivindicación indígena-campesina por la tierra, estrechamente vinculada a la promulgación de la ley de reforma agraria del año de 1964 y a la lucha de la izquierda revolucionaria urbano-popular, cuyo contenido ideológico es claramente clasista. La profundización y ampliación de la lucha por la tierra y la participación en los programas de desarrollo abiertos por el Estado y algunos organismos internacionales van a demandar de la organización indígena la formación de dirigentes con capacidad de dirección política y técnica, a nivel local, regional y nacional. Esta exigencia impulsó la creación de programas de educación política y técnica para los miembros de las organizaciones campesino-indígenas.

Con la experiencia pionera de educación política que en la década de 1930 organizara la líder campesina-indígena Dolores Cacuango (para quien la alfabetización constituía un instrumento más de la lucha emancipadora), para los años '60 se organizan importantes programas de educación indígena, como los impulsados por la Diócesis de Riobamba bajo la influencia de Monseñor Proaño (principal impulsor de la educación indígena en el país). En esta época se consideraba que la educación política del pueblo indígena era una necesidad impostergable para la lucha social en contra de la explotación. Así, la educación se propone desde lo que podríamos llamar un *locus* de enunciación política, antes que cultural, sobre la base de reconocer las relaciones de poder que atraviesan la construcción de lo Indio como realidad material, social y simbólica. Por estas razones, en la primera época del programa, no era posible concebir la educación en ausencia de la política, de ahí que se la asuma como práctica liberadora.

Un segundo momento en el cual la preocupación sobre lo étnico va a dominar las líneas organizativas. Los procesos de modernización, integración y homogenización cultural desarrollados en la época de los años '70, la crisis de los programas de desarrollo producto de las políticas de ajustes, década de 1980, debilitaron la identidad campesina y abrieron nuevos ámbitos de conflictos y negociaciones en la lucha indígena relacionados con el tema étnico, la consolidación de la comunidad, la

defensa de los recursos locales y la protección de la cultura campesina e indígena. La lucha indígena se reorientó a la defensa de la tierra, esta vez entendida como soporte de la identidad cultural frente a la expansión unilateral de la cultura blanca y, por otra parte, a la lucha en contra de la discriminación racial de tipo colonial ejercida por la población mestiza.

Para mediados de los años '80, las organizaciones indígenas ponen en el debate de la discusión nacional el problema de la cultura e identidad étnica en la perspectiva de su reconocimiento, legitimación y conservación. Reorientación del discurso y la práctica política que da autonomía e independencia a las organizaciones indígenas respecto del movimiento obrero y la izquierda revolucionaria urbana y que extiende su ámbito de demanda y acción al debate de la construcción del Estado Nacional. Algunos analistas definen este viraje como la politización de las reivindicaciones indígenas, en la medida en que el tema étnico y cultural abre un debate político mucho más amplio que el de las demandas agrarias. Los temas de la diferencia y diversidad cultural y étnica del país van a desembocar en la demanda del Estado Plurinacional, propuesta de un nuevo proyecto político y social que cuestiona los fundamentos de la constitución del proyecto nacional ecuatoriano.

Es en este nuevo momento que surge el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, como un subsistema del sistema educativo nacional oficializado el año 1999 por el Congreso Nacional con la reforma de la Ley de Educación que establece la educación intercultural bilingüe.

Parte Segunda: Un debate teórico necesario

2.1 Educación liberadora, Pedagogía del Oprimido

Tomando en cuenta la importancia fundamental que la propuesta política de liberación tenía en la concepción inicial del proyecto de EIB y en su posterior desarrollo, consideramos necesario debatir teóricamente dicha propuesta, en la perspectiva de tener argumentos para analizar la situación actual del programa.

La orientación liberadora de la educación tiene como uno de sus principales soportes teóricos la propuesta pedagógica-educativa desarrollada por Paulo Freire, la misma que es resultado de una clara opción política por los oprimidos, de allí su

inscripción dentro de la lucha política y su distanciamiento de la lógica homogeneizadora y autoritaria de la educación colonizadora instituida por el Estado nacional. Es pertinente señalar que desde las concepciones céntrico-occidentales que definen al Otro como inferior en su conversión a no-yo, la educación es el paso de la animalidad a la humanidad, de la barbarie a la civilización, del no-ser al ser. Si el Indio es el no-yo, la educación es el mecanismo de su humanización, que en rigor es su conversión en Mismo; es decir su integración al orden cultural hegemónico a partir de la aceptación del lugar subalterno que le ha sido designado. Queda claro que la educación es un terreno en disputa, que implica una confrontación de sentido y orientaciones: por un lado está la idea de educación como domesticación y control y por el otro la idea de una educación para la liberación humana integral. En este sentido, el problema no es la educación por la educación sino el sentido político de la misma, en tanto espacio de poder.

Siguiendo a Freire², se puede decir que la educación popular es un programa estratégico de la lucha política de los oprimidos por su liberación; no se trata de trasladar la estructura educativa formal a la educación política popular, sino de construir otro tipo de educación; esto es, un proceso relacional que resista y confronte las relaciones de dominación cosificadas en las estructuras de la educación formal hegemónica y se abra a la construcción de una nueva manera de existir. Se perfila de esta forma un escenario complejo de enfrentamiento entre dos orientaciones educativas radicalmente diferentes; dos tipos de educación entre las que no hay posibilidad de negociación o consenso, pues son mutuamente excluyentes ya que la una conlleva la aniquilación de la otra.

En la perspectiva de una mejor comprensión acerca de la educación, como escenario de disputa, realizaremos un breve esbozo de dicha complejidad a partir de la comparación entre las concepciones que organizan las dos propuestas educativas confrontadas.

1. *“El proceso educativo implica una determinada relación y concepción sobre el saber y el conocimiento”*³.

Entendiendo la complejidad de todo universo cognitivo, y sin intención de hacer reducciones empobrecedoras pero sí establecer los puntos de confrontación entre las dos orientaciones educativas en disputa, podemos decir que el conocimiento

2 Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México, XXI, 54^o Edición, 2002, p. 72.

3 Paredes, Edison, “La Educación Autoritaria y La Educación Liberadora” en *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire, p. 3.

en el occidente capitalista, y más aún en la época de universalización del mercado, se ha convertido en una mercancía articulada al desarrollo de la razón instrumental y al paradigma del progreso. Una lógica cognitiva que funciona en atención a garantizar el control y dominio del hombre enajenado sobre la naturaleza y sobre los otros hombres. Por el contrario, la concepción sobre el saber y el conocimiento de la educación liberadora implica la puesta en marcha de la razón histórica y no instrumental. Por lo tanto, el conocimiento no es algo que deba adquirirse, sino es un proceso social de construcción y reconstrucción de mundo, cuyo horizonte político y cognitivo es la transformación de la realidad dada en diálogo permanente con la naturaleza como el espacio que hospeda al hombre. Lo que está en juego en esta diferencia de concepciones es la posibilidad de romper la relación instrumental y utilitaria del conocimiento, por medio de la acción liberadora del saber; liberación que significa la emancipación del hombre y de la naturaleza respecto de la lógica inhumana y antinatural del capitalismo.

2.- *“El proceso educativo implica una determinada relación con el mundo y una concepción sobre el mundo (social, subjetivo, natural, material, intelectual, cultural, histórico)”²⁴.*

El proceso educativo formal autoritario implica un tipo de relación pragmático instrumental con el mundo y una concepción del mismo como espacio estático jerárquicamente estructurado entre hombres y culturas “superiores” e “inferiores”. Esta concepción conlleva necesariamente una mirada del hombre como ente pasivo, objetocosa, dispuesto para recibir la información y ser “liberado de su natural ignorancia”. En el caso de la educación liberadora, el mundo es concebido como proceso de construcción humana permanente y en este sentido la relación con él es de diálogo; en tanto que los hombres que lo constituyen son sujetos de construcción y no objetos a ser producidos por estructuras ajenas a sus propios procesos. Esta concepción y relación con el mundo hace de la educación un proceso liberador en continua transformación de sus propias estructuras, en atención a la riqueza, diversidad y complejidad de las relaciones humanas.

3.- *“El proceso educativo implica una determinada relación entre seres humanos y una concepción sobre el ser humano”²⁵.*

El hombre concebido como recipiente vacío dispuesto para ser llenado por la acción del sujeto de conocimiento implica un tipo de relación intersubjetiva fija, vertical, jerárquica y autoritaria donde el educador poseedor del conocimiento lo

4 *Idem.* p. 3.

5 *Idem.* p. 3.

transfiere al educando carente del mismo; relación educativa que garantiza la reproducción de estructuras y prácticas de dominación. La educación liberadora rompe esta verticalidad al establecer un conocimiento no *para* sino *entre* los sujetos implicados en la construcción de mundo. En otras palabras, es una relación intersubjetiva de encuentro, de diálogo, de comunión que no admite jerarquías ni diferenciaciones que conlleven dominación y autoritarismo de ningún tipo.

- 4.- *“La relación entre el conocimiento y el mundo está mediada por las personas. No es posible conocer el mundo sino por el ser humano, por las relaciones entre las personas, ningún otro ser tiene esta capacidad. Así mismo no es posible el acto educativo sin las personas”⁶.*

El conocimiento instrumental se autopercebe como autónomo en su apropiación del mundo, para lo cual utiliza a las personas como mecanismos de esa apropiación. La educación se presenta así como la capacitación de los seres humanos en los conocimientos técnico-instrumentales para la reproducción socio-económica del sistema. La educación liberadora, por el contrario, no busca formar hombres para el mercado laboral, sino personas con capacidad crítica e imaginativa. Si bien los conocimientos técnicos son necesarios en el proceso de transformación del mundo y la naturaleza, éstos deben ser implementados con atención a un horizonte cognitivo humanista y ecológico que vaya hacia la construcción de un mundo humano en armonía con la naturaleza.

- 5.- *La relación entre el conocimiento y el ser humano está mediada por el mundo en el que viven. El acto educativo solo es posible dentro del mundo.*

La forma del conocimiento en occidente tiende a extrañarse del mundo, en la medida en que se lo concibe como develamiento de una verdad dada y no como construcción de realidad o de mundo. Así el acto de educación aparece como una transferencia de instrumentos que permiten el acceso a dicha verdad, de ahí el carácter enajenado de la enseñanza en la primacía de lo instrumental. En la educación liberadora, el conocimiento es la manera por la cual el hombre construye y reconstruye permanentemente el mundo, su mundo; la educación es un proceso relacional imbricado en el mundo, pues éste es su resultado y al mismo tiempo su contexto.

6 *Idem.* p.3.

6.- *“Toda educación es un acto político, todo proceso educativo se desarrolla en un campo político, en un contexto histórico determinado”⁷.*

La educación formal invisibiliza su carácter netamente político, se presenta como una estructura neutra libre de relaciones de poder. Este encubrimiento la convierte en un poderoso mecanismo de dominación en la medida en que “disuelve” las contradicciones existentes en una sociedad de clases. La educación liberadora, por el contrario, se asume como acto político es decir como el espacio abierto por los hombres para tratar los asuntos de los hombres en la perspectiva de construir su mundo. Se reconoce así la diversidad de intereses en juego, la diversidad de anhelos, de ilusiones; sobre todo, se reconoce la situación de opresión en la que viven los hombres y de ahí la posibilidad de la acción transformadora de la realidad que empieza en la educación liberadora.

Después de este breve recorrido comparativo entre la educación formal y la educación liberadora, se evidencia que la cuestión de la educación no pasa por acceder a la institución educativa formal, sino por construir otro tipo de educación, y ese es justamente el desafío de la propuesta educativa en el marco de la lucha política. No se trata de cambiar el contenido de la educación usando la misma estructura educativa, pues esta expresa las relaciones de dominación cosificadas. La educación liberadora implica necesariamente la instauración de nuevas relaciones humanas que funden otra institución: una educación que ubique a las personas en un nivel de conciencia distinta, de conciencia crítica que busque la realización de lo humano y no del sistema, a partir de conocer la realidad histórica de su existencia individual y colectiva.

La educación liberadora, que implica una nueva concepción del mundo y nueva relación con él, no puede desarrollarse al interior de la institución educativa formal, pues ésta expresa una relación con el mundo de carácter autoritario jerárquico, dominante e instrumental. La educación liberadora exige la instauración de nuevas relaciones humanas que liquiden las relaciones sistémicas de dominación. Ahora bien, el establecimiento de estas nuevas relaciones humanas surge del reconocimiento de las relaciones de dominación que nos han deshumanizado, es decir de “la identificación del lugar histórico social de mi existencia al interior de la estructura dominante”. Solo allí aparece el mundo, no como una totalidad homogénea y armónica donde

7 *Idem.* p. 3.

los hombres pasivamente acceden al conocimiento, sino como una totalidad contradictoria donde los intereses son antagónicos y la educación es un terreno de confrontación y de liberación. El conocimiento de la sociedad como sociedad de clases es parte del proceso liberador de la educación popular, en la medida en que el oprimido recupera y construye sus intereses por fuera de los intereses de las clases dominantes. El primer interés es la destrucción de la sociedad que lo oprime, el mismo que es opuesto al interés de las clases dominantes de mantener la sociedad de clases. El interés del Indio es la destrucción del sistema colonial y neocolonial que lo convirtió en Indio, el mismo que surge del reconocimiento de que lo Indio no es una condición natural ni étnica, sino básicamente una condición social y política.

2.2 Interculturalidad: Diálogo o Confrontación, un debate abierto

En el contexto socio-cultural del Ecuador, tomando en cuenta que es un país plurinacional, pluricultural, pluriétnico, plurilingüístico, la interculturalidad ha sido pensada básicamente como una estrategia de conservación y fortalecimiento de la identidad y de la lengua de las culturas subalternas al interior del proyecto del estado nacional. Sin embargo, la interculturalidad supone necesariamente una interrelación entre dos o más culturas que va mucho más allá de una estrategia de conservación. El *inter* de la interculturalidad, en el caso que nos ocupa, enlaza la identidad cultural hegemónica del individuo y la identidad cultural subalterna del indio como partes constitutivas de la totalidad cultural y resultado de la expansión colonial del capitalismo en la periferia. Este recorte no desconoce la existencia de varias identidades al interior de las dos culturas; sin embargo, consideramos que la problemática de la interculturalidad, en este caso, involucra la relación entre estas dos identidades culturales, que en su articulación asimétrica dan forma a la totalidad cultural.

A partir de esta consideración, surge la siguiente pregunta: entre la identidad cultural subalterna del indio (en la que coexisten varias identidades étnicas) y la identidad cultural hegemónica del individuo ¿es posible una relación cultural de carácter positivo que nos permita pensarla desde la categoría de interculturalidad?

La cultura como proceso de formación de mundo implica necesariamente un proceso de intercambio simbólico permanente, un proceso de relación dialogal que produce cultura y que la hace existir como proceso.

El *inter* (entre) culturas refiere a una relación, el tema es el carácter de esa relación. Puede ser una relación de intercambio de experiencias y de imaginarios, o una relación de intercambio de prácticas y significantes. Puede ser también una relación de transferencia, una relación de dominación, una relación de traducción, una relación de diálogo, pensado como un proceso de convivencia humana basada en el respeto a la relación recíproca de valores y saberes entre varias cultura, o quizá puede ser una relación de confrontación y conflicto.

Si la relación *entre* el centro y la periferia es una relación desigual, asimétrica y jerárquica, ¿es pertinente pensar que el *entre* que enlaza la identidad cultural del indio y la identidad cultural del individuo se define por la equidad, el respeto, la reciprocidad y reconocimiento mutuo? Creo que no, a no ser que el análisis cultural se desprenda de manera radical del proceso económico-social que estructura las sociedades andinas. Como esto no es posible, si buscamos la complejidad enriquecedora del análisis, el reconocimiento de esta realidad nos lleva necesariamente a plantear el carácter contradictorio y negativo de la relación o el *entre* cultural en la sociedades andino-modernas. Para que el *entre* tenga un sentido positivo que afirme la dos partes de la relación en el intercambio cultural debe existir un reconocimiento de la diferencia concreta de las dos culturas, esto es, la aceptación axiomática de la validez del universo simbólico y material de la cultura del Otro con el cual voy a entrar en la relación, lo que definitivamente no se da bajo la lógica colonialista y neocolonialista que ha marcado la historia de las sociedades andino-modernas.

La relación entre el *indio* y el *individuo* es, por decir lo menos, extremadamente difícil y complicada. Se pueden establecer dos tipos de relación (*inter*) cultural del individuo con el Indio.

1.- Si la identidad cultural del individuo se afirma en la identidad cultural del indio como negación, no es posible una relación de carácter positivo, esto es una relación que implique la acción cultural recíproca. Si el individuo es el sujeto de la acción y el indio el objeto de la acción del primero, es imposible una relación intersubjetiva que lleve a un *entre* cultural equilibrado. El Yo (individuo), por fundamento, no acepta ninguna alteridad que cuestione el carácter absoluto de su identidad, lo que busca es un eco que siendo el *no yo* afirme su Yo, por el otro lado el Indio, negado como alteridad, no tiene voz frente al Yo, pues es un objeto, un espejo que devuelve la imagen del Yo en código inverso. Irracionalidad, subdesarrollo, incivilización, precariedad tecnológica, ausencia de ciudadanía, etc. Cuando el indio

es eco negativo de la identidad cultural del Yo individuo la relación, el *entre* se realiza como autocomplacencia narcisista del Yo con su no-yo, en el que se afirma como universal y absoluto en la homologación de la diferencia a la negatividad.

Este *entre* implica una relación, no de intercambio de saberes, experiencias, prácticas, conocimientos, concepciones, etc., sino una relación unilateral, por la cual el Yo impone al Otro su identidad cultural en negación y el Indio la recibe y así se afirma la validez de la totalidad cultural del mundo moderno. El Yo ha impuesto su conocimiento, su razón, sus instituciones, su pensamiento, sus prácticas, sus usos, etc., deficientes pero suyos. Del otro lado nada, solo aceptar una cultura que en la periferia es absolutamente precaria.

Esta relación implica así el abandono del intercambio por ausencia del Otro, pues el Otro muere por efecto de la supuesta autosuficiencia de la identidad cultural del Yo. La no-necesidad del Otro hace que el individuo realice un intercambio consigo mismo, un monólogo que utiliza un ventrilocuo –el Indio vaciado de contenido cultural positivo y asimilado a la totalidad cultural– que simule un diálogo cultural inexistente. La lógica del occidente capitalista establece así la disyuntiva mortal entre el Yo o el Otro, subsiste el Yo pero condenado al silencio y a la soledad cultural en ausencia de la voz y la presencia del Otro, el que también ha sido condenado al silencio y a la soledad.

Esta primera forma de relación se resuelve por medio de la reducción de la alteridad a la negatividad pura, pues como dice Freddy Alvarez: *“La diferencia siempre ha sido una amenaza para el yo –y más para el yo que se define por su superioridad a priori–. (...) De hecho, todo proyecto colonizador ha sido destructor de la diferencia a través de la tendencia homogeneizante”*⁸.

Este *inter* cultural significa para el Indio el abandono de su diferencia por el límite de su sobrevivencia cultural en la aceptación de la cultura del Yo. El Yo acepta la relación cultural con el Indio sobre la base de que éste renuncie a ser lo que *es* o podría *ser* en función de *ser* lo que el Yo necesita que sea. Este tipo de interculturalidad conlleva la destrucción de la diferencia y promueve un proceso de homogenización en atención a los parámetros culturales occidentales, al interior de una lógica diseñada como paso de la barbarie a la civilización. De ahí que la interculturalidad signifique

8 Alvarez, Freddy, *Las Derivas de la Alteridad*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2000, p. 19.

un puente que permite al indio transitar de un estado de barbarie (natural a él: naturaleza) a un estado de civilización (patrimonio del individuo: humanidad). Esta idea encuentra su argumento en el vaciamiento cultural del indígena expresado en el significativo Indio que articula un campo ideológico donde el sentido de lo indio es ausencia de civilización ergo, cultura. Desde esta perspectiva, la educación intercultural vendría a ser un medio para alcanzar la civilización en la posibilidad de acceder a los bienes culturales del individuo, lo que muestra el reconocimiento de la correspondencia semántica: Indio igual ausencia cultural (naturaleza) y por lo tanto predispuesto a ser formado con el universo cultural del Yo. La interculturalidad condena al indio a los beneficios culturales de la modernidad; a cambio de no saber nunca qué fueron, quiénes son y qué podrían ser, condenados a ser el apéndice enfermo de la cultura occidental.

La interculturalidad en este caso no es más que una relación de transferencia. El traspaso precario y deficiente que el Yo hace al Indio de sus códigos y bienes culturales.

2. La identidad del Indio, más allá de su condición de eco de la identidad del Yo individuo, se construye sobre la base de: a) la reconstrucción de prácticas y códigos culturales prehispánicos al interior de los procesos de resistencia cultural y b) en la creación de prácticas y códigos culturales dentro de los procesos de lucha social a lo largo de estos 500 años. Se puede decir entonces que la identidad positiva del Indio se ha formado en relación de resistencia y confrontación con la identidad cultural del individuo, que en definitiva es la confrontación a la propia totalidad cultural capitalista. Sin embargo, esta relación no tiene que ver con un *inter*, sino más bien con una no aceptación de las imposiciones culturales del Yo, en unos casos por la insuficiencia de la aplicación de su cultura y en otros, más radicales, por el desconocimiento de la pretensión universalista de su cultura. En el primer caso, la relación ha sido extremadamente tensa y en el otro, absolutamente conflictiva; se muestra así la profunda e insalvable contradicción existente entre estas dos identidades, contradicción que dificulta o imposibilita el diálogo y el intercambio cultural recíproco.

Estos dos procesos formadores de la identidad cultural positiva del Indio han reconstruido su mundo de vida y es desde él que se articula la voz del Indio. Una voz y no un eco, una voz distinta, disonante, alterna y opuesta a la voz del individuo. Una voz que expresa concepciones valorativas que rompen los axiomas básicos de la identidad cultura del individuo. La voz que interpela por justicia y la voz que exige

el derecho a ser Otro. Esta voz no negocia, no concede, no tranza; pues no se reconoce al interior de la dialéctica funcional de una interculturalidad que busca la liquidación de su posibilidad de ser-otro-distinto. Qué frágil resulta la retórica de la interculturalidad cuando no está en juego los intereses económicos y políticos de quien controla el proceso cultural. Es fácil hablar de, igualdad, tolerancia, respeto al Otro, diálogo, etc., siempre y cuando lo dicho no encuentre materialización en prácticas concretas que puedan afectar el curso de la sociedad dada. Cuando el Indio habla y con su voz interpela la lógica cultural que lo niega, la retórica del poder deja de considerarlo un interlocutor del diálogo cultural y digo la retórica porque en términos reales nunca ha sido considerada como tal. Un interlocutor real no es una idea, una cifra, una frase bonita, un significante, es una corporeidad, tanto individual como colectiva, cuya palabra está llena de cuerpo, o así se lo debería entender. Es por lo tanto ese cuerpo carne, cuerpo interés concreto, cuerpo cultura, cuerpo historia el que debe ser, no aceptado ni tolerado sino, acogido como distinto.

Cuando la voz del Indio deja de ser eco, el respeto a su identidad cultural se convierte en violencia racista, porque aquí el otro no existe más que como ornamento del discurso. El Indio nunca ha sido un interlocutor para los representantes de la “cultura” y la “civilización”, al Indio se lo tolera cuando sabe comportarse como “buen indio”, cuando ha aprendido ciertos hábitos “racionales” que lo hacen candidato a ser un posible interlocutor. Pero cuando el Indio se comporta como indio-identidad-distinta y habla desde su no-lugar de exclusión sobre lo que no tiene, sobre su larga historia de expropiación y deshumanización, entonces deja de ser candidato para ganar cultura y se convierte en un proscrito al que se le obliga a ocultar su rostro y a enmudecerse para no ser apresado y encarcelado. Eso y no otra cosa es lo que ha sucedido en los levantamientos indígenas de la última década.

Cuando el Indio sale de los páramos, de los pueblos, de los barrios suburbanos, de los márgenes de las academias, de debajo de los puentes, de lo profundo de la calle y habla y su voz es su propio cuerpo negado e invisibilizado, el diálogo se desvanece porque no hay sujetos de diálogo, porque este diálogo tramposo solo admite sujetos abstractos no personas reales de carne y hueso. Porque los sujetos abstractos no interpelan, no cuestionan las lógicas del poder porque sus argumentos racionales carecen de contenidos de vida concretos. Así la interpretación del poder detrás de la verdad de la democracia y el diálogo es: *o hablas desde tu condición de sujeto hueco capaz de reproducir la retórica del poder hasta el infinito o simplemente eres el bárbaro incapaz de diálogo al que hay que someter hasta el asesinato si es necesario*. Es esa y no otra la lógica

de dominación que se esconde detrás de la racionalidad del sujeto moderno y su interculturalidad manipulada.

La cultura occidental dominante sufre de sordera estructural. Sordera que la constituye y la define, pues es cultura dominante justamente porque no oye la voz del Otro que viene del otro lado. Lo extraño es que los que estamos del otro lado del poder cultural del Yo sigamos creyendo en las ilusiones ideológicas que se deslizan en los discursos sistémicos sobre una interculturalidad sesgada, creyendo que ciertamente la interculturalidad en nuestros países puede ser de carácter positivo y no simplemente un nuevo intento de ocultar la contradicción profunda sobre la que se ha levantado esta sociedad, de tapar la falla estructural que funda la totalidad cultural moderna.

Finalmente y para concluir esta parte, podemos decir que el fenómeno de la interculturalidad en la Modernidad capitalista, en tanto que hecho cotidiano, sistémico e institucional, se sostiene en la cultura del *no-yo Indio* y en la cultura del *Yo-individuo* que como puntos de partida y de llegada son su última referencia. Ahora bien, como hemos visto en los dos tipos de relación cultural, la interculturalidad abstractamente considerada dentro del sistema de intercambio cultural capitalista no toma en cuenta uno de los puntos de referencia, esto es, no asume la identidad cultural real y concreta del Indio, pues la unidireccionalidad de la cultura occidental y sus significados monolíticos niegan al Otro al identificarlo con la negatividad. En el contexto de las sociedades andinas asimétricamente articuladas a la cultura moderna capitalista, mal podríamos hablar de la interculturalidad como invitación al reconocimiento de la diversidad y pluralidad cultura real y concreta y a partir de ello a una relación de respeto mutuo.

Después de este rápido debate, nos atrevemos a sostener que la interculturalidad en términos de experiencia cotidiana real es: a) cuando lo Indio es un significante que articula una identidad imaginaria cosida a los referentes culturales de occidente, la interculturalidad es una relación de dominación del *Yo* sobre el *no-yo*; b) cuando lo Indio es un significante despojado de su identidad imaginaria y por lo tanto descosido de los referentes culturales de occidente, la interculturalidad es una relación de absoluta confrontación.

Desde la perspectiva de la interculturalidad como relación de confrontación y de lucha, lo Indio debe ser entendido como una categoría política de liberación, para esto es necesario recordar que lo Indio existe después de la conquista. Lo Indio es el

resultado del largo y doloroso proceso de expropiación material y simbólica llevada a cabo por las cruzadas civilizatorias de la Europa occidental en las tierras de lo que hoy conocemos como el continente americano. Lo Indio es así el efecto del empobrecimiento material, social y simbólico de los habitantes del Abya Ayala, proceso que aún hoy continúa.

De esta manera, la condición de ser (estar) Indio, que en rigor es *no ser*, no puede ser pensada por fuera del análisis económico, social y político ni por fuera de la lucha social y política. La absolutización del análisis cultural conlleva la abstracción de la diferencia de los pueblos indígenas que terminan convertidos en signos culturales carentes de espesor histórico, y susceptibles a ser disueltos en las negociaciones con el poder para establecer el cómo entran en el modelo establecido por el nuevo orden de la mundialización cultural, que no ha dejado de ser homogeneizante.

Lo Indio, a nivel cultural y también, por qué no económico y político, podría ser considerado, desde el análisis Zizekiano, como el síntoma; es decir la parte que aunque inherente al orden universal existente no tiene un lugar adecuado dentro de él, es más no tiene un lugar si lo vemos desde la positividad de la sociedad actual. Es en este sentido que he planteado que lo Indio no *es*, pero que *insiste por ser*.

La *insistencia por ser* es el deseo de constituirse como Otro real, pero por fuera del horizonte histórico del mundo moderno capitalista. Esta *insistencia por ser* implica necesariamente que lo Indio, como parte constitutiva del antagonismo radical articulador del mundo actual, deje de ser la negatividad funcional a la universalidad existente y pase a ser la negatividad radical en lucha contra la lógica civilizatoria que lo niega como posibilidad de *ser* Otro, lo que involucra la emancipación humana universal.

Aceptando esta perspectiva de análisis, lo que aquí es lo Indio, en África es lo negro. No quiero decir con esto que la dimensión de lo Indio sea homogénea, ciertamente es inmensamente compleja y diversa; pero lo diverso, al contrario que lo diferente, no niega, ni resuelve de ninguna manera el antagonismo social existente en el mundo. Todo lo diverso que existe al interior de el Otro negado (cultural, sexual, étnico, etc.) está fatalmente atravesado por el antagonismo. Solo el reconocimiento de esto permite que el conjunto de luchas particulares dentro de la dimensión del otro negado no dejen intacto el proceso global del capital, como según dice Zizek, ocurre actualmente.

Cuando la categoría de lo indio sea liberada de su atadura puramente étnica por la dimensión de la política, que recupera las relaciones de poder encubiertas e invisibilizadas por el discurso del multiculturalismo y de la interculturalidad, entonces cada particularidad existente, al interior de lo Indio, recobrará su singularidad en la lucha contra el capital.

Aceptando como opción política la condición de ser Indio y entendiendo que este reconocimiento implica reconocer la imposibilidad de *ser* Otro real dentro del horizonte del capitalismo, no queda más opción que asumir el proceso de liberación, que es asumir el deseo de un *porvenir* distinto. Mientras se continúe pensando que lo Indio es una particularidad cultural y étnica más dentro de las diferentes particularidades culturales que existen en el planeta, la condición de ser Indio tiene dos posibilidades: a) Atendiendo a la estructura excluyente de la sociedad ecuatoriana, donde ser Indio significa estar en la escala última de la jerarquía social seguiremos en la desenfrenada paranoia de blanqueamiento que nos ha acompañado a lo largo de nuestra historia, o b) Atendiendo los discursos culturalistas, ideología propia del capitalismo tardío, aceptaremos ser una particularidad cultural donde los registros culturales, que hemos resignificado del pasado para resistir la arremetida del capital, terminarán volviéndose una forma funcional a la lógica excluyente, sea como desarrollo local autosostenible o como folclorismo de la diferencia del mundo globalizado.

Lo Indio negado como existencia positiva por la lógica excluyente del capital es por lo mismo el sustrato profundo que sostiene a la sociedad ecuatoriana. Y justamente por ser la excepción nos recuerda cómo funciona la lógica inherente al orden mundial y la imposibilidad de eliminar la exclusión dentro de la misma. Retomando a Zizek, se puede sostener que en el caso ecuatoriano lo indio es: “*el punto de excepción/exclusión inherente al orden concreto positivo, el abyecto, en tanto único punto de universalización verdadera que contradice la universalidad concreta existente*”⁹, la universalidad del capital y por lo mismo la única posibilidad de emancipación social en el país. La única posibilidad de negar la negatividad que contiene la palabra y la existencia en negación de lo Indio y abrirse a la construcción de otra sociedad en la que la praxis social y cultural de los indios sea posibilidad cierta de un mundo más humano.

9 Zizek, Slavoj, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 186.

A partir de todo lo anotado, considero que estamos obligados a elegir la opción de acogernos a la identidad política de lo Indio; identificarnos con ese punto de excepción y acoger como propia, porque no es de otra manera, la lucha por la liberación que lo Indio en todas las épocas, desde la colonia, lleva adelante en toda su compleja diversidad.

Parte Tercera: Alcances y los límites del programa de Educación Intercultural Bilingüe

La Educación indígena, que en sus inicios tenía la concepción de la Educación liberadora guiada por las propuestas pedagógicas de Paulo Freire y los planteamientos hechos por Monseñor Leonidas Proaño, sufre un cambio de concepción de la dimensión político-cultural a la dimensión étnico-culturalista. Este cambio va a modificar cualitativamente la orientación de la educación, cambio que se hace visible en la nominación del Proyecto que cambia de Educación Indígena a Educación Intercultural Bilingüe. ¿Qué implicaciones tiene este cambio de nombre? Creemos que muchas y muy importantes, pues va a reorientar el sentido del programa y va a incidir en los procesos organizativos del movimiento indígena a nivel local, nacional e incluso en su relación internacional. Además, la situación del movimiento indígena afecta decisivamente la historia política del país y sobre todo de las últimas décadas. En las próximas líneas, se problematizan los cambios ocurridos en el Programa a raíz de su nueva nominación y al mantenimiento de la vieja estructura educativa occidental.

3.1 La Educación Indígena atrapada en el discurso culturalista

a) Es sintomático que el cambio que se opera en el nombre del programa, y que explicita la inclusión de la dimensión intercultural, se da en el contexto de la aplicación de las políticas neoliberales hacia los años '80s. Entendemos que la globalización conlleva un proceso cultural a nivel planetario conocido como mundialización, el cual integra debates de lo universal-particular, local-nacional, lo plural, lo diverso, la diferencia, las identidades, etc. Debates que se volvieron protagónicos en la escena política e ideológica a nivel mundial, tanto en los sectores de izquierda articulados a los movimientos sociales (Foro Social Mundial), cuanto en los sectores de poder articulados a los organismos internacionales de control mundial (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Naciones Unidas, etc.). Para esta época, el discurso de la izquierda de los sesenta y setenta, vinculados a los

sindicatos, a los partidos de izquierda y la Iglesia de base se debilitaban, perdían su protagonismo y con ello sus concepciones sobre la transformación social se volvían “obsoletas”. En el caso de la educación, su contenido claramente político vinculado a la liberación y a la revolución se empezó a cuestionar desde concepciones de corte culturalista; este cambio implicaba el abandono de un marco teórico revolucionario por un marco teórico “democrático”. El tema ya no se jugaba en términos de transformación social, sino en términos de negociaciones. Podemos observar este proceso en el abandono de corrientes de pensamiento como el marxismo, la teología de la liberación, la pedagogía de oprimido, etc., y la aceptación de las nuevas corrientes de pensamiento básicamente culturalistas.

Los debates cambiaron de aquellos que problematizaban el tema de la lucha de clases, a aquellos que se ocupaban del tema de la diferencia y el diálogo cultural. Ya no se hablaba más de las luchas nacionales que confrontaban los Estados parasitarios al gran capital, sino que se trataban los temas de las luchas de las identidades culturales, étnicas, sexuales, de género, etc., en el marco de Estados en proceso de destrucción, es decir identidades que se iban liberando del peso de la identidad y la cultura nacional. Se dejó de plantear la lucha desde los parámetros de la justicia y la igualdad, y empezamos a hablar de tolerancia y diversidad. Es claro ver en estas transformaciones el avance del discurso cultural, en la mayoría de los casos, desarticulado del debate político y aun más del económico. Lo político quedó subsumido en lo cultural y lo económico aislado de su preocupación, así la insuperable contradicción de clases al interior del horizonte histórico de la Modernidad Capitalista fue reemplazada por la articulación de las diferencias en el contexto de la mundialización capitalista.

La diferencia, por fuera del análisis económico-social, dejó de ser antagónica y devino en negociable y tolerable. La diferencia en la diversidad de la mundialización y de la pluralidad abstracta busca consensos, acuerdos, negociaciones que permitan cierto tipo de participación de las minorías en las estructuras de poder dominante; pero nunca el cambio o la destrucción de esas estructuras. La “integración” de la diferencia en la diversidad es una nueva manera de administrar el poder de la dominación en el contexto de la globalización; los que controlan el destino de la sociedad siguen siendo los que deciden quién entra en el “nosotros”, en el sistema-mundo, a qué lugar y en qué condiciones. Esta lógica es, por supuesto, una forma refinada de ocultar la contradicción, de impedir que podamos ver el lugar histórico social de nuestra existencia, es decir de reconocer la situación de explotación y opresión en la que vivimos.

El discurso de la diferencia en la diversidad termina por convertir a las personas y a los pueblos en datos estadísticos y en signos culturales. Esto implica una mirada del mundo como mundo dado y estático donde los sujetos son, de una vez y para siempre, ocupantes de un espacio estructurado por fuera de los procesos sociales. De hecho, este discurso tiende a afirmar identidades culturales y sociales rígidas, en la medida en que se las constituye de manera abstracta, negándolas como construcciones históricas. Así, se habla de pueblos o comunidades kichwas, mapuches, mestizos, etc., cuya identidad se plantea a manera de funciones simbólicas dentro del juego de la multiculturalidad global. Identidades sígnicas que, “libres de relaciones de poder y de determinaciones económicas”, pueden entrar en el juego de la negociación cultural y disolverse como identidades en conflicto, con la lógica homogeneizadora y dominante de la cultura del capital. El hecho de que en el proceso de mundialización se promueva la diferencia no-antagónica no implica que haya desaparecido la lógica homogeneizante de la cultura occidental. Es totalmente posible homogeneizar por medio de despojar a las identidades de su espesor político e histórico.

La diferencia despojada de su conflictividad intrínseca con el poder cultural occidental-céntrico deja de ser una relación de oposición con el poder hegemónico, para convertirse en una suerte de puente de conciliación de las clases, las mismas que han sido encubiertas en la pureza del discurso cultural. La diferencia deja de ser una reivindicación cultural y social del oprimido, reivindicación de sus valores y experiencias de lucha que relativizan y deslegitiman la cultura de la dominación, y pasa a ser un dato cultural. Es fácil ponerse de acuerdo y llegar a consensos, cuando lo que se discute desde la diferencia no-antagónica no afecta el orden de la realidad vigente, cuando lo que se negocia no involucra la reconstrucción de las estructuras sociales sobre las que se reproduce el sistema hegemónico. El terreno en común que se ha construido desde el discurso culturalista de la diferencia funcional es un terreno sin posibilidades de incidir en la transformación social, porque de hecho ese ya no es uno de sus objetivos históricos.

El discurso hegemónico, a través de sus organismos internacionales, impone políticas culturales a nivel mundial basadas en estas nuevas visiones ideológicas. Así, se comenzó a hablar del respeto a la diferencia, haciéndonos creer que el Yo, encubridor del Otro, reconocía la Otredad. El respeto a una diferencia “no peligrosa” a una diferencia que, como ya se dijo, estaba despojada de su espesor histórico, esto es de su contenido de clase. Este respeto conllevó a formas extremas de “relativismo cultural” donde la diferencia terminaba aniquilada, incluso en su nivel más superficial, es decir

en su nivel *sígnico*. Tanto carnaval de la diferencia *light* hace que todo valga, desde las reivindicaciones culturales de los pueblos oprimidos hasta las reivindicaciones nacionalistas de grupos fascistas. A fin de cuentas, qué es lo que legitima o no las identidades culturales y sus diferencias, los “juegos libres” del mercado y las pautas valorativas de la industria cultural.

La educación indígena, que en sus inicios era concebida como educación popular y liberadora, pasó a ser pensada dentro del marco de este nuevo discurso culturalista, para ser más exactos, diremos de esta nueva ideología del poder. Se puso énfasis en la diferencia cultural y en la identidad étnica como componentes estructurantes del programa de educación, de ahí el carácter intercultural de la misma que analizaremos en las líneas siguientes. Ubicados como diferentes no antagónicos al interior de un contexto mundial de muchos diferentes, el Indio pierde la perspectiva de la liberación y la revolución, en tanto que el asunto no es luchar por la liquidación de las estructuras sociales que lo oprimen, sino negociar un espacio en el reparto cultural del mundo global. Esta negociación será viable por medio de la interculturalidad, esto es en la posibilidad de adquirir, por medio de la educación, los instrumentos que nos permitan “ganar” un espacio dentro de las instituciones moderno-occidentales, y desde allí gestionar ciertas políticas culturales y en unos casos sociales; sentirnos integrados a pesar de que en realidad somos excluidos.

b) El debilitamiento de los Estados Nacionales trae como consecuencia la emergencia de la diversidad cultural contenida en la imposición de la identidad nacional y el apareamiento de nuevas identidades sociales emergentes de los últimos procesos de exclusión producidos por la expansión del capital en su época tardía. La apertura de la diferencia socio-cultural es potencialmente peligrosa para la estabilidad del nuevo sistema mundial controlado por las multinacionales, en este contexto se hace necesario el control de la diferencia, la misma que ya no puede ser totalmente neutralizada por la lógica homogeneizadora en la educación formal moderna. ¿Qué hacer? Simple, es necesario abordar el fenómeno para construirlo, esto es, dotarlo de sentido y así debilitar el poder de su diferencia. Se generan así discursos que interpelan a la diversidad y pluralidad emergente para que éstas, en su respuesta, queden cosidas a los nuevos sentidos de realidad organizados desde el poder. Uno de estos discursos es el de la multiculturalidad-interculturalidad que está articulado al de la diversidad, la diferencia, la pluralidad, la tolerancia, etc. Es importante ubicar cómo el reconocimiento de la diversidad social y cultural desde las instancias del poder hegemónico implica su inmediato control; pues este reconocimiento conlleva su

construcción signífica, que no es más que la apropiación descontextualizada de esta diferencia, que en el plano económico y social devienen en desigualdad, pero en el plano puramente cultural devienen en diversidad.

La Educación intercultural es entonces una invitación, desde el Estado y más allá de él, del Banco Mundial, al reconocimiento de la diversidad cultural, al reconocimiento de nuestro carácter de Estado multinacional y pluriétnico. Esta aceptación implica la exigencia del respeto mutuo a esta diferencia, siempre y cuando como es ya conocido esta diferencia no implique un más allá del horizonte histórico del capital. Esta invitación es en sí misma una interpelación que parece decir *pueblos o etnias diversas súmense al carnaval postmoderno de la diversidad y del respeto cultural, súmense a este consenso de reconciliación mundial sin pasar por la liquidación de las estructuras que los ha sometido por más de 500 años*. Curiosamente, los pueblos respondieron a la interpelación del poder y asumimos estas ideologías como propias y las hicimos prácticas de nuestro proceso político. Se integró en la educación el componente intercultural y sin saberlo se encaminó la educación popular indígena, en el caso del Ecuador, como mecanismo para la integración y la armonía social en un país profundamente contradictorio, que aún no ha resuelto las causas de esa contradicción social.

Es sintomático que la propuesta de la EI en América Latina surja en el contexto del debilitamiento de los Estados Nacionales, si entendemos que es la lógica del Estado Nacional la que ha controlado históricamente el peligro que la diferencia cultural implicaba para el control vía homogenización de las identidades culturales. Como sabemos la educación formal tradicionalmente ha cumplido, junto con la evangelización dominante, el proceso de homogenización de los pueblos de América Latina. Justamente, como vimos en las líneas anteriores, el carácter autoritario, jerárquico, abstracto, etc., de la estructura educativa occidental ha hecho posible el control y el sometimiento de la diferencia cultural y social, tanto de los pueblos premodernos cuanto de las clases subalternas. En el momento en que los Estados Nacionales de la periferia latinoamericana se comienzan a debilitar, por efecto de las políticas neoliberales, se hace palpable también el surgimiento de la diferencia, que si no es controlada fácilmente deviene en antagonismo social y cultural, y en amenaza al orden mundial. La migración, la exclusión, la marginación, el empobrecimiento creciente de la mayoría de pueblos periféricos, tanto al interior de los países ricos como fuera de ellos, genera, en el contexto de la globalización, serias amenazas a la estabilidad mundial; pues se produce el reaparecimiento de contradicciones sistémicas que históricamente habían sido controladas por los Estados Nacionales y sus

instituciones. ¿Qué hacer entonces con este resurgir de identidades culturales potencialmente peligrosas?

Reconstruirlas o construirlas como subjetividades ligadas al nuevo orden cultural mundial, subjetividades sujetas a la lógica del mercado mundial. Esta construcción se hace básicamente por medio de la educación y la comunicación de masas que son los dos mecanismos utilizados en la globalización. Las identidades se construyen poniendo énfasis en lo regional y lo local antes que en lo nacional, hay que tomar en cuenta que los capitales despojados de sus bases nacionales se incrustan por todo el planeta poniendo de relieve lo regional y lo local como base de sus operaciones transnacionales¹⁰, curiosa similitud. Según dice Díaz y Alonso: *“El discurso de la interculturalidad como valor fundamental en el ‘nuevo orden’ intenta el control del particular; mediante la conversión de las diferencias en identidades integrables al todo mundo globalizado neoliberal. Es la centralidad de los nuevos modos de acumulación la que posee la capacidad de admitir y dictaminar que de aquello inter puede ser aceptable y culturalmente aceptable”*¹¹. Es más fácil “negociar” con una identidad étnica, sexual, urbana, etc., mediática y antropológicamente construida y encerrada en su particularismo que con un Estado Nacional.

La interculturalidad en el proceso educativo permite la integración de las diferencias en la simulación de un intercambio cultural dado al interior de la estructura de la educación formal. En primer lugar, como ya se dijo, la cultura despojada de su dimensión política es la manera de aniquilar la diferencia antagónica de los pueblos oprimidos con las elites opresoras por medio del aniquilamiento de la diferencia real del subalterno. La interculturalidad es una forma de encubrimiento y control del conflicto social sobre el supuesto reconocimiento de la “diferencia cultural” del otro, y la consecuente tolerancia que el Yo demuestra en el establecimiento de políticas sociales (educación) que, a partir de la victimización del otro, lo asisten confinándolo a la naturalización de su miseria. En segundo lugar, la interculturalidad, al interior de la misma estructura de la educación formal, de ninguna manera puede ser un intercambio de experiencias o un diálogo por el cual las diferentes culturas o identidades compartan sus imaginarios simbólicos y sus prácticas culturales, pues la estructura de la educación formal es autoritaria y jerárquica por lo que la cultura del oprimido siempre va a recibir y no a compartir.

10 Díaz, Raúl; Alonso, Graciela, “Integración e Interculturalidad en épocas de integración” *Antropología del Ciberespacio*, Ed. Serie Pluriminor, Quito, 1999, p. 32.

11 *Idem.* p. 33.

La integración cultural que desarrolla la interculturalidad en la educación sigue manteniendo el carácter sesgado, en la medida en que siendo puramente cultural no garantiza la integración económica ni social de manera afirmativa. Resulta de esto que las identidades subalternas están integradas a un nivel sígnico y permanecen excluidas a nivel social, vía políticas asistencialistas. De otro lado, la educación intercultural permite la formación técnico-instrumental de pueblos que hasta ahora por su diferencia cultural no eran funcionales a la racionalidad de la economía capitalista. Sabemos, por los estudios realizados, que la EIB en el Ecuador ha formado un gran número de técnicos indígenas con capacidad de manejar los programas de desarrollo implementados por el Estado y de ciertas organizaciones no gubernamentales dedicadas al desarrollo; es decir pueden gerenciar los programas de asistencia social y manejar las nuevas formas de control político del movimiento indígena. Muchos de los dirigentes indígenas formados en la EIB hoy son funcionarios de organismos internacionales de control mundial.

3.2 La Educación Indígena atrapada en la estructura la educación occidental

c) Ligado a lo dicho hasta aquí sobre el papel ideológico del discurso de la interculturalidad en la educación, habría que preguntarse si la Educación Intercultural Bilingüe ha superado la vieja y obsoleta estructura educativa jerárquica con contenidos pedagógicos autoritarios, discriminatorios y excluyentes de la diferencia; que es lo mismo que preguntarse si la EIB ha instituido nuevas relaciones sociales que ciertamente impliquen el reconocimiento y el respeto a la alteridad, al Otro, a la diferencia. O si ¿es simplemente una rearticulación de las relaciones de dominación en el terreno de la educación con alcances de control social más amplios?

El desplazamiento de la educación popular por la educación intercultural sería el desplazamiento de lo político por lo cultural, el desplazamiento de la revolución por la “participación un poco más democrática” en la sociedad capitalista. Resultaría entonces que la educación intercultural bilingüe es: *“una vía de escape simbólica a la contradicción entre “ajustes” y democracia en la que se pretende articular la inclusión política formal con la exclusión económica real”*¹². Pero una educación intercultural cierta en nuestro país debe necesariamente partir o empezar de lo siguiente 1) Del reconocimiento real del Otro, del Indio, y su diferencia; la misma que no se define únicamente por su universo simbólico, sino por su realidad histórica, económica,

12 *Idem.* p. 38.

social y política. De no darse este supuesto, la interculturalidad no es más que una retórica del poder. El reconocimiento de la condición histórica-social del Indio implica el reconocimiento de la legitimidad de su lucha de liberación, pues el reconocimiento de su diferencia es el reconocimiento de su situación de subalterno, de su condición de oprimido. A partir de aquí entonces podemos hablar, intercambiar y compartir experiencia, imaginarios, ilusiones, deseos, expectativas, luchas y resistencias. 2) La EIB no puede ser exclusiva de lo que se conoce como pueblos indígenas, es decir no puede ser un sistema paralelo a la educación pública y privada nacional. No tiene sentido hablar de interculturalidad para los pueblos indígenas y no para los llamados mestizos; uno se preguntaría dónde radica la interculturalidad en la educación, donde está el inter, pues el sistema de EIB parece ser exclusivo y al mismo tiempo excluyente. Exclusivo de los indígenas y excluyente de ellos mismos, parece que son algo aparte de la sociedad ecuatoriana, un aparte con una particularidad que los excluye. ¿Acaso los llamados mestizos no estamos inmersos en procesos de intercambio cultural permanente? ¿Acaso los llamados mestizos no integramos en nuestra identidad un dimensión indígena fundamental? ¿Por qué entonces solo los llamados indios tienen que educarse en la interculturalidad entre la cultura andino-indígena y la cultura blanco-mestiza? Por qué solo los indios tienen que conservar su idioma kichwa; ¿acaso los llamados mestizos no estamos atravesados por el universo simbólico andino-indígena aún cuando no manejemos el idioma? Todas estas preguntas que parecen no tener respuesta cuestionan la validez de la EI como proceso de integración real. 3) Si la sociedad ecuatoriana ya ha reconocido su carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüístico, la educación nacional debería promover el aprendizaje de los idiomas, los lenguajes, las concepciones, los imaginarios, las prácticas, las experiencias de todos y cada uno de los grupos culturales que conforman esta diversidad o al menos de las dos matrices culturales que forman la identidad de la mayoría de los habitantes de este país. Sin esta multidireccionalidad del intercambio no entiendo cómo se puede desarrollar la educación intercultural bilingüe como proceso de integración horizontal y democrática. Más allá de esto, la EIB termina siendo una política social que aparentemente permite la conservación de la cultura del indio, en el contexto del avance de la cultura del blanco; pero nunca un intercambio. Es un programa social, una pequeña compensación al perjuicio que el sistema colonial provocó en los pueblos indígenas, una indemnización que no resuelve el problema, sino que lo esconde. 4) En el contexto de una sociedad profundamente racista donde el Indio ha sido discriminado, explotado, excluido es ingenuo pensar que su cultura sea valorada, más aún si tomamos en cuenta que las relaciones y las estructuras de dominación no han desaparecido. En este sentido, lo que el indígena supuestamente conserva de su

cultura, por medio de la EIB le sirve siempre y cuando se vuelva mediador entre su pueblo y los sistemas sociales dominantes o traductor, es decir mestizo. Si no es así, lo conservado no le sirve de mucho; pues, por el contrario, los saberes ancestrales de su cultura generalmente no son funcionales para la integración en la racionalidad productiva capitalista, y los saberes de su cultura de lucha y resistencia no solo carecen de funcionalidad, sino son peligrosos para el orden. Desde esta perspectiva, uno puede explicarse por qué muchas evaluaciones del programa de EIB arrojan el dato de que muchos indígenas prefieren poner a sus hijos en la escuela formal hispana; pues ésta les da mayores posibilidades de integración en la sociedad, integración que sabemos es absolutamente sesgada. Si la EIB no es parte de un proceso de liquidación de las desigualdades económicas y sociales, no pasa de ser un programa de asistencia social que alivia momentáneamente el dolor y que, a la larga, alimenta la enfermedad histórica del Indio.

d) A más de todos los cuestionamientos hechos hasta aquí sobre el sistema de EI, el hecho de que la EIB se desarrolle con la misma estructura de la educación formal es quizá su mayor debilidad, su mayor fracaso. Más allá del “novedoso” componente intercultural, el sistema de EIB en el país se ha manejado sobre la utilización de las mismas estructuras y prácticas de la educación formal hispana, lo que quiere decir que las relaciones sociales interpersonales son las mismas relaciones y prácticas de dominación que organizan la educación formal. Sigue siendo una educación con un profundo carácter autoritario, el mismo que se expresa en que: 1) tiene como horizonte la reproducción de las relaciones de dominación, pues su contenido político de liberación ha sido sustituido por la conservación étnico-cultural al interior del sistema dominante. 2) La relación entre educadores y educandos no ha cambiado, sigue siendo una relación entre el poseedor del saber y el carente del mismo, entre el sujeto conocedor y el objeto depósito de ese conocimiento; no hay diálogo posible en esta relación, ni cultural ni de ningún tipo. De ahí que no tienen ninguna importancia los contenidos culturales distintos que organicen la malla curricular; pues la estructura, la relación de dominación es el único contenido cierto que se transmite al educando. 3) La relación jerárquica y autoritaria de la educación entre educadores y educandos “domestica” a los últimos a ser dependientes de los poseedores del conocimiento, lo cual implica entrenarlos para su dependencia y sumisión ante la élite social dirigente, sea esta la blanca-mestiza o la india-mestiza, lo importante es mantener una subjetividad sometida y dependiente. 4) La ausencia del diálogo en la educación implica necesariamente la liquidación de la palabra del educando; que es al mismo tiempo la negación de la pregunta, desde la duda, que

cuestiona el mundo dado. Quien se sitúa en el papel de objeto, en el papel pasivo, no pregunta; solo espera recibir la orden, la dirección, para hacer y cumplir lo ya dicho. 5) La educación formal, intercultural o no, no sitúa la condición de opresión, explotación y dominación en la que se encuentra el pueblo, en este caso el indígena. Más aún, el discurso de la interculturalidad encubre esa situación con la supuesta diversidad-igualdad cultural. Partir de la recuperación y conservación cultural del pueblo indígena es lo mismo que negar la historia de violencia que arrebató a ese pueblo su patrimonio cultural, es desconocer la violencia ejercida durante siglos y por lo tanto desconocer la necesidad de la lucha de liberación, único camino para la soberana construcción cultural de los pueblos subalternos. 6) La permanencia de esta estructura educativa instaura en los oprimidos al opresor, sus prácticas de dominación, sus concepciones discriminatorias y racistas, sus imaginarios excluyentes, etc., esto sin importar si el educador es indígena o no, pues es el lugar en la estructura lo que define su carácter autoritario. De esta manera se reproduce las relaciones de dominación; es triste, por ejemplo, constatar que muchos indígenas educados por el sistema de educación formal, cuando logran por ello ocupar ciertos cargos de dirección técnico-administrativa reproducen con sus compañeros de comunidad las mismas prácticas de discriminación de las cuales hemos sido víctimas durante años. 7) La reproducción de la misma estructura educativa formal y de sus relaciones las presenta ante la mirada del indígena oprimido como naturales y eternas, lo cual quiere decir que el autoritarismo, la dominación, la explotación, la discriminación no son relaciones históricas del sistema colonial, sino relaciones naturales, absolutas ante las cuales hay que someterse y resignarse. Esta distorsión ideológica es mucho más eficaz cuando los contenidos de la educación son supuestamente propios, cuando a través de esa estructura se socializa los contenidos culturales del pueblo indígena, pues aunque los contenidos cambien y sean diversos la relación sigue siendo la misma. 8) La interiorización de las relaciones autoritarias produce en el oprimido la disminución cada vez mayor de su autoestima y de su identidad. Más allá de que en la educación se use la lengua del indio, el lugar subalterno que ocupa en la estructura educativa deslegitima su identidad individual y en esa medida se desconoce su identidad cultural, pues la primera es resultado de la segunda. Si el que se educa no puede hablar porque cumple el papel pasivo de receptor del conocimiento; cómo puede intercambiar, compartir, su horizonte cultural; cómo es posible la interculturalidad al interior del proceso de educación, si solo el educador es el sujeto de la palabra. 9) Al interior de esta estructura de educación, el conocimiento deja de ser la posibilidad de construcción y reconstrucción del mundo; es decir no posibilita la transformación crítica de la cultura. Todo lo contrario, reproduce los imaginarios y las prácticas culturales

cosificadas al interior de la estructura simbólica dominante, en la medida de su carácter pragmático e instrumental. Es un conocimiento cosificado, en rigor es un conjunto de informaciones que son transmitidas, narradas de manera autoritaria al individuo y que en su asimilación lo configuran en un sujeto funcional a la reproducción del orden social. En el caso específico de la EIB, la utilización del kichwa es clave para asegurar la transmisión de información desde el mundo occidental al mundo indígena.

10) La EIB ha sido reducida a la integración del idioma kichwa en el proceso de educación y en su nivel más empobrecido de traducción. En este sentido no es un cambio cualitativo la educación con el uso exclusivo del castellano o la educación donde se ha integrado además el kichwa, resulta algo muy parecido a la inclusión de la obligatoriedad del aprendizaje del inglés en las escuelas formales del sistema nacional.

11) Al interior de las estructuras educativas formales, la apuesta intercultural, diciendo que el inter como relación de diálogo es posible en sociedades profundamente desiguales y contradictorias como la nuestra, es por decir lo menos imposible. Las relaciones autoritarias y jerárquicas entre el educador y el educando de ninguna manera promueven el diálogo, este no existe entre el sujeto educador y el objeto educando, pues el diálogo se da sobre el mutuo reconocimiento de sujetos de diálogo. Si el educador no reconoce en el educando un sujeto de opinión, es decir de palabra, es decir de conocimiento y cultura, no tiene un interlocutor con quien dialogar, no hay intercambio de ningún tipo y menos cultural. De esta manera, la educación se reduce al traspaso de información de comunicados; en este caso, con el componente cultural se daría un traspaso de información y comunicados culturales, lo que convierte a la cultura en una realidad estática. El educando no tiene más que memorizar la información y repetirla, práctica que atrofia su imaginación creadora. *“En vez de comunicarse, el educador hace comunicados y depósitos que los educandos, meras incidencias, reciben pacientemente, memorizan y repiten. Tal es la concepción “bancaria” de la educación, en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir los depósitos, guardarlos y archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que archivan”*¹³.

a) EIB reproduce los mismos vicios de la educación formal, esto es replica las mismas relaciones de dominación, pero agravadas con la falsa idea de que se desarrolla un proceso de democratización articulado al reconocimiento de la diferencia, el respeto y la tolerancia. Es ideología del nuevo poder global, pues la exclusividad de la EIB para el mundo indígena muestra la permanencia de profundos sistemas de exclusión

13 Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México, XXI, 54ª Edición, 2002. Pág. 163.

que aparecen como integración diferenciada al nuevo orden global. Encapsulado el programa a nivel de las comunidades indígenas, uno se pregunta ¿qué alcance real tiene la propuesta en la sociedad ecuatoriana?, ¿qué modificaciones ha provocado en las relaciones entre el mundo indígena y el llamado mundo blanco-mestizo?, ¿qué beneficios ha aportado al fortalecimiento del movimiento indígena? Preguntas que cuestionan la propuesta más allá de los discursos hegemónicos de la época de la mundialización. El reconocimiento del Otro no se reduce a la aceptación de su cultura y menos cuando ésta es concebida como folclore, el Otro no es una realidad atrapada en la historia prehispánica, ni una idea de las nostalgias postmodernas de un pasado idílico. El Otro es un mundo de vida y desde él habla y argumenta, y si no se reconoce ese mundo de vida no hay reconocimiento ni respeto de su diferencia. Una educación no dominadora debe partir del reconocimiento de ese mundo de vida tal cual es, y no a partir de lo que el poder quiere que sea; ahora por ejemplo se piensa al otro cultural desde esas visiones románticas que lo vuelven un objeto de museo, un objeto de conocimiento, un objeto de tolerancia, un objeto de los programas de desarrollo y asistencia, etc., pero un objeto al fin, nunca un sujeto, un interlocutor. Si la educación alternativa no parte de reconocer esta realidad de objeto en que ha sido convertido el oprimido para desde allí buscar la liberación, entonces es mejor quedarse con la educación formal, que al menos no se muestra como posibilidad de cambio.

Otra pregunta que surge es ¿cómo se puede producir una educación distinta para el indígena, sin que sea liberadora es decir política, sobre un espacio social y una estructura educativa profundamente anti solidaria, anti comunitaria, discriminatoria, racista, etc.? Cómo se puede pensar en la educación intercultural bilingüe como posibilidad de democratización y participación real cuando la ausencia de relaciones dialógicas al interior del proceso educativo conllevan a la pérdida de la identidad de los indios, más allá de las “buenas intenciones” del programa. Cómo se puede hablar de respeto a la diferencia, si cuando el Indio hace explícito su mundo de vida queda expuesto a la agresión del educador; aún cuando éste formalmente sea también indígena, en términos del lugar que ocupa en la estructura, es el poder de negación de la diferencia. Cómo podemos hablar de democratización, tomando en cuenta que la estructura de educación autoritaria es esencialmente etnocéntrica o ¿acaso el programa de EIB ha construido otra estructura educativa no céntrica?

La EIB supone la relación entre la sociedad occidental y la comunidad indígena, entre el universo cultural del occidente moderno y el universo cultural de la comunidad andina indígena. Históricamente estas dos realidades socio-culturales se han

enfrentado, pues la racionalidad de dominio y dependencia del Yo-occidental ha instaurado entre ellas una relación de conflicto, de enfrentamiento e incluso de guerra. En este contexto, marcado por la asimetría de las relaciones interculturales, ¿cuál es el papel de la EIB en esta histórica diferencia cualitativa entre la sociedad moderna occidental y la comunidad andina indígena? Partiendo del hecho de que se construyó el discurso de la interculturalidad desde el horizonte de la racionalidad cultural de la sociedad moderna occidental, podríamos encontrarnos con que el acceso de las otras culturas a esta discursividad, a esta argumentación, no solo es limitado, sino incluso incompatible con la racionalidad de las otras culturas. Podría ser que las culturas o las identidades subalternas realmente no busquen el diálogo bajo los parámetros impuestos por la racionalidad moderna occidental, bajo los parámetros de la estructura de la educación occidental. El tema no es que la cultura subalterna tenga espacio en la EIB para exponer sus expectativas, sus perspectivas valorativas, sus experiencias, sus necesidades o sus intereses; sino si esta cultura tiene y quiere las mismas posibilidades de concepción, argumentación, discursividad, metodologías, etc., que la sociedad que ha planteado la interculturalidad. *“No es pues la diferencia entre dos comunidades que poseen ‘concepciones valorativas’ distintas, sino de comunidades que poseen concepciones distintas acerca de la naturaleza de sus concepciones valorativas”*¹⁴. La distancia y la diferencia es demasiado grande para no poner atención y simplemente querer imponer una racionalidad dialogal eurocéntrica. El discurso y las prácticas de la EIB persisten en una concepción universalista y abstracta de su posibilidad, como si esta apuesta de intercambio, en los términos planteados por los organismos internacionales de corte occidental, se pudiera aplicar en cualquier realidad, en cualquier relación, como si su concepción fuese aplicable a todo proceso de intercambio cultural. Esta visión conlleva a demandar de las culturas subalternas su adaptación acrítica a las políticas desarrollistas de occidente. Para la aplicación de políticas sociales, es importante tomar en cuenta la realidad histórica concreta de las comunidades, lo que implica que no son susceptibles a ser tratadas y medidas con los parámetros de otra cultura y menos aún en una relación de dependencia y dominio. Por último, en el propio terreno cultural, es importante señalar que *“El ‘mundo premoderno’ de una sociedad moderna no es igual al de una sociedad premoderna (no básicamente occidental) Nuestra premodernización no es equivalente a la premodernidad de la Europa de los siglos XVI o XVII”*¹⁵.

14 Ramírez, Mario Teodoro, *Ética de la comunicación intercomunitaria, Debate en torno a la Ética del discurso de Appel*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1994, p. 100.

15 *Idem.* p. 100.

Sin desconocer los logros políticos que el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe ha permitido a la organización indígena del país, y en atención al debate que hemos realizado hasta aquí, para vislumbrar las posibilidades que tiene a futuro el programa de EIB es necesario formularse la siguiente pregunta: ¿para qué educamos por fuera del sistema formal hispano? Todo programa o proyecto seguirá siendo subsidiario del orden social hegemónico; si el horizonte de sentido que concibe el programa no contiene una crítica social, política, económica y cultural del sistema capitalista, un cuestionamiento al etnocentrismo de la racionalidad occidental formulado desde más allá del propio horizonte epistemológico europeo, que no es el más allá premoderno, sino el más allá del Otro negado, el más allá del deseo de liberación. El programa de EIB concebido desde el mismo horizonte epistemológico europeo occidental no repara en el hecho de que el conflicto y la diferencia cultural no son solo teóricos, sino fundamentalmente políticos y práctico-vitales.

Desde un horizonte epistemológico eurocéntrico, la EIB difícilmente puede generar el proceso de construcción de un mundo distinto, esto es de un universo de significado otro que organice una sociedad que permita la existencia de lo diferente y diverso real. Si la concepción básica no es replanteada en términos políticos, el programa va a reproducir la diferencia o en rigor la desigualdad entre las comunidades indígenas y la sociedad nacional; invisibilizando el hecho de que esta diferencia no es ahistórica, es decir no es ontológica, sino resultado del proceso histórico de dominación social y cultural. Por otro lado, su aplicación conlleva necesariamente la aceptación acrítica del universo discursivo de la sociedad occidental y con él de su universo cognitivo. Esta aceptación, posible a través de la imposición de la estructura educativa occidental-céntrica, destruye las formas de vida supuestamente pre-discursivas, pre-argumentativas, pre-rationales, pre-modernas de las comunidades indígenas dominadas¹⁶ por no responder a las exigencias del discurso y del diálogo racional. Habría que pensar que las formas de vida de las comunidades indígenas y dentro de ellas las formas culturales propias no son “...*la manifestación dogmática de autoafirmación comunitaria totalmente encapsulada. Las formas de vida antidiscursivas adquieren un carácter de resistencia político-cultural: poseen su propia ‘justificación’ su propia ‘racionalidad’*”¹⁷.

Si la educación indígena no parte del reconocimiento de que: “...*la realidad de la comunidad tradicional, específicamente de las comunidades latinoamericanas, es*

16 *Idem.* p. 102.

17 *Idem.* p. 102.

*incomprensible sin el reconocimiento de la función que las formas de dominación económico-cultural han ejercido en su constitución*¹⁸, no es posible que promueva ni el diálogo entre las distintas comunidades oprimidas ni la organización política para la liberación. Tal ceguera impide por otra parte la “...*fundamentación y construcción del acceso a la discursividad distinta de aquellas propias de la cultura moderna (cultura totalmente alfabética, institucionalizada en formas objetivas, donde el saber científico es la concepción oficial del mundo)*”¹⁹. De ahí que se diga por ejemplo que: “*Con la EIB debemos preparar a la nueva generación para enfrentarnos a la globalización, es decir la EIB también debe recoger las ventajas de la globalización; debemos preparar para la migración, porque ya no hay tierras productivas y los pobres se ven obligados a migrar las ciudades con todos sus hijos, para ello deben ser competitivos y usar los dos idiomas perfectamente*”²⁰. De esta opinión se deduce que la EIB, en el imaginario de sus actores, debe servir no para luchar contra las reglas de opresión, sino para poder integrarnos mejor a ella.

Finalmente, aceptando que este tema tiene una complejidad inconmensurable que no se resuelve en una investigación, sino en procesos de diálogo real, queremos dejar planteado que el destino del programa debe partir de la pregunta ¿para qué queremos educar y educarnos? Más allá de los argumentos, lógico-epistemológicos, pedagógico-educativos, sociales y culturales se requiere de una fundamentación histórico-política capaz de asumir ciertamente el reto que todo pueblo oprimido tiene: Su liberación, en la posibilidad de construir un mundo distinto. ¿Cuál? Nunca lo sabremos, pero lo que sí es posible es empezar a caminar con horizontes distintos de aquellos que se nos han impuesto como absolutos.

Natalia Sierra y Angel Tibán

18 *Idem.* p. 102.

19 *Idem.* p. 102.

20 Anexo 3.

Bibliografía

Álvarez, Freddy

2000 “*Las Derivas de la Alteridad*”, Ed. Abya-Yala, Quito.

Chiriboga, Manuel

1987 *Movimiento Campesino e indígena y participación política en el Ecuador: la constitución de identidad en una sociedad heterogénea*, Ecuador Debate. n° 13. CAAP. Quito.

Díaz, Raúl; Alonso, Graciela

1999 “Integración e Interculturalidad en épocas de integración” *Antropología del Ciberespacio*, Ed. Serie Pluriminoir, Quito.

Dussel, Enrique

1994 *El Encubrimiento del Otro. Hacia el mito del origen de la Modernidad*, Ed. Abya-Yala, Quito.

Freire, Paulo

2002 *Pedagogía del oprimido*. México, XXI, 54° Edición.

Levinas, Emmanuel

1977 *Totalidad e Infinito, ensayos sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca.

Lourenco, Eduardo

2000 *América Latina entre naturaleza y cultura. Dos conceptos fundamentales para comprender el mundo*, Revista Humboldt n° 129.

Paredes, Edison

2006 *La Educación Autoritaria y La Educación Liberadora en La "Pedagogía del Oprimido"* de Paulo Freire. Quito.

Proaño, Leonidas

1974 *"Concientización, evangelización, política"*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Ramírez, Mario Teodoro

1994 *Ética de la comunicación intercomunitaria, Debate en torno a la Ética del discurso de Appel*, Ed. Siglo XXI, Madrid.

Sánchez Parga, José

2005 *Educación Indígena en Cotopaxi, Avances Políticos y deuda Pedagógica*, Ed. Centro Andino de Acción Popular, Quito.

Sartre, Jean Paul

1968 *Colonialismo y Neocolonialismo*, Ed. Losada, Buenos Aires.

Sierra Wladimir

2002 *Heterogeneidad Estructural, Una Lectura Sociológica de Jorge Icaza y José María Arguedas*, Berlín.

Zizek, Slavoj

1994 *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

1998 *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, Ed. Paidós, Buenos Aires.

AUTONOMÍA INDÍGENA REALIDAD Y DESAFÍOS EN EL ECUADOR

Introducción

Desde hace una década el Estado ecuatoriano ingresó a un período de crisis y de inestabilidad política, con una economía estancada y creciente inequidad. En medio de la crisis política y el ajuste neoliberal, el movimiento indígena ganó presencia en el escenario nacional desde el levantamiento de 1990. Su movilización tuvo como principales banderas la plurinacionalidad y los derechos colectivos.

En este marco, buscamos aportar a la reflexión sobre un aspecto del movimiento indígena: la realidad y los desafíos que tiene para lograr las autonomías o el autogobierno. Se trata de brindar elementos conceptuales, históricos, sociales e institucionales para comprender esta problemática y aportar al diálogo sobre la generación de propuestas, estrategias y políticas públicas en torno a las autonomías indígenas.

1. ¿Qué es la Autonomía?

Entendemos la autonomía como la capacidad que tienen las instituciones de gobernarse a sí mismas dentro de un ámbito territorial. Esta capacidad de gobierno involucra la capacidad de la población de elegir o designar las autoridades, tener una legislación propia, contar con un sistema de justicia y ejecutar competencias de carácter ejecutivo en un territorio determinado. Estamos hablando de

una capacidad de gobierno que posee una fiscalidad propia y legitimidad en la sociedad regional o local.

La diferencia entre un Estado autonómico y un Estado descentralizado es que en el primer caso hay pluralidad legislativa, mientras que en el segundo el Estado nacional monopoliza la legislación. El elemento clave de la autonomía es la ruptura del monopolio legislativo del Estado nacional, pues tanto éste como los gobiernos autónomos tienen potestad legislativa, lo cual fortalece su carácter de autodeterminación política y de gestión dentro de un territorio determinado.

Por cierto, esta pluralidad legislativa puede ser variada, no absoluta. Es decir, la constitución del país puede reconocer potestad legislativa en ciertos ámbitos y no en otros, dejando al Estado la potestad para asuntos claves de la vida nacional (por ejemplo seguridad, relaciones exteriores, recursos naturales). Otra posibilidad es que el Estado nacional legisle los elementos generales y deje a las entidades autonómicas la adaptación y la extensión de las leyes según las realidades particulares.

Albó y Barrios en un estudio sobre Bolivia llaman a eso cualidad gubernativa y las entidades que tienen esta calidad gubernativa son denominadas como *entidades territoriales*. Para ellos, la autonomía “consiste en incluir, en su estructura jurídica, órganos, funciones y competencias propias, parecidas a las del nivel estatal nacional, no por simple delegación sino con *autonomía*, entendida aquí preferentemente como su propio poder de *legislar para sí*” (Albó Xavier c. Franz Barrios 2006, 56). Por ello, diferenciamos esta autonomía “fuerte” de otras autonomías “blandas” que tienen solo potestades administrativas, electorales o financieras. Estas acepciones de autonomía son restringidas, pueden aplicarse a gobiernos locales que están limitados por las normas del Estado Nacional. A diferencia, en este estudio se mira la autonomía como una cuestión integral, como autonomía política de plena capacidad gubernativa.

Por otra parte, es necesario diferenciar autonomía de descentralización. La descentralización es el proceso de reforma del Estado, según la cual se redistribuye poder en el territorio a los gobiernos locales autónomos. Debe subrayarse que –de acuerdo a la conceptualización aquí asumida– la autonomía y la descentralización no son lo mismo, pues esta última depende del traspaso de funciones y competencias del Estado central a los entes seccionales; mientras la primera implica un pacto constitucional de los actores que conforman la comunidad política de un país, que reconoce la capacidad gubernativa de los entes territoriales.

¿Qué es la autonomía indígena?

La autonomía puede ser reconocida a entidades territoriales, tanto por motivos de diversidad regional como por motivos culturales o étnicos. En el primer caso, la autonomía reconoce la existencia de sociedades regionales con características económicas, ecológicas y sociales diversas que requieren autonomía política para poder desarrollarse. En el segundo, la autonomía reconoce la diversidad étnica existente, es decir identidades étnicas y culturales a las cuales se reconoce la capacidad de autogobierno en el territorio. La particularidad de esta autonomía es que la exigencia de los pueblos indígenas se fundamenta en su continuidad histórica en el territorio y en su existencia previa a la del Estado nacional, con formas ancestrales y comunitarias de autoridad.

El autor mexicano Díaz-Polanco concibe la autonomía como un sistema jurídico-político encaminado a redimensionar la nación a partir de nuevas relaciones entre los pueblos indios y los demás sectores socioculturales bajo:

“Un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos (Díaz, 2003:151)”.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE– define la autonomía como:

“La capacidad de decisión y control propio de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en nuestros territorios en el orden administrativo, jurídico, político, económico, social y cultural con la existencia y reconocimiento de las Autoridades Propias en coordinación con las autoridades centrales (Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. Documento interno. 2001)”.

De estos aportes, podemos señalar que la autonomía indígena es el reconocimiento, por parte del Estado, de la capacidad de autogobierno y toma de decisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas sobre su vida y territorio, con sistemas de gobierno propio sustentado en el derecho consuetudinario, usos y costumbres, y

con una identidad que se sustenta en la continuidad histórica de su presencia en la geografía del actual Ecuador.

Las autonomías indígenas son fruto de una larga experiencia de lucha, de confrontación social y política, que llega a un reconocimiento constitucional. En ese sentido, se habla de una dinámica autonómica que viene de abajo. Se trata de un proceso generalmente conflictivo que debe culminar en una negociación en donde están en juego el acceso a la cultura y la capacidad de decidir sobre la vida, los recursos naturales y el territorio.

Sobre este último tema, vale señalar que el autor Víctor Toledo distingue en los planteamientos indígenas al menos cinco usos del concepto de territorio:

- a) Territorio como jurisdicción: es decir una zona geográfica bajo control político de un colectivo indígena o reclamada como tal. El tema se resuelve en gran parte en el campo legal, institucional y político, reconociendo los territorios realmente existentes, ya sea por la vía de municipios o de nuevas entidades territoriales.
- b) Territorio como demarcación: una zona que requiere ser delimitada, medida y titulada bajo las normas del derecho civil, tal como ha sucedido en las llamadas “tierras bajas” de Bolivia, amazónicas, o tierras comunitarias de origen.
- c) Territorio como hábitat: concepto consagrado por Acuerdo 169 de Naciones Unidas, como un conjunto sistémico de recursos esenciales para la existencia colectiva. El territorio, según este enfoque, entra en conflicto con las empresas extractivas que explotan el subsuelo o las agroindustriales que utilizan tierra y agua.
- d) Territorio como biodiversidad: bajo un discurso ecologista se pone en primer plano los conocimientos indígenas sobre la naturaleza. Se plantea a los indígenas como guardianes de la naturaleza, dadas las políticas que deterioran el ambiente: libre comercio, propiedad intelectual, bio prospección.
- e) Territorio como espacio histórico y simbólico: noción íntimamente vinculada con la identidad, con los modos de vida y uso y significación del espacio, lo que sirve de fundamento para reclamaciones territoriales (Toledo 2005: 87, 89).

2.- Estado e indígenas, historia de una realidad conflictiva

La organización territorial del Estado se refiere a la forma en la cual el sistema político administrativo se configura a nivel territorial, es decir “toda actividad que el Estado despliega y las instituciones que este crea con el propósito de tomar control militar y administrativo de su territorio nacional” (Maiguashca, 1991: 357). Lo anterior se relaciona no solo con los aparatos burocráticos de gestión sino también con el sistema político; es decir con la representación, la ciudadanía y la comunidad política y con elementos culturales importantes que cohesionan al Estado, que forman parte de la identidad nacional de la población (los símbolos, el himno, el mapa, etc.).

En este marco debemos entender la relación entre Estado e indígenas en la historia ecuatoriana. El carácter del Estado ha sido marcado por la exclusión de los indígenas de la ciudadanía, de los espacios de decisión y de la “comunidad” política nacional. En la colonia, se estableció un “pacto” entre las dos repúblicas, la de los españoles y la de los indios, que permitía a las autoridades indígenas controlar su población y territorio a cambio de pagar tributos. Ese pacto se mantuvo hasta comienzos de la república, pero luego se fue transformando; conforme avanzaron los terratenientes y “gamonales”, que fueron controlando a los indígenas en sus haciendas. Otro período se abre con el desarrollo del capital y la aplicación, entre avances y retrocesos, de la ciudadanía liberal que homogenizaba a la población; aquí los indígenas son reconocidos como campesinos. El retorno de la democracia y el neoliberalismo volvió a poner sobre el tapete la existencia de los pueblos indígenas con su propuesta de plurinacionalidad y derechos colectivos.

Andrés Guerrero (1994) señala que el carácter del Estado ecuatoriano depende de la configuración asumida por la administración étnica. Él analiza tres momentos: de 1830-1857, cuando el Estado administró directamente a la población indígena y cobraba el tributo con el cual sostenía el arca fiscal; 1857-1895 cuando la administración étnica es delegada a poderes privados y locales de los terratenientes; y desde la revolución liberal del ‘95 hasta las primeras décadas del siglo XX cuando se elimina el concertaje y los poderes públicos reasumen la “protección” de los indios, estableciendo un sistema de intermediarios mestizos que hablan y escriben en su nombre, a los que llama “ventrílocuos”.

La división administrativa y territorial del Estado y la extensión de la burocracia en las diversas regiones, impulsada por el liberalismo, constituye, según Hernán Ibarra, una manera de encapsular a los pueblos indígenas en pequeños compartimentos

estancos. Parroquias, cantones y provincias fragmentan a los pueblos indígenas y facilitan su dominio (Ibarra, 2002). El liberalismo contó también con un proyecto cultural que buscaba unir a la población ecuatoriana sobre la base del mestizaje, homogenizándola culturalmente. Posteriormente se renovaron las ideas liberales con el indigenismo, que veía a los indígenas del presente hundidos en la miseria, la barbarie y la ignorancia; por ello debían ser redimidos con las luces de la ciencia, la educación y el progreso.

Los gobiernos de los años '30 elaboran una serie de leyes y políticas para integrar a los indígenas. Una de las más importantes fue la Ley de Comunas que reconoce el derecho de organización de los indígenas. Este sería el marco institucional utilizado por las primeras organizaciones clasistas y de izquierda para movilizar a los indígenas por sus demandas.

Fueron los gobiernos desarrollistas, básicamente militares, los que construyeron la base económica, de comunicaciones y un mercado nacional; ello permitiría integrar al país. Estos gobiernos realizaron un tenaz esfuerzo de demolición de las relaciones de servidumbre mediante la ley de reforma agraria, forzando a la modernización de los terratenientes. No obstante, los indígenas andinos de comunidades recibieron minifundios en las alturas de los Andes, mientras los hacendados conservaban las mejores tierras en los valles.

Todo este proceso permitió que el Estado central se impusiera sobre los poderes locales y lograra una presencia en todo el territorio. En el sector rural, la modernización llegó a través de programas de desarrollo, en donde el indígena es reconocido como campesino que necesita crédito, asistencia técnica y capacitación para progresar en sus pequeños minifundios que producen los alimentos para el mercado interno.

El retorno constitucional de finales del '70 buscó legitimar este proceso con la democratización política y el voto a los analfabetos. Sin embargo, este intento tardó encontrar su cuello de botella en el año '82 con la crisis de la deuda externa y el inicio del ajuste neoliberal. Las elites nacionales renunciaron a su proyecto "civilizador" de integrar a los ciudadanos ampliando los derechos sociales y optaron por trasladar los costos de la crisis a los sectores populares e indígenas¹. La mayoría de

1 A este agotamiento de la forma de Estado se sumó la crisis del régimen político que se hizo evidente desde el año 1996 con el derrocamiento de A. Bucaram, que abrió un período de inestabilidad y de ilegitimidad de los partidos.

estos últimos se alejaron de cualquier posibilidad de integración al polo “moderno” de la sociedad y la economía y quedaron excluidos permanentemente.

El modelo neoliberal buscó modificar la relación entre el Estado, la sociedad civil y el mercado, colocando a éste en el centro de la organización social. Ello significó ampliar los derechos civiles y restringir los derechos sociales; con una lectura estrecha de los derechos políticos, reduciéndolos al voto². Pero este modelo tiene efectos colaterales no esperados: la democracia representativa, al pasar por alto la equidad e integración, mina su propia base de estabilidad y pierde confiabilidad y legitimidad ante los ojos de la población.

Por otra parte, los partidarios del modelo de mercado buscaron el ideal de un “Estado pequeño y eficiente”, pero en realidad terminaron por vaciar al Estado de los contenidos nacionales y democráticos. Si bien es cierto se modernizaron funciones destinadas a facilitar las actividades del modelo, se abandonaron otras vinculadas al desarrollo rural y a lo social. Fruto de estas reformas el Estado se convirtió en un archipiélago de aparatos modernos en medio de un océano de zonas oscuras.

A la larga, este giro implicó el abandono del campo y el debilitamiento de los mecanismos de desarrollo y control sobre la población indígena, la cual optó por ocupar el vacío dejado, primero por los patrones de haciendas y luego por el Estado, asumiendo una presencia directa en el escenario político. El hecho que marcó este cambio histórico en la vida nacional fue el Levantamiento del ‘90.

La ofensiva indígena

El ciclo de la movilización indígena se visibiliza en Ecuador desde los años ‘90. Como ya hemos anotado, el origen de este ciclo de luchas radica en el giro histórico que da el país desde los años ‘60 con el declive del sistema de hacienda en la Sierra³. Es allí en donde se descompone una estructura pesada de más de dos siglos de existencia, dejando un vacío en el campo y en la forma de vida de los indígenas. Desde las elites blanco-mestizas este vacío querrá ser cubierto con la oferta de modernización, pero las promesas no se cumplen y desde el fondo de la sociedad surge un movimiento que plantea, en medio de la crisis de hegemonía del bloque domi-

2 Para una crítica de la democracia elitista ver Santos, 2003.

3 En esto coinciden Andrés Guerrero (2000) y Guerrero y Ospina (2004).

nante, su propuesta de plurinacionalidad. Durante el gobierno del Dr. Rodrigo Borja, que subió con una fuerte expectativa, generada en toda la población y en particular en los indígenas, estalla el levantamiento de los '90, debido a la parálisis gubernamental y a las medidas económicas, entre las demandas de cambio y las ofertas recortadas del Estado. El levantamiento será un acontecimiento histórico, en donde un proceso diverso, descentralizado y heterogéneo que surge de lo local encuentra su referente nacional en la CONAIE.

Ospina y Guerrero diferencian dos fases en la ofensiva indígena: la primera, que va desde el '90 al '95, está marcada por la agenda de lucha por la tierra, el agua y otras demandas propias de su base agraria y la segunda, del año 1995 al 2002, cuando se desencadena la crisis política y económica del país hasta el golpe de Lucio Gutiérrez, período marcado el perfil político y étnico, que cuestiona el poder del Estado y convierte al movimiento indígena en actor nacional (Guerrero y Ospina, 2004).

Siguiendo la reflexión de estos autores, la presencia indígena está sustentada en una fuerte identidad étnica y la adscripción a las comunidades, que se constituyen en punto de partida de la revitalización del movimiento. Es a partir de este núcleo duro de la cultura que se proyecta a los "círculos exteriores de la identidad", configurada por su presencia organizativa y política que alcanza una importante impronta en el territorio y sustenta la presencia política del movimiento indígena. (Guerrero y Ospina, 2004: 123).

Como un resultado de esta ofensiva, los indígenas logran que la Asamblea Constituyente del '98 recoja algunos planteamientos. Así se consagró en la Constitución el respeto al derecho consuetudinario, la justicia, educación y salud, el idioma y la cultura, los derechos de participación y representación. También se caracterizó al Estado ecuatoriano como pluriétnico y pluricultural. Sin embargo, no se reconoció la plurinacionalidad y se dio una respuesta parcial a las autonomías. Se creó una categoría, "circunscripciones territoriales indígenas" como ente territorial local con autoridades propias. Este reconocimiento constitucional debía regularse a través de una ley secundaria que nunca dictó el Congreso Nacional.

El movimiento indígena logró otros avances institucionales, como la formación del Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos de Ecuador, CODENPE, que tiene como uno de sus objetivos definir políticas de desarrollo para pueblos indígenas. También se consolida la participación indígena en varias instancias del

Estado, tales como la Dirección de Educación Bilingüe y la Dirección de Salud Indígena. También alcanza una importante presencia en los gobiernos locales, mediante el proceso electoral y la conformación del Movimiento Pachakutik.

3. Realidad social y geográfica

3.1. Población⁴

Según el CODENPE la población indígena es de 1.400.000 (Sidenmpe-Sistema de Indicadores Sociales de los Pueblos y Nacionalidades, 3.5). De otro lado, según el censo del 2001, hay 1.219.276 personas indígenas que constituyen el 9,1% de la población. Pero la población indígena varía de acuerdo a la pregunta que plantean los censos: si se interroga a la población por cuál es su idioma nativo, la población indígena solo asciende al 5%, es decir aproximadamente 600.000; y si se pregunta por otros elementos de identidad (idiomas nativos en la familia, autoidentificación étnica) llegan al 17% que significa, cerca de 1.800.000 ecuatorianos (Sidenmpe, 3.5 Emedinho 2000)⁵.

La presencia indígena está desigualmente distribuida en el territorio. Las provincias de mayor población indígena se ubican en la Sierra centro (Chimborazo, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Cañar) y en la Amazonía. Si vemos el dato porcentual encontramos que la región que presenta el mayor porcentaje de indígenas es la Amazonía, seguida por la Sierra. Los 1.800.000 indígenas estarían distribuidos de la siguiente manera

- Costa: 11% habitantes, cerca de 600.000 habitantes
- Sierra: 22%, es decir más de 1.000.000 habitantes
- Amazonia: 30%, es decir 200.000 (Sidenmpe, 3.5 Emedinho 2000).

3.2. Tierras y territorios⁶

La estructura de tenencia de la tierra se mantiene desigual en los últimos 30 años; dado que los grandes propietarios de las Unidades productivas Agropecuarias,

4 Fuente: Guerrero y Ospina (*op. cit.*).

5 Sobre las cifras y clasificaciones étnicas siempre se ha dado en Ecuador polémicas que reflejan los prejuicios existentes en los estadísticos y en los hacedores de políticas públicas. Debe tomarse esta información como una estimación referencial.

6 Toda la información de este apartado es extraída de Ecociencia Sidenmpe 3.5.

UPAS, que no exceden un 2,3% del total, controlan el 42% de la tierra; los medianos que ascienden al 22% controlan el 46% de la tierra, mientras los campesinos controlan el 12% de la tierra. Dentro de estos últimos hay pequeños propietarios que tienen de dos a 10 ha., un 32% del total, que controlan el 9,8%, y los minifundistas que ascienden al 43% apenas poseen el 2% de la tierra⁷. Entre estos se encuentran gran parte de los indígenas. Esta situación revela que la estructura de tenencia de la tierra mantiene a grandes líneas la desigualdad que fue ya notoria en 1974, es decir 25 años antes.

Con relación a los territorios indígenas continuos, se puede afirmar que los indígenas ocupan una extensión de seis millones trescientas mil hectáreas en proceso de legalización, de las cuales las reconocidas legalmente son cuatro millones y los asentamientos por legalizar son 2.300.000. Esto se refleja en el siguiente cuadro:

Territorios indígenas (en hectáreas)
Costa y Amazonía

| Nacionalidad | Territorios legalizados | Territorios ocupados | Total |
|------------------|-------------------------|----------------------|------------|
| Awa | 121 000 | 5 500 | 126 500 |
| Cofán | 335 711 | 148 907 | 182 478 |
| Chachi | 105 468 52 | | 105 468 52 |
| Epera | 1 500 | | 1 500 |
| Hoaorani | 716 000 | | 716 000 |
| Secoya | 39 414.50 | | 39 414 50 |
| Shuar | 718 220 | 182 468 | 900 688 |
| Achuar | 884 000 | 133 014 | 1 017 014 |
| Siona | 7 888 | 47 888 | 55 776 |
| T'sa chila | 19 119 | | 19 119 |
| Zápara | | 271 000 | 271 000 |
| Shiwar | 189 397 | | 189 397 |
| Kichwa amazónico | 1 115 000 | 1 569 000 | 2 684 000 |
| Total | 3 959 578 | 2 348 777 | 6 308 355 |

Fuente: García, Fernando, 2006.

7 Fuente: Otáñez; Guillermo. *Ecuador: breve análisis de los resultados de las principales variables del censo nacional agropecuario 2000*, Adobe Acrobat http://www.sica.gov.ec/censo/contenido/estud_an.htm

Por otra parte, el Ecuador es uno de los países de mayor riqueza y biodiversidad biológica en el mundo, cuenta con más de cincuenta tipos de ecosistemas naturales, muchos de los cuales se encuentran en zonas habitadas por indígenas.

- a. En la región andina la nacionalidad kichwa tiene un papel protagónico en la agricultura de consumo interno, desde pequeñas propiedades y minifundios. Sus tierras presionan el páramo que es la fuente fundamental del agua para los valles y las ciudades.
- b. La Costa: la presencia indígena es menor en esta región, donde está el mayor desarrollo de la agricultura. Son importantes los bosques de la región húmeda del Chocó y la zona Costera de Machalilla y Santa Elena donde habitan grupos indígenas.
- c. La Amazonía: los grupos indígenas controlan cerca de la mitad del territorio en esta región, de la más amplia extensión del país, con las riquezas hidrocarburíferas y mineras más importantes (Ecociencia-Sidenmpe, Siise, 3, 5).

Se debe agregar que la diversidad de formas de ocupación del territorio de los pueblos y nacionalidades responde a procesos diferentes. Los de la Sierra fueron afectados por la colonización y la hacienda mucho antes que en la Amazonía, zona donde el Estado ecuatoriano consigue una presencia efectiva recién en el siglo XX. Se han dado importantes cambios como la imposición de un régimen de propiedad privada que erosiona la tradición comunitaria, especialmente en la Sierra⁸. Por otra parte en el Informe del Convenio 169 se advierte una reducción de las tierras de los indígenas y pequeños propietarios en Ecuador, mientras crecen las tierras de propietarios medianos y grandes. En general la pequeña producción agrícola ha sido afectada por políticas macroeconómicas y un modelo exportador que beneficia a las grandes empresas agrícolas que se dedican a la producción de flores, hortalizas, turismo, etc. en perjuicio de la producción de alimentos para el mercado interno (García, 2006).

Las tierras altas de la zona andina, así como los territorios amazónicos, se han valorizado en los últimos años debido a la creciente demanda de recursos naturales que se encuentran en los territorios bajo control indígena. Esto trae una fuerte presión

8 Según el III Censo Agropecuario el 5% de las tierras, con 600.000 ha están en manos comunales, III Censo Agropecuario, 2002, pp. 86-87.

y una disputa creciente con los indígenas quienes deben enfrentar a empresas agrícolas, transnacionales e inclusive a las ciudades.

La Ley de Fomento Agropecuario permitió la venta de las tierras en muchas comunidades y si bien en 1998 esto cambió y se estableció que las tierras colectivas son inembargables, las tierras colectivas se han reducido y fragmentado. A esto hay que sumar un cambio de relación de los indígenas con la tierra debido a la migración, en donde sus propiedades se convierten en zonas dormitorio para sus familias, y a la presencia de polos agroindustriales en donde trabajan como jornaleros.

3.5. Identidad

Otro aspecto clave de la autonomía se relaciona con la diversidad étnica y cultural. El movimiento indígena ha desarrollado un fuerte poder simbólico que ha removido la cultura dominante. Tal poder se sustenta en la memoria histórica, en su cosmovisión andina, su particular relación con la naturaleza y una visión particular del territorio, la existencia de conocimientos ancestrales, el idioma o la valorización de la comunidad; elementos que a su vez sustentan un fuerte sentido de pertenencia e identidad étnica, que incluso ha trascendido a otros sectores de la sociedad.

Sin embargo, la cultura de los indígenas, al igual que las culturas mestizas y afroecuatorianas, está afectada por cambios importantes y acelerados en las últimas décadas. No es sólo que el Estado siga imponiendo sus valores y patrones mediante la educación y la promoción de valores homogéneos, sino que la migración, la urbanización, la extensión de los medios de comunicación y las iglesias protestantes han generado profundos cambios en la población indígena. Pese a ello, la presencia indígena ha removido los viejos esquemas de discriminación étnica y racismo existentes en la población.

Asimismo, debe señalarse que el proceso de reconstitución de pueblos impulsado por la CONAIE y el CODENPE ha tenido resultados parciales. Los indígenas de base, más que identificarse con un pueblo o nacionalidad, se identifican con sus comunidades, sus lugares de origen o con las organizaciones sociales de las cuales son parte, y muchas de ellas tienen un sello clasista y de desarrollo.

Además, las organizaciones están conformadas por indígenas, pero también por mestizos, de manera que los límites de la organización social desbordan los límites étnicos. Esto, como señala Galo Ramón, presentan un *continuum* en donde

junto al polo étnico se van constituyendo en varios círculos concéntricos diversos grupos mestizos campesinos y urbanos asociados en la lucha indígena (Galo, 2006).

3.6. Pueblos indígenas

El CODENPE ha reconocido catorce pueblos y trece nacionalidades que serían los sujetos del proceso de autonomías y que habitan sobre todo en la Sierra y la Amazonía, pero también en la Costa; tienen identidad, historia, idioma, cultura propia, con formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia⁹.

Existe una extensa red organizativa sobre la que se sustenta el movimiento indígena, va desde lo micro a lo macro: tiene su expresión orgánica en las comunidades y centros; así como en una red regional y nacional, cada día más compleja, de instituciones complementarias de educación, desarrollo y organización.

Los indígenas se organizan en comunas, centros y asociaciones, uniones, federaciones y confederaciones agrupadas que se han constituido en la lucha por la tierra, el agua, la cultura, el desarrollo y recientemente para la acción política¹⁰. Se calculan más de 3.000 comunas y asociaciones de base con una fuerte presencia en el centro de la sierra. La mitad de estas organizaciones fueron creadas en las últimas dos décadas, que parecen corresponder a períodos de mayor apertura democrática (Guerrero y Ospina, 2004: 133).

La comunidad de base cumple cuatro funciones: la legitimación de valores y prácticas indígenas, la representación y defensa frente al mundo externo, la gestión de recursos naturales y la cohesión social que genera un sentimiento de identidad. Las áreas de competencia de las comunidades se relacionan con la salud, la educación, la organización de fiestas y la gestión de los servicios. Parte de las competencias, como justicia o ambiente, se ejercitan en medio del vacío o la falta de agilidad del Estado.

El Cabildo, organismo dirigente de la comunidad, resuelve conflictos de tierras y recursos internos; sanciona conductas impropias; es mediador y testigo de transacciones o conflictos familiares y es interlocutor con agentes externos. En Ecu-

⁹ <http://www.codenpe.gov.ec/npe.htm>.

¹⁰ La Bastida, Edgar. *La organización indígena ecuatoriana*, Fenocin, 2000.

dor sin embargo, las autoridades “propias” tradicionales tales como los consejos de ancianos casi han desaparecido, manteniéndose en pocos pueblos y comunidades; se ha impuesto un cambio generacional en donde los segmentos más jóvenes y con educación formal asumen la dirección de sus Consejos de Gobierno.

Las comunas, vigentes hasta los años '80, deben competir ahora con otras formas asociativas modernas articuladas en torno al manejo del agua, la producción, la identidad de género, el deporte. Por ello, el Cabildo ha perdido la autoridad ante sus miembros y en muchos lugares son la Junta de Regantes o la Junta de Defensa del Campesinado las que poseen una mayor convocatoria que el Cabildo¹¹.

Las organizaciones de segundo grado cumplen funciones vinculadas al desarrollo y como instancias de negociación con el estado y las ONGs. Las OSG según Galo Ramón pueden ser consideradas como el autogobierno más cercano a las comunidades rurales, son los eslabones que usa el campesinado para obtener servicios y reclamar derechos, reúnen a la clase política y técnica de los pueblos indios y trabajan en un espacio mayor al de la comuna; les permite tener mayor impacto en los proyectos y en una escala más manejable para capacidades disponibles (Guerrero y Ospina, 2004: 140, 133). Hay cerca de 150 uniones en el año 2001.

En otro nivel están las federaciones provinciales con un rol político, en tanto conducen la movilización social y la representación ante el Estado. A nivel regional se encuentran las confederaciones: la Confederación de la Nacionalidad y Pueblos Kichwa ECUARUNARI (12 pueblos); Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana CONFENIAE (que agrupa a 16 pueblos); Confederación de Nacionalidades Indígenas de Costa Ecuatoriana CONAICE (con seis pueblos). Según estimaciones de La Bastida, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, que agrupa a las anteriores ya mencionadas, tendría el 50% de las organizaciones de base y el restante 50% estaría repartido entre FEINE y FENOCIN, confederaciones nacionales campesinas e indígenas¹².

Esta realidad social y organizativa ha cambiado en los últimos diecisiete años por la diferenciación social entre estratos altos y sectores pobres de la población

11 No hay un estudio a fondo de estas dos formas de organización, pero en algunas zonas tienen mayor influencia que el movimiento indígena organizado.

12 La Bastida Edgar. *Op. cit.*

indígena y la migración hacia las ciudades y el exterior. Para el año 2000, se calcula que los indígenas urbanos en Quito y Guayaquil alcanzan un número cercano a los 500.000¹³.

También estos últimos deben enfrentar la competencia de los órganos del Estado a nivel parroquial y cantonal, teniendo políticos y ONGs que se les superponen en los ámbitos de acción propios de las organizaciones indígenas. Una de las instituciones con mayor legitimidad que compite con las organizaciones indígenas es el Municipio, en varios casos presidido por líderes indígenas electos por votación popular.

3.7. Gobiernos alternativos

Con el Levantamiento de inicios de los años '90 y la formación del Pachakutik como fuerza electoral en el '96, el movimiento indígena ecuatoriano se posicionó como actor político. Al mismo tiempo, con las iniciativas de lucha social y de gestión del desarrollo los actores indígenas aparecen con fuerza en los escenarios locales. A partir de sus lazos de cohesión étnica, las organizaciones ampliaron sus demandas desde su reivindicación de la tierra y territorio a la educación y los servicios, a la producción, el crédito e impulsaron proyectos de gestión ambiental. Posteriormente, las organizaciones locales se nutrieron con el discurso étnico, constituyéndose en polos de concentración política que les llevó a disputar el poder local, tradicionalmente en manos de elites mestizas. Este proceso local se reforzó con la presencia nacional del movimiento indígena que interpeló al poder y reivindicó su derecho a gobernar; lo cual permitió generar, a su vez, nuevas condiciones para disputar el poder local.

En el año de 1996, se conformó el movimiento Pachacutik y se ganó las elecciones en varios Municipios; en el 2000, se amplió su radio de acción a Consejos Provinciales y Juntas Parroquiales, accediendo al poder central en alianza con el Coronel Lucio Gutiérrez, del cual se distanciaron pocos meses después. En las elecciones de Octubre del 2004, estando ya en la oposición, el Pachakutik ratificó su control de 30 Municipios, 100 Juntas Parroquiales y 4 Consejos Provinciales logrando la adhesión de un 8% del electorado nacional.

13 Población Indígena, Fuente: Emedinho. Año: 2000. Elaboración: SIISE 3,5.

Los líderes indígenas impulsaron el proceso de transformación en tres ámbitos: democracia, institucionalidad y desarrollo local. Su iniciativa ha permitido avanzar en un sentido de modernización y democratización de la gestión, para que los gobiernos locales asuman una representación no solo de los sectores urbanos sino rurales, aspirando a un desarrollo más amplio e integrador y planificando el desarrollo territorial¹⁴.

Resultan innegables los conflictos que se dan al interior de estas experiencias. La redistribución de poder en una sociedad discriminatoria, como la sociedad rural y la emergencia de nuevos actores, antes marginados, implican nuevas tensiones. Existen diferentes intereses en relación a la propiedad de la tierra, el uso de los recursos naturales, la educación, la salud o el acceso al poder local, que reavivan los conflictos interétnicos tradicionales.

Sin embargo, pareciera que estos procesos locales no logran afectar las nuevas estructuras de poder, afirmadas con el desarrollo del capital. Las experiencias son aún muy localistas. Si bien los actores indígenas han logrado pasar de lo parroquial a lo cantonal, aún no está claro el paso a lo provincial y menos aún a lo regional. Hay problemas de escala, por lo cual muchos planes cantonales no logran incidir en problemas de desintegración territorial, segmentación de las cadenas productivas o contaminación ambiental que rebasan los límites municipales.

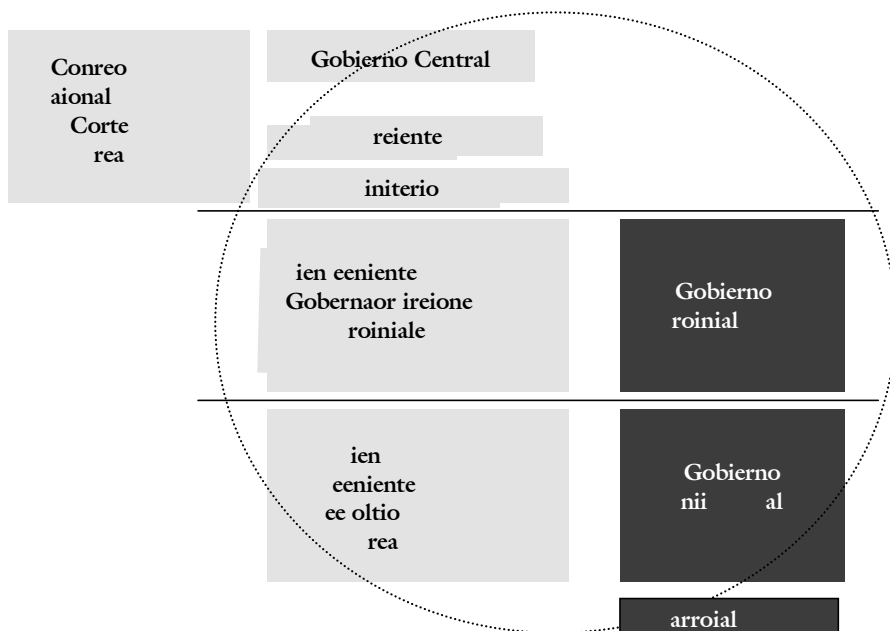
4. El marco institucional

4.1. El Estado y su organización territorial

Es importante examinar el marco institucional del Estado ecuatoriano para ubicar el tema de autogobierno indígena.

14 Ver: Ortiz, Santiago, *La participación para el desarrollo local, Cotacachi 1996-2003*, FLACSO, 2003. Guerrero, Fernando, “De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990: la desintegración de la administración étnica”, en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IEE, IFEA, 1996. Guerrero, Fernando, “La experiencia de participación y gestión local en Cotacachi”; Muñoz, J. Pablo, “Indígenas y gobiernos locales”; Torres, Víctor Hugo, “El desarrollo local en el Ecuador: Discursos, tendencias y desafíos”, en *Ciudadanías emergentes*, Quito, Grupo de Democracia y Desarrollo Local, 1999. Ibarra, Hernán, *Participación política indígena y cambios en el poder local*, Quito, IBIS Dinamarca, Mimeo. 1997. Ramírez Franklin. *La política del desarrollo local*, Quito, PGU-Ciudad, 2001.

ORGANIZACIÓN POLÍTICA ADMINISTRATIVA



El Estado ecuatoriano tiene cuatro niveles: nacional, provincial, cantonal y parroquial. La organización asume dos formas: la del Estado central con sus organismos dependientes y desconcentrados y las entidades seccionales. En el régimen central se cuenta con organismos a nivel provincial y cantonal, donde se encuentran las direcciones provinciales y las jefaturas de áreas y en el régimen seccional se tienen los organismos provinciales, cantonales y parroquiales.

El carácter del Estado es unitario, rasgo que fue reforzado por el proceso desarrollista desde los años '50 y confirmado en la última Constitución del '98. Tiene una estructura centralista y un carácter predominantemente sectorial (por ministerios) lo cual segmenta la administración pública e impide una visión integradora del territorio. Tradicionalmente, el Estado ecuatoriano ha sido presidencialista, aunque se reconoce la "separación" de poderes en el ejecutivo, legislativo y judicial. Cuenta además con un régimen democrático, habiendo elecciones en todos los niveles del Estado.

La realidad del Ecuador es que el régimen central concentra gran parte de las funciones, competencias y recursos, dejando funciones de obras y servicios públicos

al régimen seccional. El Estado nacional concentra cerca del 80% de los recursos y gran parte de las competencias, mientras el gobierno provincial apenas tiene el 4% de los recursos y solo asume funciones de construcción de obra pública; por su parte, los municipios controlan el 11% de los recursos y gestionan los servicios y las obras de urbanización. El 5% restante está destinado a los organismos de desarrollo nacional tal como CRM, CREA, PREDESUR y otros¹⁵.

Esta estructura centralista no ha cambiado, en parte porque la Constitución entrampó la descentralización dado que dejó a la voluntad de los gobiernos seccionales la petición o no de nuevas competencias. Por otra parte, la Constitución dejó intocado uno de los problemas centrales pues evitó legislar sobre el espacio regional e intermedio que provocó desde el año '99 un amplio debate nacional sobre autonomías.

En ese marco, los resultados del proceso de descentralización han sido muy pobres:

- Descentralización política: hay elecciones en todos los niveles, pero los entes municipales y provinciales no deciden, pues las decisiones y los recursos están en las dependencias del Estado Central.
- Descentralización administrativa: gran parte de las competencias siguen en el ejecutivo y apenas un pequeño número de competencias han sido transferidas.
- Descentralización fiscal: aunque se han incrementado los recursos, no más del 20% del presupuesto nacional está en lo local¹⁶.

Aunque existen varias explicaciones del pobre avance de la descentralización, resulta indudable que el peso del petróleo como principal fuente de recursos fiscales mantiene las finanzas centralizadas en el Estado. Por esa vía, los recursos se canalizan a las elites dominantes que viven de los contratos con las diversas empresas y ministerios, así como a las elites locales que viven de las transferencias de finanzas. Es decir, no habría ningún interés en dichos sectores privilegiados de cambiar un “Estado Mágico” y paternalista que les “da” y resuelve los problemas.

15 La Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo - SENPLADES- ha manifestado que el porcentaje de recursos fiscales para los gobiernos seccionales es mayor.

16 Según funcionarios de SENPLADES, este porcentaje podría variar si se toman en cuenta leyes de preasignación y otras fuentes de transferencia a lo local.

Este Estado, fortalecido por las dictaduras en el período desarrollista, se debilitó en el período neoliberal, perdiendo las funciones de rectoría en política pública, planificación, regulación de la economía y distribución de la riqueza. Se ha conformado un archipiélago institucional, caracterizado por una estructura centralista que enfatiza lo sectorial sobre lo territorial, la inequidad sobre la equidad, la homogeneidad sobre la diversidad étnica, la privatización sobre la construcción de lo público, lo jerárquico sobre lo participativo, una democracia funcional a las elites, por sobre una democracia de los ciudadanos y ciudadanas.

Estos rasgos del Estado ecuatoriano se mantienen, no obstante los cambios que se dan a nivel territorial. Los últimos veinte años han significado cambios importantes, pues el país ha dejado de ser rural manteniendo un acelerado proceso de urbanización que gira en torno a una red de ciudades metropolitanas comandada por Quito y Guayaquil; mientras surgen o se consolidan ejes económicos que dejan su huella en el territorio: el eje petrolero y minero en la Amazonía, las camaroneras en el litoral, la palma africana en la costa o el turismo en la Sierra y Galápagos o las empresas florícolas en la sierra norte. Otros cambios se han dado a nivel de infraestructura (vías, puertos, aeropuertos), en las fronteras debido a la paz con el Perú y el conflicto colombiano.

De otro lado, el Ecuador se ha insertado en un nuevo escenario internacional cuyas tendencias modifican las formas de gobierno y territorio. Se han formado regiones de migrantes en varios puntos de Europa y Estados Unidos. El desarrollo del transporte, las comunicaciones y la revolución tecnológica provocan acelerados procesos de cambio como el que se da por los ejes multimodales. El flujo de capitales y productos impactan en la producción y el empleo interno, así como nuevos sistemas administrativos, modifica la organización de las empresas y los Estados. Los movimientos sociales y las redes de la sociedad civil construyen nuevos espacios públicos como el Foro Social Mundial. Las ciudades-región y gobiernos locales asumen un nuevo protagonismo. Se forman bloques de integración regional que actúan como protagonistas de la economía y política mundial. Todo ello genera un escenario global en donde los Estados nacionales pierden la centralidad y deben rediseñarse al interior de bloques regionales.

Podemos decir que dos décadas no pasan en vano y que las sociedades regionales de Ecuador se han fortalecido con procesos de innovación local, en los que los gobiernos locales han debido adaptarse, generando procesos de innovación

institucional y desarrollo bajo iniciativa propia. Ello ha permitido, en un entorno nacional caótico, sin rectoría ni políticas estatales de apoyo, modernizar y en algunos casos democratizar la gestión local, generando a su vez nuevos liderazgos provinciales y cantonales con legitimidad. Por cierto, los gobiernos locales encuentran límites a la hora de enfrentar problemas de escala que no pueden resolver sin apoyo de políticas públicas nacionales.

En resumen, se puede señalar que la modernización emprendida por el neoliberalismo no tuvo mayores frutos. Ni el Estado se redujo, ni se descentralizó, y solo alcanzó una modernización y privatización parcial. El estado central se debilitó, se modernizaron funciones favorables al modelo; mientras se abandonaban instituciones vinculadas a la distribución de la riqueza, la equidad y el desarrollo. El resultado es una especie de *Frankenstein* criollo.

Desde el '96 al 2006, durante los últimos diez años, las elites dominantes quemaron sus últimas naves. Perdieron oportunidades de reformar al Estado, el régimen de partidos colapsó. El modelo neoliberal desgastó sus propias bases. Ahora, en el año 2007, nos encontramos ante un proceso constitucional que plantea una nueva oportunidad para reconstituir el país.

Propuestas constitucionales en debate

Frente a esta situación del Estado y en particular del caos en la organización política administrativa, se han presentado no menos de 20 propuestas de descentralización y autonomías por varios actores políticos e institucionales¹⁷. Algunas vienen de los gobiernos locales o de líderes políticos como Jaime Nebot o José Bolívar Castillo, o académicos vinculados a los Municipios. Igualmente provienen de movimientos políticos como Fuerza Ecuador o movimientos sociales como la CONAIE.

Podemos señalar que el sentido de las propuestas varían por su enfoque, unas ven la descentralización desde una óptica de distribución del poder, es decir en términos de democracia y participación; otras ponen el acento en la equidad territorial y en una nueva estructura estatal que debe favorecer al desarrollo socio-económico; hay varias que buscan el reconocimiento de la diferencia, en donde la nueva organización estatal permitiría reconocer las diversas identidades en el territorio.

17 Ver Larenas, René. "Cuestión de Límites", *Ecuador Dialoga*, 2007.

Tal vez las diferencias mayores involucren temas como la creación de nuevos ámbitos o entidades territoriales; tal como el nivel intermedio, el régimen autonómico, la obligatoriedad o no del sistema de competencias, el tipo de funciones y competencias, los derechos territoriales indígenas y el tema fiscal.

En diversos foros se han planteado coincidencias en algunos aspectos, pero también diferencias en otros. A continuación, se enumeran los puntos sobresalientes de los debates que se han dado en los diversos foros y en las propuestas presentadas al Consejo Nacional de Universidades, CONASUP.

- **Forma de Estado:** ¿unitario, plurinacional o autonómico?
- **Autonomía:** ¿qué es? ¿Qué se entiende por autonomía?
- **¿Reordenamiento territorial?** Se ha planteado cambiar los límites internos existentes entre unidades territoriales, aunque se tiende ahora a mantenerlos.
- **Rol del nivel central:** la pregunta es ¿queremos un Estado activo, fuerte?, ¿o un Estado mínimo subordinado al mercado?
- **¿Hay un quinto nivel?** Se plantea la creación de un quinto nivel: la región o departamento.
- **¿Gobierno intermedio: región o provincia?** Se ve la importancia de un gobierno subnacional que coordine al resto.
- **Competencias: ¿Sistema voluntario u obligatorio?**
- **Lo fiscal: ¿Qué tributos? ¿Propios o transferencias?** ¿Cada uno con lo suyo o solidaridad?
- **Vínculo con el Estado y el sistema político:** relación con el sistema de planificación y con la legislatura.
- **¿Cómo se vincula la participación a la reforma del Estado?**

4.2. Marco institucional: derechos de gobierno y territorio indígena¹⁸

A partir de la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1998 y de la Constitución del mismo año, se manifiesta una nueva concepción del Estado y la ciudadanía, que integra la diferencia étnica y cultural. El marco constitucional tiene un avance importante en el reconocimiento de los derechos colectivos, entre los que se cuentan los derechos a la identidad, las tierras comunitarias, el uso de los

18 Este análisis se ha realizado a partir de BID, 2004.

recursos naturales, la consulta sobre el uso de recursos no renovables, el manejo de la biodiversidad. Otros derechos reconocidos son los del ejercicio de autoridad indígena, los conocimientos ancestrales, competencias para el desarrollo y manejo de la educación, salud, patrimonio, planificación de desarrollo y varios derechos de representación.

Las nuevas leyes buscan integrar principios de posesión colectiva y ancestral del territorio, equilibrio ecológico, propiedad privada y fomento agropecuario. En lo primero se advierte la idea de tierra como territorio y hábitat de los indígenas, en donde los principios de propiedad buscan combinar la posesión colectiva y la individual. En lo segundo está presente la capacidad de uso de ecosistemas, la protección ambiental, la conservación de recursos naturales y el patrimonio natural. El tema ambiental valora la posesión y uso de la naturaleza por parte de los pueblos indígenas y se respeta la consulta previa de las poblaciones. En cuanto a lo tercero se habla de fomento agropecuario, de cooperativas y apoyo para el desarrollo de la productividad. También se integra una visión de lucha contra la pobreza y de equidad, con la intención de controlar el acaparamiento.

Junto a las provincias, cantones y parroquias, se reconoce como entidad territorial la circunscripción territorial indígena (CTI), que serán establecidas por la Ley. En este sentido, hay un avance en el reconocimiento de las instituciones indígenas como entidades territoriales. Los pueblos indígenas tendrán el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo y deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. Las CTI tienen competencias como la planificación, justicia, manejo de recursos naturales, y pueden recibir competencias por descentralización

Se les reconoce el derecho a conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia, ejercicio de la autoridad, justicia y organización social. En cuanto a autoridades, se reconocen las electas y las designadas por los pueblos indígenas, las cuales pueden ejercer funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios.

Otros logros son la consulta previa, la participación en beneficios sobre la explotación de recursos naturales, la participación mediante representantes en los organismos oficiales que determine la ley. En la Constitución y en varias leyes se reconoce la participación ciudadana a nivel local y nacional, en sectores como am-

biente, salud, educación, niñez, tanto en la planificación, elaboración de políticas, como en la gestión, control y rendición de cuentas.

Los recursos para el funcionamiento de los organismos seccionales son las rentas generadas por ordenanzas propias y las transferencias del Estado. Estas asignaciones a los organismos del régimen seccional autónomo no podrán ser inferiores al quince por ciento de los ingresos corrientes totales del presupuesto del gobierno central.

Del breve recorrido que hemos realizado, se constata avances importantes en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas, especialmente en el tema de derechos colectivos y en el reconocimiento de territorios de las nacionalidades de la Amazonía y la Costa; pero ese proceso no ha culminado con un cambio de la institucionalidad del Estado que reconozca de manera expresa e imperativa las autonomías indígenas.

5. Alternativas

Se abre una oportunidad con la nueva Constituyente. Esto plantea al movimiento indígena la necesidad de elaborar propuestas que recojan la diversidad y las banderas por las que ha luchado históricamente. Hay dos horizontes sobre los cuales los indígenas pueden participar: uno general relacionado con el rediseño del conjunto del sistema estatal y político y un segundo horizonte en función de hacer respetar sus derechos de autogobierno.

5.1. Rediseño del marco institucional nacional

Para que los indígenas consigan hacer respetar sus derechos colectivos y mejorar en sus condiciones de vida, deben hacer propuestas sobre el conjunto del Estado y el sistema político, de manera que haya un contexto institucional favorable a sus derechos. Se necesita avanzar en la constitución de un **Estado pluricultural y plurinacional**, autónomico y descentralizado. Un Estado que combine una visión territorial y sectorial, la equidad y la diferencia, la rectoría estatal y la distribución del poder en el territorio. Un principio fundamental que debe ser la guía de este proceso es la **interculturalidad**, no solo en cuanto se reconozca la cultura indígena sino que se promueva relaciones equitativas y de respeto entre las diversas culturas, permitiendo un diálogo y comunicación que les alimente mutuamente.

Los actores indígenas deben debatir sobre el rol del Estado; pues se requiere el fortalecimiento de su capacidad de intervención en la economía, el impulso del desarrollo, la sustentabilidad ambiental y la redistribución de la riqueza, para que se avance a una sociedad equitativa que quiebre la doble exclusión a la que están sujetos los indígenas. A los indígenas les interesa un sistema nacional de planificación, que puede asumir una función activa y responsable del desarrollo y regular el proceso de autonomías y desarrollo territorial. El movimiento indígena debe lograr garantías para sus autonomías con un sistema fiscal equitativo y un sistema de competencias racionalizado.

Otros aspectos a tomar en cuenta en la Constitución son la necesidad de una democracia en las instancias de representación política y la construcción de un sistema nacional de participación ciudadana. Este sistema combina las formas de democracia directa, participativa, deliberativa y representativa en un nuevo diseño, interviniendo en cada uno de los momentos del ciclo de la política pública, es decir desde la información y la consulta, la toma de decisiones, la planificación, la gestión y el control. Un elemento clave es conseguir garantías para reconstruir la red organizativa popular e indígena, seriamente fragmentada y debilitada por las políticas neoliberales. Hace falta elaborar propuestas constitucionales que fortalezcan la organización social, propiciando el acceso equitativo de los actores indígenas y populares a los espacios públicos para la toma de decisiones.

5.2. Avance en autonomías indígenas

Tan importante como participar en el diseño institucional nacional es luchar por el respeto al autogobierno indígena y los derechos territoriales. Se pueden examinar varias alternativas para ello:

a) **Alternativas sobre reordenamiento territorial:**

- Con ordenamiento territorial: fija límites según la dinámica de ocupación del territorio por parte de los pueblos indígenas. En este caso, se establecen límites territoriales según el control del territorio que ellos históricamente han mantenido, superando la fragmentación establecida por la división política administrativa del Estado.
- Sin reordenamiento territorial: sin modificar la división político administrativa y territorial del Estado; en este caso a las entidades existentes (parroquias, municipios, provincias) se les asigna una cua-

lidad étnica adicional reconociendo a los actores indígenas. Las entidades locales asumen en este caso las formas de autoridad por usos y costumbres.

b) Alternativas en relación al control continuo o discontinuo de los territorios:

- Autonomía en espacios continuos y homogéneos: en donde haya una clara mayoría de un pueblo o nacionalidad indígena (ejemplo: zonas de la Amazonía).
- Autonomía en espacios no continuos y multiétnicos, en donde convivan diversos grupos culturales en espacios urbanos y rurales (Ejemplo: la mayor parte de pueblos indígenas de la sierra).

c) Alternativa en relación al control de recursos naturales:

- Los pueblos indígenas tendrán derecho al uso de los recursos naturales y se les reconoce la capacidad de planificación, decisión y gestión de esos recursos con un claro mecanismo de consentimiento previo. Esta propuesta da a los indígenas derecho de consulta efectivo sobre el uso de los recursos naturales.
- Los pueblos indígenas tendrán propiedad o copropiedad sobre el subsuelo de manera que podrán recibir beneficios de su explotación.

d) Circunscripciones territoriales autonómicas: étnica o multiétnica

- Circunscripciones territoriales étnicas: se reconoce a las Provincias, Municipios y Parroquias que tengan mayoritaria población indígena, para que puedan asumirse como circunscripciones étnicas; es decir, gobernarse y controlar su territorio de acuerdo a sus usos y costumbres. No hay reordenamiento territorial ni cambio de la estructura estatal, solamente los gobiernos indígenas vienen a ocupar el espacio de las Prefecturas, Municipios o parroquias. En este caso, el Estatuto autonómico definirá la forma de organización de la entidad territorial.
- Circunscripciones territoriales multiétnicas: en zonas donde existan minorías indígenas, se garantizarán los derechos colectivos y de representación; de manera que los pueblos indígenas y sus gobiernos

comunitarios tengan representación directa en los espacios legislativos, garantizando los derechos de justicia, idioma, salud, autoridades, gestión de recursos, etc. Las provincias o cantones pueden declararse multiétnicos en el Estatuto autonómico.

e) **Alternativas en cuanto a escalas:**

La forma de autogobierno y territorio puede tener varias escalas, a nivel nacional, regional, provincial o local.

- Estado plurinacional que garantice formas de gobierno y legislativos indígenas a escala nacional, que defina las políticas indígenas, quién las ejecuta y quién las controla. Se plantea la posibilidad de un parlamento indígena que tome las decisiones fundamentales y un consejo de gobierno que las ejecute. Queda por resolver cómo se van a articular las entidades de planificación, desarrollo, educación y salud indígenas.
- Autonomías a escalas subnacionales: en el marco del Estado nacional se construyen autonomías indígenas a escala regional, provincial, cantonal o parroquial, con diversas formas de autogobierno.

5.4. Alternativas y desafíos

Del recorrido realizado, resulta evidente que la identidad, territorio y formas de gobierno de los grupos indígenas se han ido modificando en el tiempo; dependiendo de las relaciones y conflictos con las elites, el poder dominante y el Estado. Esto significa que un proyecto de reconstitución de los pueblos indígenas que busque “rescatar” el pasado puede tener sus limitaciones a la hora de enfrentar un contexto de cambio, en donde gravitan nuevos factores como la globalización, la migración, la diferenciación social, etc. El pasado tiene sentido en la medida en que los indígenas se sustenten en la memoria histórica, desarrollando nuevos discursos y estrategias que les permitan disputar con sus adversarios actuales.

La fortaleza de los indígenas ecuatorianos ha sido no solo mantener su identidad sino recrearla, “negociando” elementos con otras culturas y construyendo nuevas formas de expresión y organización, con alianzas con grupos sociales mestizos, que les ha permitido resistir y posicionarse ante la sociedad dominante. Religiosidad, educación, reforma agraria, derechos colectivos, organización clasista, comercio, desarrollo

sustentable son ideas construidas desde la cultura occidental que han sido reutilizadas por los indígenas para desarrollar su propia fuerza e identidad cambiante. Afirmandose en su memoria histórica, desarrollando sus saberes, afirmando el control del territorio, los indígenas tienen el desafío de concretar su propuesta de autogobierno.

Para ello también deben resolver las tensiones entre su intervención dentro del Estado, vía elecciones, así como de las acciones que cuestionan al Estado, vía movilizaciones. Combinar su agenda de cambio para las instituciones del Estado, mientras fortalecen sus propias instituciones implica desarrollar una propuesta creativa definiendo estrategias que le permitan incidir por arriba y por abajo, acumulando fuerzas para obtener mejores condiciones en el Estado, mientras acumulan poder y construyen su estructura de autoridad y control del territorio.

La crisis del Estado ecuatoriano y el relativo fracaso de la descentralización, luego de quince años de reforma estatal, abren una oportunidad para debatir alternativas que reconozcan la diversidad del país, incluyendo la diversidad étnica en los temas territoriales y de gobierno. No se trata de botar la tina con el niño, es decir no se trata de hacer borrón y cuenta nueva, sino defender las conquistas logradas y consolidar dichas conquistas, afinando el marco institucional en la Constituyente, en la legislación que vendrá luego.

Hay varios temas pendientes en la agenda del movimiento indígena ¿Cómo repensar el territorio en condición de propiedad privada, concentración de la propiedad de la tierra, migración de la población, nuevos ejes económicos capitalistas y nuevos vínculos de los espacios tradicionales comunitarios y los espacios urbanos? ¿Cómo defender su territorio rico en biodiversidad y actuar ante los conflictos ambientales con empresas petroleras, mineras o florícolas? ¿Cómo desarrollar formas de autonomía en los diversos niveles de gobierno? ¿Cómo combinar una agenda de intervención en los gobiernos locales y una de fortalecimiento de los autogobiernos comunitarios o autonomías indígenas? ¿Cómo pasar de una práctica focalizada y reivindicativa con el Estado a una práctica que dé atención adecuada a los problemas de autogobierno? Todas estas preguntas podrán ser respondidas sobre la marcha, mientras se construye la fuerza para luchar y alcanzar el reconocimiento de las autonomías indígenas.

Pero el tema no solo tiene que ver con el debate conceptual y político, sino también con las prácticas de autogobierno; pues los pueblos indígenas tienen múlti-

ples experiencias que deben ser sistematizadas y analizadas, lecciones aprendidas en contextos diversos, manejo de los marcos institucionales y de control territorial.

El movimiento indígena y sus aliados tienen el desafío de configurar un proyecto que articule las propuestas locales y nacionales, étnicas y políticas, que les permitan pasar de aislados casos exitosos a procesos articulados de mayor escala, de intervenciones que mejoran la redistribución de recursos del Estado a procesos que afirman su control sobre la tierra, los territorios y los recursos naturales, e impulsen propuestas económicas sostenibles.

Se está ante la oportunidad de reconstruir el Estado, logrando el reconocimiento territorial, para lo cual hay diversos caminos: se tiene alternativas vinculadas a lo ambiental y al consenso previo para el uso de recursos, delimitación de territorios ancestrales y alternativas de autonomías étnicas o multiétnicas. Los pueblos indígenas no pueden descuidar la reforma estatal ni la consolidación de su control de los territorios. Se trata de una estrategia doble, que implica luchar por democratizar el Estado, por arriba, al tiempo que se fortalece el poder local y regional en las autonomías indígenas.

La autonomía es una manera de redistribuir el poder en el territorio. Es evidente que esa redistribución del poder no se hará sin conflicto. La autonomía implica luchas sociales, políticas y culturales y para conseguirlo debe tenerse en cuenta la correlación de fuerzas y disputar el poder a las elites nacionales y grupos poder, caciques y elites locales. Por cierto, un proyecto de esta naturaleza debe contar con alianzas con los movimientos sociales y sectores populares mestizos, que viven condiciones de marginación y pobreza y han sido afectados por el modelo neoliberal. Es importante que el movimiento indígena construya alianzas con otros sectores, a fin de acumular el poder necesario para reformar el Estado.

Aunque haya diferencias entre los actores indígenas y los grupos democráticos mestizos, es importante concertar propuestas en las fuerzas políticas y a nivel de los movimientos sociales. No se trata solamente de realizar un proceso constituyente a nivel nacional, sino desatar un largo proceso de cambio local y regional, de manera que los pueblos y nacionalidades indígenas asuman responsabilidades de gobierno en sus territorios ancestrales.

Experiencias en Cotopaxi (Síntesis de la Sistematización)

Durante los últimos meses del año 2006 se realizaron varios eventos con organizaciones indígenas para reflexionar sobre prácticas de autogobierno y control territorial. Para el efecto, se realizó un taller en Cotopaxi con el MICC. La información y reflexión giraron en torno a varios aspectos:

- a. Historia de las comunidades
- b. Control territorial actual
- c. Identidad
- d. Gobierno

Los casos que se han resumido en esta última parte son los de varias Uniones de segundo grado, filiales del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, MICC y de federaciones de Cayambe y Otavalo. Entre estas organizaciones están:

- Unión de Organizaciones Campesinas de Sigchos, Filial MICC.
- Unión de Organizaciones y Cabildos de Tigua Corporación de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Poalo, COCIP .
- Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi.
- UNOCAN, Planchaloma, Toacazo.

A continuación se ubica un resumen del aporte de los líderes indígenas participantes.

Territorio y autogobierno en Cotopaxi

Examen sobre cuatro experiencias

| | Unión de Sigchos | UNOCANC Planchaloma | UOPIC Poaló Maca | Unión Tigua |
|------------------------|---|---|--|---|
| Historia Origen | Surge en la lucha contra la delincuencia en donde se enfatiza el tema de justicia. | Surge en la lucha por la tierra, el respeto, priorizando luego educación y desarrollo. | Surge en la lucha por los recursos naturales, el agua, con fortalezas en educación. | Surge en la lucha por la tierra y el respeto. |
| Territorio | Cuenta con 20.000 ha de bosque, con producción ganadera, agrícola y de madera. Necesidad de cuidado ambiental. | Tienen páramo en tres comunidades, un bosque nativo, problemas de agua y tierra. Varias iniciativas productivas en papa, truchas, lácteos. | Cuentan con un páramo de 10.000 ha, producción agrícola, pastos; pero con problemas de agua. | Tienen páramo, hay problemas de tierras, límites no definidos. Tienen agua. |
| Identidad | Campesino colono migrante y mestizos. | Campesino Indígenas. | Indígenas Campesinos. | Indígenas migración a la ciudad. |
| Gobierno | Tienen 15 organizaciones de base, cabildos y asambleas de base. Cuentan con Osg. Competencias de justicia e inician control colectivo de agua y recursos naturales. | Tienen comunas, 29 cooperativas Org. Mujeres 24. Plan de desarrollo: recursos naturales, educación, salud, Sustento económico, Unión, Políticas educativas. | Comunas 14 Asoc. Mujeres 4 Cabildo Adm. Justicia Desarrollo Manejo de páramo (recursos naturales) Red. Educativa Maca Salud. | Sistema de gobierno indígena: administración de justicia, estatuto. Comunas 14. |

Santiago Ortiz
Flasco

Cesar Pilataxi
Kamsay

Bibliografía

- Aja, Elisco
s/f *El Estado Autonómico, Federalismo y hechos diferenciales*, Alianza Editorial.
- Albó Xavier c. Franz Barrios
2006 *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías Idh*. Bolivia, Septiembre, La Paz, Bolivia.
- Assies
2003 “La Descentralización en Perspectiva”, en Assies ed., *Gobiernos Locales y reforma del estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, pp. 13, 34.
- Blanes, José
2000 *La Descentralización en Bolivia, avances y retos actuales*, FLACSO, Parlamento Andino, OEA, Noviembre.
- Báez Sara, Ospina Pablo, Ramón Galo
2004 *Una breve historia del Espacio ecuatoriano, Curso de Desarrollo Local*, Terranueva, Comunidec, IEE, Quito, unidad 2, 43, 185.
- Bustamante, Fernando
1999 “Las Políticas de las autonomías”, *Ecuador Debate* No. 48, Caap, Diciembre.

Clark, Kim

- 2004 *La obra redentora, el ferrocarril y la nación en el Ecuador, 1895-1930*, UASB-CEN, Quito, Capítulo 3 “El ferrocarril, la reforma de la nación y el discurso del liberalismo” pp. 49-76.

CONAIE

- 1998 *Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador*, Quito.

Deler, Jean Paul

- 1987 “Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930”, en *Historia y región en el Ecuador*, Manguashca, Juan; pp. 295-354.

Démelas, Marie Danielle

- 2003 *La Invención política: Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. IFEA, IEP, Lima.

Díaz Polanco, Héctor

- 2005 “Los dilemas del pluralismo”, en *Pueblos indígenas Estado y democracia*, Dávalos Pablo, CLACSO.

Espinosa, María Fernanda

- 2000 *Derechos Indígenas y políticas territoriales en el Ecuador*, Ponencia Lasa.

Faust, Joerg, y otros

- 2005 *Descentralización y el rol de la Cooperación Internacional en el Ecuador*, IAD.

García Fernando, coordinador

- 2006 *Informe alternativo sobre el cumplimiento del Estado ecuatoriano al convenio 169 de la OIT*, resumen preliminar, FLACSO.

García Linera

- 2005 *Estado Multinacional, el juguete rabioso*. Edit. Malatesta, pp. 11-54.

Guerrero, Andrés

- 1998 “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, *Iconos*, nº4, dic.-marzo 1998 (pp.112-123), Quito, FLACSO.

Guerrero, Andrés

- 2000 “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura”. En *Etnicidades*. Andrés Guerrero, comp. pp. 9-60. Quito: FLACSO.

Guerrero, Fernando; Ospina, Pablo

- 2004 *El Poder de la comunidad: movimiento indígena y ajuste estructural en los Andes ecuatorianos*, IEE, CLACSO.

Ibarra, Hernán

- 2001 “Descentralización del Estado y poder local”, *Revista Síntesis*, Madrid.

Ibarra, Hernán

- 2002 “Gamonalismo y dominación étnica en el Ecuador”, *Iconos* n°14, FLACSO.

Larenas, René

- 2007 “Cuestión de Límites”, *Ecuador Dialoga*.

Manguashca, Juan

- 1994 “El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central 1830 1895”, en *Historia y región en el Ecuador*, Manguashca Juan, editor. FLACSO, Cen, Cerlac. Quito, pp. 355-425.

Manguashca, Juan; North, Lisa

- 1991 “Orígenes y significado del velasquismo, 1920 1972”, en Rafael Quintero, ed. *La cuestión regional y el poder*, Quito, Cen FLACSO, York University.

Ojeda, Lautaro

- 2000 *La Descentralización en el Ecuador*, Ceplaes, Quito, Abya Yala, Quito.

Palomeque, Silvia

- 2000 “La Ciudadanía y el sistema de gobierno en los pueblos de Cuenca”, en *Cuadernos de Historia Latinoamericana* No. 8, pp. 116-141.

Ramón Valarezo, Galo

- 2004 “Estado, región y localidades en el Ecuador: 1808-2000”, en *Una Breve Historia del Espacio ecuatoriano* Báez, Sara; Ospina Pablo y Ramón Galo, Camaren, IEE, Terranueva, Comunidec, 105-188.
- 2006 *Entre el arcoiris y la monocromía: la tortuosa historia de las relaciones culturales en el Ecuador*. IEE.

Santos, Boaventura de Souza

- 2003 “Para ampliar el canon democrático” en www.ces.uc.pt/bss/documentos.

Toledo, Víctor

- 2005 “Políticas indígenas y derechos territoriales en A. latina 1990 2004”, en *Pueblos indígenas Estado y democracia*, Dávalos Pablo, CLACSO.

Velásquez, Fabio

- 2003 “La descentralización en Colombia: en busca del bienestar y la convivencia democrática”, en Carrión Fdo. *Procesos de Descentralización en la comunidad andina*, FLACSO, Quito.

Leyes y otros

- 1998 Ley de Descentralización y Participación Social.
- 1998 Constitución Política del Ecuador. <http://www.cervantesvirtual.com/portal/constituciones>
- 2004 BID, Compilación de Legislación sobre Asuntos Indígenas, Ecuador.
- 2002 III Censo Nacional Agropecuario, Sica, Inec.

ENTRE EL ARCOIRIS Y LA MONOCROMÍA: TORTUOSA HISTORIA DE LAS RELACIONES CULTURALES EN EL ECUADOR

Introducción

Al iniciar el nuevo milenio, comenzamos a tener conciencia de algo que pareciera tan obvio: la enorme diversidad y conflictividad del espacio ecuatoriano. Diversidad, por donde se la mire: un espacio con múltiples ambientes naturales, con diversas identidades regionales y locales y un abigarrado conjunto de pueblos, etnias y culturas en constante cambio y adaptación. Conflictividad, no resuelta y agravándose: una población sumamente heterogénea en lo étnico, social y cultural; con increíbles diferencias económicas entre las elites y el pueblo; marcada por profundas formas de exclusión y dominación; por enormes brechas rural-urbanas, de género e intergeneracionales; con creencias, opiniones y cosmovisiones del mundo diferenciadas.

Pero este no es el principal descubrimiento. El principal aporte de nuestra generación, lo nuevo que comienza a crecer lenta pero sostenidamente es la convicción de que esa diversidad no es un obstáculo sino una oportunidad, que la diversidad es un dato duro de la realidad con la que debemos operar y que la conflictividad puede ser superada. Ello constituye un cambio significativo en los imaginarios, porque frente a la diversidad y conflictividad, las propuestas de las elites bregaron secularmente por la homogeneidad, a contracorriente de la realidad, intentaron ocultar la conflictividad o buscaron “una esencia compartida de la ecuatorianidad”

ideologizada e impuesta, incapaz de construir una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) para todos y todas.

La nueva lectura se expresa hoy en la idea de la “unidad en la diversidad”, “diversidad en la unidad” o la “construcción de la interculturalidad”. Sin embargo, esa búsqueda también podría ser mistificadora; si pretendemos ignorar la dominación, la exclusión y las brechas que nos separan. Una propuesta alternativa debería asumir realmente la diversidad y la conflictividad singular y específica del Ecuador para construir conscientemente un contrato social de equidad entre los diversos grupos que compartimos este territorio.

La diversidad cultural ecuatoriana tiene características singulares. De acuerdo a las clasificaciones aceptadas, “existen dos modelos amplios de diversidad cultural”: “en el primer caso, la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas a un Estado mayor (...) En el segundo caso, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar”. A estos dos modelos se los denomina respectivamente minorías nacionales y grupos étnicos (Kymlicka: 1994).

En el caso ecuatoriano, ninguno de los dos modelos por separado describe adecuadamente esta realidad particular. En el Ecuador, los dos modelos coexisten: pueblos indios ancestrales dominados e incorporados a un estado mayor; el ecuatoriano; y la presencia de un importante sector de negros traídos en calidad de esclavos individualmente o en grupos, muchos de los cuales han logrado reconstruirse como pueblos. Sin embargo, ello no es lo único original. Otro aspecto, no menos importante, es la existencia de un amplio sector de “mestizos” que se encuentran en una situación de ambigüedad: muchos desean adscribirse a sus raíces indígenas o africanas, otros desean adscribirse a su raíz blanca real o imaginada, y otros desean construir un estatuto particular de mestizos distintos a sus raíces. Es decir, una parte de la diversidad cultural ha surgido de un proceso complejo de entrecruzamientos de pueblos ancestrales, de inmigrantes y de dominadores, que no pueden ser adscritos al grupo dominante, sino que son parte de una diversidad no resuelta en los estados nacionales. Este mosaico se complementa con migrantes recientes y con los blancos. Muchos de ellos valoran su raíz criolla, y otros tienen su corazón en el primer mundo, y solo son residentes en el Ecuador.

En este largo proceso de construcción del Ecuador de hoy, las experiencias de tratamiento a la diversidad fueron múltiples y contrastadas. Sostenemos que esas

experiencias, tanto aquellas producidas por los pueblos ancestrales, como aquellas desarrolladas en medio de la Colonia y la República constituyen un legado básico; sobre las cuales, en plural, es posible encontrar propuestas apropiadas a la originalidad del mundo andino y del caso ecuatoriano en particular.

I. El legado aborigen: una pluralidad consciente

El espacio ecuatoriano fue variopinto desde siempre. Pero no solo diverso, sino que, esa enorme diversidad cultural casi siempre estuvo en contacto, intercambiándose, mezclándose y volviéndose a diferenciar.

La diversidad cultural comenzó hace más de ocho a diez mil años, con los primeros asentamientos de los grupos humanos en estos territorios. La arqueología ha mostrado que los diversos grupos mantenían intercambios culturales y sociales sostenidos, combinados con procesos de reforzamiento de las identidades particulares, lo cual demandaba desde un inicio, tanto la gestión de la diversidad, como el tratamiento de la identidad propia. Esta será la compleja dinámica que desarrollarán las sociedades en su devenir histórico. ¿Cuál es el legado de ese período de la historia?

De las múltiples experiencias de convivencia de los pueblos ancestrales, son particularmente interesantes cuatro procesos: (i) el manejo del conflicto entre señoríos étnicos; (ii) el manejo de las alianzas políticas para construir las confederaciones; (iii) la relación entre serranos y selváticos, que representaban la alteridad; y (iv) la asimilación de los *mitmajkuna* (grupos traídos por los incas).

El manejo del conflicto entre los señoríos étnicos constituye una experiencia importante de intercultura, porque complementa a los conceptos de reciprocidad y complementaridad, que son parte del *ethos* comunitario. El conflicto se manejaba a través del faccionalismo y la ritualización del conflicto. El faccionalismo era el método institucionalizado para resolver conflictos internos. Una parcialidad, por ejemplo, podía crecer exorbitantemente, de manera que al hipertrofiarse desequilibraba la correlación de fuerzas a su interior. En ese momento, aparecían una serie de conflictos internos, que finalmente se resolvían con la partición de la parcialidad y el surgimiento de una nueva para equilibrar nuevamente el sistema. La amenaza permanente a la división era adicionalmente una forma de presión para negociar entre los grupos de afinidad, y esta amenaza fue usada por estos mismos, a su vez, contra el señor étnico.

Pero tampoco el “faccionalismo” resolvía todos los conflictos. Los conflictos se ritualizaban en las fiestas. Era el espacio para el encuentro entre las personas, las comunidades, con sus ancestros y sus divinidades; era el espacio para resolver las odiosidades, las venganzas, los amores, las confidencias y las afinidades; el espacio para intercambiar, para descubrirse como iguales, para cantar, bailar y beber en colectivo, hasta el cansancio total. El espacio festivo creaba un tiempo de permisión social en el que era posible exteriorizar todos estos sentimientos hasta reencontrar la paz individual y colectiva: el reencuentro con la pachamama. Por ello, uno de los principales aspectos que llamó la atención a los españoles en el temprano siglo XVI, fue la frecuencia, los sitios, el ritmo y carácter de las fiestas. Se hacían fiestas generales, ligadas al calendario agrícola (siembra, maduración de los frutos, cosecha); fiestas ligadas al ciclo familiar (casamientos, nacimientos, trasquile y muerte). Los problemas entre dos parcialidades o señoríos se ventilaban a través de las peleas rituales, “*tinkuy*” en quichua, que ofrecía una oportunidad festiva para un enfrentamiento ritual autocontrolado que se realizaba anualmente a través de peleas entre iguales complementarios (*hanan* y *urín*) o entre iguales opuestos.

Pero aún así, existían conflictos abiertos (denominados *ch'axuas* en aimara¹) en los que los grupos se enfrentaban seriamente. Eran circunstancias excepcionales, tal como lo podemos percibir de los rituales previos que se hacían. Los andinos acostumbraban celebrar la “*c'allpa*”, una ceremonia que consistía en adivinar el desenlace del conflicto, examinando los “bofes” de animales o pájaros². Lo interesante de estas ceremonias, no solo era el pronóstico de la guerra, sino que buscaban agregar poder sobrenatural y disminuir al otro (Urbano, 1990:13). Ello denota, primero, su carácter excepcional; y segundo, la búsqueda de provocar un desequilibrio entre los contendientes, para provocar una situación distinta al *tinkuy*, que terminase en la victoria de uno sobre otro. En el *tinkuy*, los contendientes se enfrentaban pero terminaban igualados, más aún se buscaba esa igualdad. En la *ch'axua* se buscaba el triunfo y hasta la eliminación del contrario. Pero incluso en esta posibilidad, la condición era producir un desequilibrio ritual. Es decir, la *ch'axua* era realmente excepcional y contraria a la civilidad.

El manejo de las alianzas entre señoríos es otra experiencia singular del caso norandino. Las fuentes históricas tempranas señalaron repetidamente la existencia de zonas extensas, con similares rasgos culturales y que habían formado confederaciones

1 T. Platt (1982).

2 Los diccionarios de Domingo de Santo Tomás y de González Holguín ofrecen amplia información sobre estos rituales de adivinanza.

de señoríos étnicos en diversos momentos de su historia. Fue un camino original, un modelo de tratamiento de integración de lo diverso bajo mecanismos de escasa conflictividad. Los mecanismos, hasta aquí estudiados, muestran ricas experiencias: el mando alternativo entre los señoríos confederados que creó una noción de equidad en el acceso al poder; la creación de intereses compartidos, de redes de intercambio, zonas de producción multiétnicas y de plazas de trueque compartidas, cuyo mantenimiento tocaba a la reproducción social; la crianza encargada de los hijos de los caciques a otros, como rehenes valiosos y como viñachiscas (hijos de vista) para crear acercamientos y lealtades profundas; la vigencia de relaciones de intercambio mediadas por el regateo, la filialidad y la circulación de dones/contradones; y la conformación de fronteras bilingües, anchas y difusas entre señoríos, como un colchón de amortiguación para evitar rivalidades.

Las mencionadas modalidades muestran un camino de gran simetría en las relaciones entre señoríos, distinta a la lógica de la conquista y la hegemonía. Este camino fue posible debido a la equivalencia de los señoríos, que permitió la continuidad del *ethos* comunitario y de las relaciones pluriculturales en una escala macro, lo cual prueba que la intercultura se vincula con el manejo pacífico de los conflictos y con la construcción de alianzas sostenidas utilizando formas de relación innovadoras.

La construcción y tratamiento de la alteridad aborígen fue sin duda un aporte sustantivo a las relaciones de convivencia. La relación entre serranos y selváticos constituyó un ejemplo paradigmático. Ella se desplegó en un marco de simetría, a pesar de que los selváticos eran para los serranos la “otredad”, es decir las sociedades con las que consideraban tener las mayores diferencias: esta relación constituye, en nuestra opinión, la experiencia de convivencia más significativa de la época aborígen anterior a la conquista incaica.

En el área de Quito, por ejemplo, los yumbos aparecían ante los serranos como el prototipo del “salvajismo primordial”: seres no comunitarios, ni sedentarios que vivían apartados entre sí en la espesura del bosque; personajes que lucían vestimentas exóticas, como exóticos eran los productos que traían a la sierra, muchos de los cuales eran productos “naturales” de la recolección de frutos, pesca de río, la caza y cáscaras de árboles; y se los consideraba grupos enfrascados en guerras intertribales permanentes (Caillavet, 2000:49-53). Estas características eran distintas al *ethos* comunitario serrano, basado en el establecimiento de relaciones de reciprocidad continuas y permanentes entre personas de residencia fija; las actividades de recolec-

ción, caza y pesca en las que se basaba la reproducción social de los selváticos, al privilegiar a los productos naturales por sobre los elaborados, concedía más importancia a la naturaleza que a la acción transformadora de la sociedad; establecía una diferencia sustantiva entre un mundo basado en la agricultura y el mundo tribal de recolectores y cazadores con una incipiente agricultura. En tanto, las guerras permanentes, en las que supuestamente vivían los yumbos, contradecían la vida pluricultural que inspiraba a los serranos; por tanto, los yumbos reunían todos los atributos de una diferencia radical. Tal diferencia se reforzaba por la práctica del shamanismo entre los selváticos, considerada peligrosa en la sierra porque podía desequilibrar las relaciones entre los individuos y la sociedad.

Con tales concepciones, cabía esperarse una frontera marcada, una relación tensa y conflictiva. Sin embargo, las evidencias muestran una relación equilibrada y flexible, un nutrido intercambio igualitario entre serranos y selváticos. La simetría de las relaciones tiene su explicación tanto en relaciones ancestrales, como en aquellas que se dieron en los procesos de constitución de los señoríos serranos y las sociedades tribales de los piedemontes amazónico y costeño. Las relaciones ancestrales evocan al origen (varios mitos de origen de los serranos evocan a ancestros selváticos), el parentesco, el manejo del poder shamánico y el *continuum* cultural entre estas sociedades; las razones referidas al proceso de constitución de estas unidades sociopolíticas hacen relación al papel económico, a las estructuras sociales, las redes de conocimiento y a intercultura que surgió entre ellos.

Las relaciones de simetría entre serranos y selváticos comenzaron a cambiar con la conquista incaica, al punto que una de las razones de las diferencias entre norandinos e incas se explica por la relación distinta con los selváticos. Los incas buscaban conquistar o desalojar a los grupos del piedemonte para instalar sus *kamayujkuna*, es decir pequeñas colonias de familias pertenecientes a los señoríos serranos destinadas a producir los mismos artículos exóticos que antes producían los grupos tribales, pero teniendo todo bajo el control total de los serranos, con lo cual se eliminaban los intercambios, siguiendo el modelo de autosuficiencia de “archipiélagos verticales” estudiado por Murra (1975).

En efecto, las fuentes muestran un notorio fracaso de los incas en el flanco oriental y situaciones de éxito o negociaciones avanzadas en el flanco occidental. Ello probablemente reflejaba el mayor interés estratégico de los incas por la costa y el grado previo de relaciones de los serranos con el flanco occidental, eso facilitó la

penetración y conquista. La conquista, la negociación o el desalojo de los pueblos selváticos era parte de su plan de incorporación final a la civilidad incaica. No era una incorporación igualitaria, según podemos derivarlo de las matrices incaicas que orientaban el proceso. Su plan era incorporarlos como el cuarto suyo, “el antisuyo” destinado a los pueblos de la montaña y la selva. El cuadrante izquierdo del “antisuyo” se relacionaba con “lo femenino”, “la noche”, “la penumbra”, “el mundo salvaje”, “la naturaleza”, el “desorden” y la “libertad natural”³.

Este trastocar las relaciones simétricas del pasado por unas de franca dominación estuvo aparejado con un nuevo discurso de desvalorización de los selváticos, que intentaba justificar la relación asimétrica entre el incario y los pueblos tribales. La desvalorización de los pueblos selváticos por parte de los incas se debía a que no encuadraban en su modelo económico de “archipiélagos cerrados autosuficientes” que buscaba disminuir o eliminar los intercambios; porque su dispersión y forma de vida dificultaban la imposición del sistema administrativo y tributario incaico; porque su obstinada resistencia suponía un enorme costo en su incorporación y porque su liderazgo político, muy ligado al shamanismo, era contrario a la clara separación y subordinación que los incas hacían del poder shamánico al político.

Sin embargo, de la clara desvalorización y asimetría que los incas desarrollaron frente a los pueblos selváticos, la frontera étnica era todavía ambigua. Ello se debía al hecho de que los incas, a pesar de su evidente desprecio de los selváticos, no podían dejar de considerar que eran una fuente de poder que debían tomar muy en cuenta. Para la intercultura, la principal enseñanza del tratamiento incaico a los selváticos es que las relaciones de poder asimétricas afectaron la posibilidad de una pluriculturalidad entre iguales; pero tal asimetría fue matizada por las concepciones incaicas que aunque desvalorizaban a la selva, le temían e intentaban incorporarla en sus matrices de pensamiento.

Otra experiencia significativa, por su magnitud y significado para la intercultura, fue el traslado e implantación definitiva de enormes contingentes humanos, llamados *mitmajkuna*, que eran movilizados desde los sitios incorporados o aliados a los nuevos espacios, para desarrollar un conjunto de actividades de control, servicio e incanización progresiva; y desde los grupos rebeldes a las zonas consolidadas para bajar los riesgos de las rebeliones o para premiar y servir a grupos aliados. Los

3 Arze, Silvia y Ximena Midinaceli, *Imágenes y presagios* (1991: 65).

mitmajkuna fueron movilizados para que se arraigaran, es decir se los llevaba sin retorno y se buscaba incorporarlos en la nueva zona de destino. Los *mitmajkuna*, en este sentido, eran una institucionalización de la movilización de las personas para producir una identidad global; pero también una política de control imperial y de premio a sus aliados: esta contradicción puso limitaciones a esta propuesta de construcción pluricultural andina impulsada por los incas.

La idea de incanizar a los pueblos incorporados a través del contacto, los casamientos, las alianzas y la relación directa con aquellos previamente incanizados, era coherente con las concepciones andinas: los conocimientos se aprendían a través de la vivencia, de la observación y de la práctica. Ellos se reforzaban con los mitos, los rituales, los símbolos, la persuasión y la especialización. Aspiraban a que esta intensa relación pluricultural creara, a través de la convivencia, una identidad panandina que superara los localismos: de ahí que el proyecto incaico constituya uno de los paradigmas andinos de la construcción de interculturalidad.

Sin embargo, como hemos dicho, el proyecto incaico debió moverse entre la construcción del panandinismo y sus necesidades políticas de mantener el control de los señoríos andinos, a través de relaciones diferenciadas, objetivos que no siempre fueron complementarios. En muchos casos, los objetivos políticos estuvieron por encima de la construcción del panandinismo, cuestión que pesó en los resultados finales. Por su parte, los señoríos y reinos conquistados se movieron entre el temor, la resistencia o las alianzas con los incas y entre las identidades locales y el panandinismo. En la región norandina, la política incaica de incorporación de *mitmajkuna* tuvo diversos resultados: situaciones de franco sincretismo, incorporación y aporte entre los diversos; sitios en los que se mantuvo cierta autonomía de los trasladados, forcejeos y lenta asimilación; y sitios de conflicto abierto y ruptura. En aquellos sitios en que los *mitmajkuna* fueron asimilados sin mayores conflictos se observan varias enseñanzas: debía trasladarse hombres o mujeres solas en edad de casamiento para construir unidades familiares en su nuevo lugar de destino, lo cual favorecía la incorporación. También se tomó en cuenta la equivalencia ambiental de los sitios de procedencia y de destino de los movilizados, y el grado de especialización de los *mitmajkuna* (complementarios o inexistentes en lugar de destino) de manera que se conviertan en un aporte real para el nuevo sitio.

Podemos concluir que la experiencia norandina, en el tratamiento de los diversos, constituye uno de los aportes más significativos en la historia de la humani-

dad. Incluye aspectos originales y efectivos que minimizaron los conflictos y produjeron relaciones de convivencia, que crearon un capital pluricultural muy valioso.

Nuestro argumento es que las relaciones de convivencia partieron del *ethos* comunitario que funcionó a nivel de los *llajtakuna*, que constituían la unidad mínima de la sociedad, que convirtió a las relaciones comunitarias en un hecho civilizatorio respetado por todos. Este rasgo civilizatorio influyó en las relaciones con sus jefes, al interior de los señoríos, y aquellas que se produjeron hacia fuera, con los diferentes: posibilitó controlar a los jefes y suavizar las relaciones de poder; y hacia fuera permitió encontrar caminos novedosos de alianza, de compartir, de intercambios y relaciones simétricas, incluso con aquellos considerados distintos. Pero no solo fue el *ethos* comunitario el que actuó a favor de este tipo de relaciones, sino también las correlaciones de fuerza relativamente parejas, entre señoríos, sociedades tribales e incluso parcialidades. La posibilidad de que las fuerzas se desequilibraran fue considerada como una amenaza real, frente a la cual, se crearon mecanismos rituales, gestos ceremoniosos, fronteras fluidas, relaciones de parentesco y un faccionalismo controlado que minimizaron los conflictos abiertos. Se estaba produciendo un camino original de macrointegración, que fue interrumpido por la expansión incaica.

La presencia de un poder fuertemente asimétrico y separado de la sociedad, como el incaico, que si bien compartía muchos elementos culturales andinos, produjo un impacto significativo en las relaciones de convivencia de las sociedades norandinas. La creación de una frontera cultural con los pueblos selváticos y la implantación y movilización de *mitmajkuna* fueron hechos disruptivos que pusieron a prueba la pluriculturalidad local. Los desenlaces fueron diversos: las relaciones con los grupos selváticos en el flanco occidental cambiaron para siempre, en tanto las relaciones en el flanco oriental se resintieron, generando desacuerdos con la política incaica. En varias zonas conquistadas por el Tawantinsuyu, la política de incanización disminuyó notablemente las identidades locales creando un panandinismo avanzado; pero en otras, los intereses del poder bloquearon y entorpecieron ese proceso: surgieron entonces localismos o “señorialismos” que al manifestarse en los alineamientos políticos resquebrajaron profundamente a los andinos, cuestión que fue aprovechada por los invasores hispanos.

Tomando en cuenta la doble experiencia, la norandina y la influencia incaica, el legado aborígen para el tratamiento de la pluralidad cultural es múltiple, complejo, rico y contradictorio. Contiene tanto lecciones de convivencia, como lecciones

de intolerancia que nos advierten la necesidad de evaluar con mucho cuidado los matices y la particularidad, más que hacer generalizaciones y mega relatos incapaces de explicar la sutileza de los diversos caminos. La discusión actual de la interculturalidad puede nutrirse de esta antigua experiencia que aportó con soluciones prácticas de innegable originalidad, que además subyacen en la mentalidad de los ecuatorianos.

II. El legado colonial

“Racialización” y alteridad

En la colonia temprana, cuatro experiencias resultan paradigmáticas para estudiar la intercultura porque influyeron en la larga duración y se proyectaron al presente: (i) la rigidez racial de las clasificaciones étnicas que combinaba clase, estatus, poder y cosmovisiones; (ii) la creación de una frontera radical con las etnias selváticas y la alteración de las relaciones entre subalternos; (iii) las relaciones vergonzantes entre el naciente mundo mestizo, con los blancos, indios y negros; y (iv) las relaciones *cuasi* clasistas y de estatus al interior de los blancos, entre blancos ricos y blancos pobres.

La racialización rígida de la sociedad fue una de las principales políticas desarrolladas por los europeos en América. Se clasificaron tres linajes genéricos⁴: “los blancos”, “los indios” y los “negros” a los que se les otorgó distintos atributos o cualidades de civilidad, estatus y cristianidad. Los blancos se autodefinieron como superiores, dirigentes, cristianos viejos y no tributarios. Los indios fueron clasificados como cristianos nuevos (sospechosos de idolatría), tributarios y de menor civilidad (urbanidad y policía). Los negros se asociaron con la esclavitud, cristianos nuevos (sospechosos de paganismo y salvajismo) y se los privó de derechos.

De esta manera, crearon un indio genérico y homogéneo sin referentes históricos y geográficos concretos; un negro genérico, privado de cualquier identidad territorial; e incluso un blanco genérico que tenía dificultades de identificarse con España y sus nacientes patrias. Sin embargo, la realidad fue muy dinámica por las mezclas y el cambio de estatus que ellas originaron, por la temporalidad de algunas

4 El concepto de “raza” en el siglo XVI se relacionaba con “linaje” (estirpe de descendientes vinculados a un ancestro común que les otorgaba cualidades más o menos comunes) (P. Wade, 1999: 200).

de estas situaciones (sobre todo de los negros que podían adquirir su libertad), por el apareamiento de blancos con estatuto de criollos distintos a los peninsulares y por la emergencia de reductos inconquistables (negros cimarrones e indios selváticos). De todas maneras, a pesar de las limitaciones del sistema clasificatorio, éste funcionó durante la colonia y pervive hasta la actualidad en las mentalidades: es parte de la poscolonialidad.

Esta “racialización” de la sociedad por encima de las identidades territoriales resultó estratégica para la dominación; porque más importante era la diferencia entre un blanco y un indio, o entre un negro y un indio, que la idea de pertenecer a una entidad territorial como una Real Audiencia o un Virreinato. Ello provocó grandes diferenciaciones entre los propios subalternos, rompió una eventual identificación entre criollos (blancos americanos) y subalternos, y desplazó el problema de las identidades a las diferencias raciales; creando en el largo plazo una contradicción de origen entre indígenas, negros y todo tipo de mestizos, cuya diferencia pesa hasta el día de hoy en nuestras sociedades; a pesar de los esfuerzos de unificación e igualación producidos por varias ideologías y por la búsqueda de integración territorial de los estados nacionales. Por su parte, la “identidad” racial “mestiza” era tan ambigua que no transfería valoración alguna, que no fuera la transición al blanqueamiento. Tal, la impronta particular de un proceso de colonización perverso.

La racialización no solo fue eficaz porque se la impuso desde el poder, sino porque se encontró o empató con concepciones andinas que, a pesar de sus diferentes intenciones, terminaron legitimándola. Varios caciques, sobre todo de las áreas rurales densamente pobladas por indígenas, se plantearon la idea de la separación de las repúblicas; que inclusive, en lo espacial, asignaba las zonas urbanas y de valle para los españoles y las zonas rurales y de páramo para los indios. Los caciques buscaban, a través de esta táctica de separación espacial y de marginalización en los sitios menos codiciados, mantener mejor su identidad, sus instituciones, su economía y la organización social. Era una reivindicación legítima de resistencia y defensa de su identidad; pero no tenía respuestas para el mundo mestizo, negro e indios urbanos que crecía a borbotones.

Sin embargo, la construcción de espacios étnicos indígenas propugnada por los caciques, que constituía una forma de autosegregación para mantener la cultura, entregaba a los mestizos y negros al mundo de los blancos. Por tanto, la condición básica para el surgimiento de una racialización rígida e irreductible asumida por los

actores, fue la existencia de un núcleo duro de indígenas en un territorio étnico, claramente diferenciado de otro núcleo duro de españoles que también controlaba un territorio. De esta manera, se agregó a la diferencia étnica, una diferencia clasista, de estatus, de poder y un corte urbano/rural. Con estos elementos se construyó la alteridad, tanto desde el punto de vista de los blancos, como de los indios y negros.

También los afrodescendientes construyeron un territorio étnico espacialmente segregado. Apenas al pisar suelo norandino, iniciaron dos procesos históricos diferenciados: el camino de la libertad o cimarronaje, en el bosque húmedo de Esmeraldas, que dio lugar a una de las experiencias más importantes del Pacífico conocida como la creación del “Reino Mulato”; y el camino de la esclavitud que, en la mayoría de casos, era una continuidad de procesos iniciados en otros sitios desde donde fueron traídos. La creación del Reino Mulato mostró que los negros lograron efectivamente crear un territorio propio, separado y autónomo, que impactó en el imaginario de los afrodescendientes.

De esta manera, uno de los grandes elementos ideológicos, que inclusive logró plasmarse en experiencias reales y concretas, fue la segregación espacial entre las tres “razas” genéricas del mundo colonial. Esta segregación tenía diferentes finalidades: la de los españoles era una acción excluyente de una elite racista, muy distinta de las formas de autosegregación de los indios y negros, como formas de resistencia, sin embargo, en cuanto construcción de intercultura, las dos experiencias no aportaron significativamente. Cabe advertir, sin embargo que, estas experiencias e imaginarios reflejaban una parte de la realidad colonial, y que no daban cuenta de una cantidad de fenómenos, matices y complejidades que en esos mismos espacios y en otros ocurrían; sin embargo, quedaron como una impronta en las mentalidades de larga duración, como el más importante hecho que produjo la colonia. Curiosamente, no solo fue el resultado de la dominación, racismo y exclusión propiciado por los españoles y criollos, sino un resultado no deseado de las formas de resistencia de los subalternos.

La racialización de la sociedad se complementó con la construcción de una alteridad radical y absoluta con los indios selváticos y su selva, a quienes se los denominó “caribes”, “gentiles”, “indómitos”, “come gentes”, “infieles”, “indios de guerra”.

Los españoles construyeron a la foresta tropical como una frontera radical de la “civilización”: impenetrable, peligrosa, malsana, inconquistable, salvaje, indómita, llena de caníbales, practicantes de la sodomía y desorganizados (behetrías). Toda

relación entre españoles y selváticos culminó siempre en etnocidio o levantamientos radicales. Ni el sistema tributario español, ni las unidades productivas y sus sistemas de trabajo, pudieron ser asimilados y adaptados al mundo selvático. La presencia española y los métodos ensayados de asimilación, resultaron tan disruptivos, que no solo provocaron la desaparición de los indios selváticos, sino que también alteraron las relaciones internas entre los indios.

Las guerras intertribales, comunes entre los grupos selváticos, se multiplicaron como resultado de la presencia del estado colonial y alteraron las relaciones de equilibrio entre ellos. Es decir, allí donde la dominación española fue directa en tierras selváticas, el resultado fue el etnocidio; en tanto, cuando fue indirecta, provocó desequilibrios entre los grupos. La experiencia nos mostró que la escasa ductilidad del sistema de dominación e integración subordinada al mundo colonial, (tributo, mita, concertaje, cristianización, creación de pueblos) ejercido por los españoles en tierras selváticas, resultó nefasta, ajena a toda su tradición, modo de vida y cultura, por tanto etnocida. Si ponemos en perspectiva esta constatación, comprendemos entonces por qué se empobreció tanto el mapa de pueblos de foresta tropical, que de 65 identificados en el siglo XVI, subsistieron apenas 12 pueblos, once de los cuales están en grave peligro de extinción. Las guerras que actualmente provocan los madereros entre grupos huaoranis y taromenane parecen arrancadas de las sangrientas páginas de genocidio de la colonia.

La pluralidad estigmatizada

La racialización de la sociedad y la creación de una alteridad radical crearon un sistema casi impenetrable que fue cuestionado por el mestizaje. Los mestizos nacieron a los nueve meses de la presencia española, pero solo reclamaron su “identidad” cuando crecieron en número y los procesos de regionalización y estratificación presionaban al sistema de racialización de la sociedad creada por los españoles. Al entrar al último cuarto del siglo XVIII, la costa y la sierra sur registraban altos procesos de mestizaje. También el mestizaje había crecido consistentemente en las ciudades, especialmente en Quito. El mestizaje fue un hecho no programado por el orden colonial, fue el producto de una serie de condiciones convergentes que se dieron de manera diferencial en los distintos espacios y tuvo caminos diversos y hasta dramáticos. Las clasificaciones raciales fueron desbordadas, al extremo que fue necesaria una lista interminable de adjetivizaciones: “mixto”, “mestizo”, “zambo”, “mulato”, “cholo”, “china”, “ladino”, “pardo”, “libres de todos los colores”, “castas”, etc.

El mestizaje estuvo relacionado con tres condiciones de partida: 1) el fuerte descenso de la población indígena que sobre todo se produjo en las zonas calientes (costa, sierra sur y fondos de valle andino); 2) las tácticas de adaptación al mundo colonial; y 3) la llegada de inmigrantes forasteros de diversos sitios, sea de personas que buscaban eludir las cargas que imponía el régimen colonial, o que intentaban probar fortuna en esos espacios de escasa densidad poblacional. Estas condiciones recibieron un “espaldarazo” en el siglo XVIII, porque se produjo una ambigüedad entre los españoles: había argumentos que valoraban el papel de los mestizos como artesanos e intermediarios con el mundo indígena. Más aún, las normativas culturales e ideológicas (la pragmática para proteger a los blancos de su eventual relación marital con mestizos) no fueron suficientes para evitar relaciones, especialmente entre blancos pobres y mestizos emergentes. Su crecimiento fue tan importante, que a pesar del esfuerzo colonial propiciado por las reformas borbónicas para incluir en el sistema tributario a los mestizos, en la segunda mitad del siglo XVIII, numerosos mestizos reclamaban ante los jueces su identidad de tales: había nacido una nueva identidad compleja, ambigua, vergonzante y diferenciada regionalmente que cubría una amplia gama de personas, una especie de *continuum* que iba desde ladinos (indios aculturados) hasta mestizos blanqueados. Sin embargo, los caminos del mestizaje fueron diversos, tanto como sus resultados. Veamos algunos de ellos.

La ladinización de los indios: el calificativo de “ladino” aludía a una forma de mestizaje cultural de los indios, que obedecía a diversos factores. Se le aplicaba al indio que aprendía a hablar español, “leer y escribir”⁵, cuando eran “rationales y bien instruidos en puntos de religión”⁶, es decir, cuando habían asimilado patrones de comportamiento de los blancos. Empero, fue y continúa siendo un proceso complejo, zigzagueante, traumatizante y siempre actual.

Los factores que empujaron a la ladinización fueron diversos y particulares en los distintos sitios. En muchos casos, el proceso fue propiciado por el propio estado colonial para favorecer procesos de migración hacia zonas de interés económico. Por ejemplo, en Loja, el estado colonial, los hacendados y mineros indujeron a indios de otras regiones a radicarse en la zona, para compensar la escasa fuerza de trabajo local. Para ello, establecieron un trato diferenciado: los indios forasteros fueron cla-

5 Por ejemplo en un litigio de tierras en el que declara Don Carlos Yaguana, Cacique Principal del pueblo del Valle, en 1645, se señala que un “indio ladino en lengua castellana, que sabe leer y escribir”, en Anda Aguirre, 1993: 73.

6 RHGAQ, 1994: 784.

sificados como Tributarios del Rey o “Coronas” que debían pagar solamente tributo; en tanto, los indios locales, denominados Quintos, debían adicionalmente hacer la “mita”. Ello se reforzó en las clasificaciones. Por ejemplo, los curas de Sozoranga consideraban que los “indios Coronas” eran más “ladinos y racionales”, no así los “Quintos” a quienes los pintan de “groseros y rústicos”, premiando “la aculturación”⁷.

Otro factor de ladinización fue la presencia de blancos y mestizos en los pueblos indios. En la misma región de Loja, que fue una zona de alta ladinización, a partir de 1740, con el auge de la cascarilla y el establecimiento de una red de comercio, un numeroso grupo de comerciantes, hacendados medianos y arrieros se instalaron en los pueblos situados en las vías; es decir, dentro de los territorios concedidos a las comunidades indígenas. Ello produjo dos efectos: los españoles, blancos pobres y mestizos adquirieron tierras dentro de los territorios indios (rompiendo la estrategia de autosegregación) e iniciaron una serie de interacciones sociales con los indios. En algunos casos, se produjeron casamientos de mestizos con hijas de cacicas para acceder a sus tierras. Pero también las mujeres mestizas querían lo suyo: varios indios se casaron con mujeres mestizas que buscaban un sitio donde instalarse⁸. Este tipo de cambios, en personas étnicamente indias, trajo aparejado el surgimiento de un lenguaje enrevesado y contradictorio, de sueños inauditos y de grandes embustes entre aquellos que transitaban a la ladinización: es conocido el levantamiento protagonizado por el Cacique Antonio Tandazo, que desde Paltas viajó a Columbe y a Pasto, en donde dijo que era Rey Chiquito y a la vez descendiente incaico. Sus declaraciones muestran un lenguaje enrevesado, propio de un ladino de reciente generación, y un discurso complejo, que combina mesianismos andinos y adhesiones al Rey de España: era el otro lado de ese angustioso cambio.

También aparecieron relaciones informales que dieron origen a numerosos hijos ilegítimos, como estrategia de las mujeres indias y negras, para propiciar el mestizaje, en condiciones de absoluta desventaja y pérdida de opciones. El Registro de Bautismos de la Curia de Catacocha, por ejemplo, que apuntó 708 niños entre 1780 y 1816, nos muestra que el 28.92% eran ilegítimos⁹. Si analizamos por grupos

7 Archivo de la Curia de Sozoranga, 1770.

8 El Archivo de la Curia de Catacocha, 1780-1816, registra cinco casos, en que explícitamente se señala que un indio se casó con mestizas.

9 Archivo de la Curia de Catacocha, 1780-1816. Los datos recogidos muestran las tendencias, porque el documento original está incompleto. No se registraron nacimientos para los años 1799, 1801, 1802, 1805 y 1812. Ver en el Anexo 1, la tabla completa de los bautizos registrados.

étnicos, la cuestión es harto reveladora. Entre los blancos, el porcentaje de ilegitimidad era bajo, llegaba solo al 9.8%; dato que, por otro lado, muestra una fuerte “protección” a las mujeres en el grupo blanco; en tanto los hombres se daban muchas licencias, muestra del muy difundido machismo en la región. Entre los mestizos, en los que hemos incluido zambos, pardos, mulatos, mestizos, montañeses y mixtos por presentar cifras similares, la ilegitimidad llegaba al 33.3%, revelándonos una mayor liberalidad que favorecía el proceso de mestización masivo. Entre los esclavos, la ilegitimidad era apabullante, llegaba al 64%. Esta fue una poderosa vía de mulatización que disminuyó la presencia negra en una zona que tuvo una importante población esclava. Entre los indios, también era notable la ilegitimidad, llegaba al 21.21%, cuestión alarmante por el escaso número de los indios que quedaban.

Muchos de estos procesos de cambio por la vía de la “ilegitimidad” fueron conflictivos. Un dato revelador es el número de niños abandonados a la puertas de algún vecino, llamados “expósitos”, para ocultar “su vergüenza”, o para buscar protección para el recién nacido: un significativo 2.05% de niños presentaron este caso. Se los dejaba a las puertas de un blanco rico o de solteronas, para buscar su adopción, como de hecho sucedió en todos los casos. Pero no era el único problema. Muchas de las estrategias de cambio étnico terminaron en conflicto, como aquel de la mestiza Damiana Chávez que abandonó a su cacique indio, para convertirse en la amante del hacendado blanco don Eduardo Celi, cuestión que provocó un sonado juicio. Más allá de las inconsistencias amorosas de la joven mestiza, había un claro desencuentro de las estrategias étnicas de los involucrados. Para el Cacique, el enlace con la mestiza le permitía avanzar en su estrategia de ladinización; sin embargo, esto chocaba con la estrategia de blanqueamiento de Damiana que prefería al hacendado blanco; y las dos estrategias en conflicto debían someterse a la estrategia de poder del hacendado, que podía acceder bajo diversas formas de seducción a las mestizas en ascenso, sin comprometerse seriamente con ella.

Lo impresionante de este desencuentro de estrategias étnicas y de poder es su fuerte dramatismo. El Cacique debió autodesterrarse para disminuir la vergüenza de andar coronado, la frustración de su estrategia hacia la ladinización, la resignada actitud de recuperar su mujer a pesar de sus preferencias manifiestas, la humillación frente al hacendado y su persecución, frente a la cual, nada pudieron, ni las autoridades eclesiásticas, ni la complicidad de las autoridades civiles. En Damiana, impresiona su tenacidad para oponerse a las demandas del Cacique y su familia, la resistencia a la presión de la Iglesia y la sociedad, y el desafío a la inseguridad de una unión no

legalizada y repudiada por doña Lutgarda Ramírez esposa de Celi. En verdad, podría interpretarse como un “sacrificio” al blanqueamiento del hijo que nació de su unión ilegal. Vilipendiada debió refugiarse en la casa de un indio “don Bernardo Nole”, en medio de los insistentes reclamos del Cacique Lalanguí¹⁰. La latinización india tuvo caminos escabrosos y diversos, fue estimulada y resistida por los españoles, pero sobre todo produjo traumas de largo aliento.

La pardización: esta fue otra forma de mestizaje que, al igual que la latinización, tuvo diversos motivos y vías. En muchos casos, fue una estrategia de las mujeres esclavas frente a una eventual desagregación familiar, frente a la imposibilidad de manumitirse, a la inexistencia de derechos jurídicos del esclavo, y la lentitud y corrupción del sistema judicial. En esas condiciones, muchos y muchas utilizaron la mestización (mulato, zambo o pardo). La mestización les permitía una degradación del precio del esclavo, cuestión que lo tornaba poco rentable (la esclavitud tenía una fuerte relación con el color negro), aproximándolos a la libertad: el costo era el cambio de identidad.

Al declinar el siglo XVIII, en la Costa y Loja, la esclavitud estaba perdiendo peso, produciéndose un acelerado proceso de “pardización”; en tanto, en la Sierra Centro Norte, la esclavitud tuvo mucho vigor hasta la época de manumisión en el siglo XIX: en esta región el número de esclavos continuó creciendo a una tasa de 0.8% que corresponde al crecimiento vegetativo de esa población. Es decir, no se incorporaron nuevos contingentes de esclavos, pero tampoco era fácil salir de esa condición¹¹.

La pardización requería de la conjugación de algunas condiciones: la existencia de esclavos con ahorros para obtener su libertad, una condición social de flexibilidad en toda la sociedad local para facilitar los procesos de mestizaje y una liberalidad de los amos que no encontraban en la posesión de un esclavo una ventaja económica. Por esta razón, las posibilidades de obtener la libertad en Guayaquil eran altas, por la actividad comercial del puerto y su calidad de astillero que otorgaban oportunidades de ahorro para la compra de la libertad o de hacerse beneficiarios de la filantropía de sus amos, impulsados por la liberalidad que provocaba el comercio y por

10 ANH, Q, Indígenas, C. 144.1797. Exp.29. Bernardo Nole indio de Catacocha sobre que Policarpio Lalanguí no le moleste ni inquiete.

11 Para el análisis de estas tendencias hemos cotejado los censos de José Corral y Narrío de 1785, las estimaciones de Laviana Cuetos (1987) y Maritza Arauz (2000); y las estimaciones de Joaquín de Avendaño de 1858, para calcular las tasas de crecimiento.

las relaciones más fluidas que se producían entre los grupos. Procesos de esta naturaleza eran impensables en las haciendas cañeras, en donde los esclavos eran considerados una inversión valiosísima: resolvieron muchas crisis de hacendados en ruina.

La condición de pardos les permitió desarrollar estrategias de movilización social, sobre todo en Guayaquil, a través de la incorporación en la milicia, la incursión en el comercio y la artesanía. En el puerto se organizó la primera milicia de pardos a finales del XVIII, que reclamó igual trato que los milicianos blancos y mestizos. Aunque ello les parecía una insolencia desmedida a varios blancos de la ciudad, el reclamo muestra que en su percepción se había operado una igualación social. Sin embargo, la condición de ascenso social se producía como resultado de su desnegritación, lo cual los alejaba de manera vergonzante de su raíz africana. De hecho, entre los zambos y mulatos, funcionaban diferenciaciones muy sutiles que evocan el grado de blanqueamiento. Otra vez, las condiciones coloniales impusieron a los subalternos formas esquizofrénicas de identidad escindida. En verdad, las mejores tradiciones y aportes a la intercultura se dieron en los espacios de negritud, donde se recrearon y desarrollaron los mejores aportes de los afrodescendientes: la literatura e historia oral, el respeto y convivencia con la naturaleza tropical, la actitud musical, el ritmo y la cultura del cuerpo, la alegría y la comunicación activa.

El blanqueamiento: el Archivo Nacional de Historia conserva 350 expedientes de mestizos que buscaban ser declarados como tales (Ibarra, 1994: 11). El estudio de los casos muestra que los mestizos se encontraban en el *impasse*: el 78% de las demandas buscaban alejarse de una eventual clasificación como tributarios; otros buscaban afirmarse en su nueva condición de mestizos; y por fin, otros se pensaban en transición al blanqueamiento.

A pesar de estas diversas formas de entender el mestizaje, todos mostraban rasgos comunes. El carácter antitributario del reclamo para ser considerado mestizo otorgó un contenido anti-indígena a su identidad. No solo se trataba de que se sentían escindidos por provenir de una mezcla de indios y blancos que no tenía nombre propio, sino, principalmente, porque debían esconder al máximo sus ancestros indígenas como condición de su nueva pertenencia. Es decir, el mestizaje, que pudo ser una solución progresista a la rígida racialización en condiciones coloniales, se convirtió en un fenómeno vergonzante que más bien bloqueó las posibilidades de intercultura entre mestizos e indios.

Minchom señala que la búsqueda de un estatuto legal de mestizos estaba firmemente anclada en un proceso social previo; en el que los demandantes tenían percepciones claras de su origen étnico, de clase, de barrio, cierto estatuto social y de identidad cultural (Minchom, 1984). Es decir, el reclamo jurídico era una prolongación de un estatuto amasado en las barriadas urbanas y en los nacientes pueblos.

Sin embargo, una característica importante del mestizaje es su marcada forma regional, lo cual otorgó un sello particular a cada proceso. Cuando el mestizaje se incorporó a una cultura regional, entonces se contrarrestó en algo el fenómeno vergonzante, el orden esquizofrénico y la ambigüedad. Procesos de este tipo se vivieron en algunos sitios: el aparecimiento de los chazos en Loja, los pupos en Carchi, los montuvios en Manabí. De igual manera, cuando el mundo mestizo se combinaba con blancos empobrecidos, comenzaba a emerger una identidad *cuasi* clasista que los diferenciaba de las elites. Hacia el final de la colonia, los oficiales reales llamaban “plebe” a este sector, cuestión que reflejaba el temor a esa identidad amenazante al orden colonial. R. Terán ha sugerido que el término adquirió una carga política vinculada con el temor a la insurrección popular (Terán, 1994).

Estas experiencias nos muestran que el mestizaje como solución progresista a la racialización rígida era posible; a condición de que una identidad territorial, como aquella de las culturas regionales, lograra romper esas diferencias étnicas rígidas; o que, una identidad más clasista, como aquella que podía surgir en los barrios, permitiese el encuentro entre grupos étnicamente diferenciados. Sin embargo, aunque ello se produjo en algunos espacios, la ideología del mestizaje tenía una fuerte presión al blanqueamiento, lo cual bloqueó estas posibilidades.

Los blancos: una red cerrada y periférica con escasa apertura a la intercultural

Los blancos criollos, que nacieron en el siglo XVI en la Audiencia de Quito, compartieron una primera convicción: esta tierra les pertenecía por derecho de herencia de sus padres. Se bautizaron en su gran debate con los españoles de origen pidiendo la alternancia en los puestos y la prelación por ser hijos de conquistadores, por ser criollos y por ser buenos cristianos. Los españoles de origen, por su parte, denigraron a los criollos acusándolos de haber nacido en un ambiente inmaduro, de tener mala educación, de encontrarse lejos del Rey y de haberse desvalorizado por tener fuertes relaciones con los indios. Con tales argumentos, las pugnas entre criollos y peninsulares fueron intensas, pero solo fue una guerra a pañuelazos:

los criollos estaban atrapados en su propio hispanismo, impidiéndoles cualquier radicalidad.

La idea de que la tierra les pertenecía por ser descendientes de conquistadores los llevaba al más crudo feudalismo y los separaba de una eventual alianza con los “conquistados”. La idea de que eran “españoles criollos” los llevaba al alegato de que eran “españoles nacidos en tierras americanas”, distanciándose de esta manera de los indios, sobre los cuales dirigieron todas las acusaciones de incivildad; la idea de ser buenos cristianos los llevó a ser más papistas que el Papa, y a alejarse de las cosmovisiones indias y afrodescendientes. Es decir, el debate con los peninsulares, en lugar de acercarlos al mundo indígena, los llevó a declararse más hispanistas que los españoles; por eso desarrollaron un comportamiento contradictorio: sentirse extrañados de la tierra en que nacieron, mantener broncas con los peninsulares; pero estar al mismo tiempo dispuestos a abrir sus puertas, sus brazos y sus piernas a cualquier español que llegara. El criollismo fue una ideología sin fuerza propia.

La construcción del criollismo en la Audiencia de Quito tuvo algunas particularidades. Ella se llevaba a cabo en un territorio periférico de las grandes capitales virreinales, donde prácticamente no hubo alta nobleza durante todo el siglo XVII. De acuerdo a la investigación de Pilar Ponce (1998), solo había un noble titulado en 1695 que vivía en Quito: el conde de Selva Florida. Tampoco fue extensa la nobleza media y baja: unos 17 criollos habían alcanzado el hábito de una Orden Militar en ese siglo: la nobleza local estaba constituida solo de “pinganillos”.

En verdad, la elite criolla no tuvo títulos, ni tuvo mucho interés en ellos; se construyó como aristocracia *de facto* que funcionaba como una red social relativamente cerrada, tenía normativas de nobleza locales, que intentaban alcanzar un tipo de vida noble. Esto es, hábitos, ocupaciones y mentalidades de antiguo régimen (prestigio); una concepción patrimonialista del estado y fuertemente corrupta (viveza criolla); riqueza y apariencia de ello; pertenencia a un círculo social cerrado (elitismo); objetos nobiliarios de ostentación muchas veces inventados (escudos, patronatos de capellanías, casas solariegas, participación en cofradías exclusivas, criados y esclavos); relaciones directas con los personajes del poder, a quienes se esforzó por vincularlos a su red, independientemente de que fueran criollos o peninsulares (“el que tiene padrinos se bautiza”); búsqueda por consolidar sus fortunas a través de mayorazgos y casamientos en el círculo e inclusive entre parientes (linaje); una relación patriarcal con sus subordinados (la idea del patrón bueno), forma como se

interpretó la caridad cristiana; desprecio absoluto a los subalternos por razones de raza, estatus, poder y cosmovisiones (desprecio al trabajo manual, impropio de su rango); identidad ambigua con sus patrias chicas y con España; apego a las normas de honor de la época; y una búsqueda por crear relaciones con los poderes metropolitanos y virreinales, aunque en este último aspecto, su carácter marginal no les permitió llegar a importantes cargos burocráticos del mundo colonial.

Esta red cerrada, tipo mafia, se abría solamente en dos momentos: cuando debía incorporar a algún peninsular de origen que le servía para acceder al poder o para ratificar su relación con los españoles; también cuando aceptaba en su seno a blancos o blanqueados que habían amasado alguna fortuna o habían comprado algún cargo importante. Es decir, la red no solo basaba su sistema de valores en el linaje, el honor y el prestigio; sino también en el dinero, frecuentemente emparentado con la corrupción. Tal creación, como redes cerradas con aperturas selectivas, definirá un comportamiento de larga duración caracterizado por múltiples querellas, enfados y competencias entre las diversas redes de la elite local. Su carácter de elite de segunda, cerrada y marginal en los Andes les otorgará una escasa visión y horizonte; en tanto, su acendrado españolismo los llevará a una persistente actitud imitativa y a un profundo desprecio y separación del mundo indígena, mestizo y afrodescendiente. Creo que, en este punto, tenía razón Santa Marianita en señalar que el país se acabaría por acción de las elites gobernantes y no por los terremotos.

Con la crisis del siglo XVIII, se produjo una diferenciación importante al interior de los blancos: era posible discernir en las ciudades la diferencia entre la elite y la plebe; y en los espacios regionales, entre los blancos y los montañeses. La diversificación clasista entre los blancos estuvo relacionada con tres hechos más bien estructurales: (i) se produjo un acceso muy desigual a las tierras y a la fuerza de trabajo india, de acuerdo a las vinculaciones que los diversos sujetos habían logrado con el Cabildo y la Real Audiencia; (ii) una muy desigual capacidad de vincularse al estrecho mercado colonial y de enfrentar la crisis, según la capacidad de montar estrategias productivas complementarias; y (iii) por la disminución de oportunidades creada por la crisis, que obligó a muchos blancos a optar por tierras alejadas y de menor capacidad productiva y por actividades menos lucrativas.

A la diversificación clasista de los blancos, también se añadió una diversificación regional de clase, poder, estatus, relaciones con los subalternos e incluso de ciertas actitudes: los criollos de la sierra centronorte son distintos a los de la sierra sur

y éstos a los de la costa. Las diferenciaciones llegaron incluso a nivel local, por las características particulares como se constituyeron los sistemas de dominación. Por ejemplo, el fuerte auto-reconocimiento producido entre los criollos sobre el territorio en el siglo XVIII influenciados por las misiones científicas, las universidades locales y algunas órdenes religiosas fue muy desigual; mientras criollos como Pedro Vicente Maldonado participaban en la elaboración del mapa de la Audiencia, que lo llevó a una primera aproximación al concepto de patria, los criollos de la sierra sur continuaban debatiendo sobre su grado de nobleza; o mientras los criollos de la sierra central soñaban en relanzar un modelo minero agrario-textil dirigido al mercado interno, los criollos del puerto comenzaron a soñar en el libre comercio.

A pesar de estas notables diferencias y de la creciente complejidad del mundo blanco, en las barriadas urbanas comenzó a producirse cierta fluidez en la sociedad entre blancos pobres y mestizos de diverso tipo: el empobrecimiento de muchos blancos favoreció también la intercultural.

III. La República

La nuevas fronteras étnico-sociales en el largo Siglo XIX

Si comparamos los procesos de construcción de las identidades y de las relaciones entre los diversos en la Colonia y la República, hay diferencias y continuidades. La construcción de la alteridad en la colonia, como lo hemos señalado, fue el producto de dos procesos convergentes: de una parte, del violento choque entre un proyecto de modernidad europea que al pretender disciplinar e incorporar a las otredades (las sociedades indígenas, afrodescendientes e indomestizas) para someterlas a su lógica, las encontraba reacias, bárbaras, malas y defectuosas; y de otra, el enorme extrañamiento de las elites respecto a estas otredades, es decir, esa diferencia inconmensurable que no les permitía imaginar un proyecto compartido con los conquistados a los que imaginaban incivilizados, irracionales, incapaces, sin continencia y sin potencialidad histórica. Este imaginario colonial cambió ligeramente en la República, por la presencia del discurso liberal que, a pesar de todo, había logrado la manumisión de los esclavos, la eliminación del tributo, el sufragio restringido, la igualación ante la ley (contribuciones), la eliminación del concertaje, la eliminación de la prisión por deudas, la secularización y laicización de la educación, la separación de la Iglesia del estado e incluso cierta integración regional, cuestiones todas ellas que buscaban concretar las nociones

de igualdad, libertad y ciudadanía, como condiciones de la integración nacional. Entonces, la construcción de la alteridad también sufrió algunas modificaciones, aunque en ambos casos se buscaba crear “patrias” para unos pocos.

Las nuevas fronteras con las que se construyó la alteridad en la época de ciudadanía republicana tomaron en cuenta cuatro elementos: (i) *la ubicación clasista*, medida por el patrimonio o una profesión que genere rentas, tal como lo señalaron repetidamente las constituciones, que le otorgaban al ciudadano la capacidad de elegir o ser elegido; (ii) *la instrucción formal, cristianismo y la “castellanización”*, esto es, el manejo de la escritura, la lectura, la lengua española, la adhesión al cristianismo y el conocimiento de las leyes y las constituciones, que no solo lo convertían al ciudadano en elector, en sujeto político, sino en individuo respetado, considerado y sujeto de derechos; (iii) *el grado de urbanidad y civilidad*, vale decir el manejo de hábitos y costumbres urbanas, la ropa, los atuendos y el tocado, pero sobre todo los valores (fe católica, varón, heterosexual, desprecio al trabajo manual, viveza criolla), que le permitía compartir la ideología; y (iv) *el estatus, etnia y poder*, es decir, el color de la piel, apellidos, círculo social, desprecio a lo subalternos, identificación con lo extranjero, predisposición al blanqueamiento, que le aseguraban la pertenencia a un grupo social que aceptaba promociones selectivas.

Con estas nuevas nociones de frontera étnica, social, de estatus, civilidad y poder; la frontera, que en la colonia era muy cerrada entre los círculos de la elite criolla, tendió a incorporar a los mestizos urbanos y blanqueados que habían logrado algún patrimonio; quienes, de otra parte, se constituyeron en los sujetos de este proceso integracionista parcial y selectivo de la sociedad. Este sector, que compartía la lógica de la “civilización”, fue el que diseñó los programas modernizadores en cada una de las fases políticas, pautó las agendas que se debatieron, organizó la comprensión del mundo, señaló a quién incluir y a quiénes excluir, produjo los discursos hegemónicos (historia, constituciones, manuales, tratados de higiene, gramáticas y catecismos), controló las instituciones que formaban a la niñez y juventud (escuelas, colegios, universidades y talleres); sancionó la moral y controló las conductas, el control del cuerpo, la sujeción de los instintos y la observancia a la legalidad jurídico-política (tribunales, hospicios, cárceles). Sus miembros, en síntesis, crearon la ciudadanía y buscaron homogeneizar a las identidades para hacer viable el proyecto de poscolonialidad internacional y neocolonialidad interna. La *Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos*, de Andrés Bello publicada en 1847 y *El Manual de Carreño* publicado en 1854, se convirtieron en sus nuevas biblias.

En el otro extremo, con esta nueva frontera quedaron excluidos todos los grupos subalternos (indios, negros, indio mestizos del sector rural y de las barriadas pobres) la mayoría de los cuales no tenía patrimonio, instrucción formal, profesión que genere rentas, no manejaban el español con fluidez, no escribían, eran dudosamente cristianos, tenían costumbres rurales, piel oscura y conocían escasamente las leyes. También quedaban por fuera las mujeres, los herejes, los homosexuales, los disidentes, los sirvientes, las guarichas, los locos. Los indios selváticos y los negros no entraron siquiera, ni en los más afiebrados imaginarios de algún liberal decimonónico. Su existencia solo era necesaria como contraluz, como contraimagen, como espejo de lo que no se debía ser, como la barbarie y la alteridad radical.

Diversidad social, mestizaje y ecuatorianización del indio: 1925-1960

Hacia 1930, la mayoría de pensadores y políticos ecuatorianos compartían la idea de que había que avanzar en la integración nacional sobre la base del mestizaje; ya consolidada la convicción de que no era posible mantener una república dual y lo necesario de integrar a los indios. La propuesta apareció nítida: había que mestizarlos.

Esta nueva convicción era el resultado de varios procesos: la sociedad ecuatoriana que hasta 1900 era abrumadoramente rural, comenzaba a cambiar con el crecimiento de algunas ciudades, con lo cual se fortaleció el mestizaje, a la par que se diversificó la sociedad, apareciendo nuevos actores sociales, como las capas medias y los militares, deseosas de introducir cambios en el estado oligárquico. Pero también la coyuntura y las nuevas ideas, que circulaban en América Latina, hicieron lo suyo. La profunda crisis económica que atravesaba el país por la baja de la demanda en el mercado mundial del cacao había provocado una ola de malestar social y planteaba la necesidad de buscar salidas innovadoras, entre las que incluso se mencionó la posibilidad de industrializar al país. A nivel de las ideas, comenzó a circular profusamente la propuesta de “ecuatorianizar al indio”, que en las versiones más progresistas significaba: otorgarle tierras, terminar con la denominación “indio” que se la consideraba denigrante y peligrosa, para reemplazarla con la noción “campesinos” poniendo punto final a la racialización; y la idea de educarlos, higienizarlos, culturizarlos y ciudadanizarlos para impulsar su mestización.

Como siempre, hubo una fuerte distancia entre la retórica y las acciones. Entre 1930 y 40 se hizo muy poco para incorporar a los indios. Pero ello se tornó dramático con la derrota frente al Perú en 1941, la cual mostró que no se había logrado establecer

la soberanía sobre una serie de zonas consideradas marginales, sobre todo en la amazonía; igualmente, no se había integrado a los sectores subalternos en una idea clara de nación; y que la fuerte autonomía de los poderes locales resultaba una traba para la integración nacional y el territorio más allá del eje Quito-Guayaquil, continuaba desarticulado. Tras la derrota, se pudieron ver algunos cambios. El estado nacional emprendió una cruzada más sostenida para integrar a zonas todavía marginales del territorio. Se planteó la necesidad de modernizar las relaciones sociales en las haciendas tradicionales y modificar el régimen de tenencia de la tierra, diversificar la producción y modernizar el aparato productivo; avanzar en la conectividad del espacio; coordinar y mejorar la gestión pública. Sin embargo, el encuentro de un nuevo producto de exportación, el banano, le imprimió un sello tradicional al intento modernizador.

De otra parte, comenzó a surgir en las ciudades una nueva frontera, entre oligarquía versus pueblo, que desplazó a la frontera blanco/indios que constituía hasta entonces la contradicción central. El crecimiento de la costa y de las ciudades provocó la emergencia de nuevos actores: asalariados, subocupados y artesanos en crisis que constituyeron lo “popular” y que promovieron procesos organizativos nacionales. Entonces, en las ciudades se volvieron más visibles las contradicciones clasistas que asumieron la forma de una oposición entre pueblo y oligarquía. La creación de la noción “pueblo” apelaba a una intercultura popular urbana, gestada en las ciudades grandes desde el siglo XVIII, y que con el crecimiento de las urbes se había consolidado. Si bien era una intercultura que atravesaba a cholos, mestizos pobres, zambos y mulatos de diversos orígenes tenía una limitación: su espacio era fuertemente urbano, lo cual le impidió establecer relaciones con los sectores rurales, menos aún con los indígenas. Esta limitación de origen convalidó la frontera rural/urbana que proponían las elites. Por su parte, el mundo indígena perdió presencia nacional, se había atomizado, “comunalizándose”, esto es, desapareció la estructura de caciques, mandones y mandoncillos que representaban cierta continuidad de los señoríos étnicos, para ser reemplazados por parcialidades fuertemente autónomas, lo cual les restó capacidad de negociación nacional¹² (Ramón, 1989).

El surgimiento de una identidad *cuasi* clasista de los actores urbanos preocupó a las elites regionales y locales, puesto que ya no era posible instrumentar la adhesión étnica blancomestiza para contener al “pueblo”. Ello provocó un cambio en el discurs-

12 La comunalización del mundo indígena desplazó el problema étnico a los cantones, y la resistencia tomó la forma de un enfrentamiento inorgánico de la sociedad contra el estado.

so de las elites regionales y locales, que debieron acudir a diversas formas del populismo, propuestas centradas en líderes generalmente derechistas; pero que instrumentaron la demagogia, el discurso antioligárquico y ciertos elementos nacionalistas para canalizar la adhesión de esos sectores. Pero, al mismo tiempo, se organizaron sectores más radicales que crearon los gremios obreros nacionales y los partidos de izquierda, reivindicando una identidad clasista y superando la propuesta liberal y populista.

En síntesis, el intento por ecuatorianizar al indio, el desplazamiento de la contradicción étnica a una noción *cuasi* clasista “pueblo”/“oligarquía”, el surgimiento de organizaciones realmente clasistas, la canalización de las masas populares urbanas por ideologías populistas, y la instrumentación de identidades regionales y locales, introdujeron nuevos cambios a la percepción de la alteridad. La percepción *cuasi* clasista y clasista, propuestas por el populismo y los gremios radicalizados de izquierda, tenía la virtud de crear un imaginario igualitario a partir de la identidad de clase independientemente del origen étnico y regional; pero tenía varias limitaciones que le restaron su potencialidad política, de una parte, la identidad clasista ignoraba las identidades culturales de los pueblos indios, afrodescendientes e indomestizos, cuyos aportes resultaban clave para la construcción de la nación; de otra, no permitían desarrollar una profunda crítica al neocolonialismo interno, en el que los propios actores del cambio estaban inmersos. Tampoco ello posibilitaba que la propuesta contrahegemónica fuera radicalmente anticolonial porque no cuestionaba las relaciones entre colonialidad y modernidad; como tampoco permitía incorporar a aquellos sectores que no podían ser considerados una clase, como por ejemplo, los indios selváticos o los afrodescendientes del norte de Esmeraldas: los sectores que no podían ser identificados como clase se convirtieron en la nueva alteridad.

IV. El país de nuestros días: el reto al estado unitario

El estado se fortaleció con el proceso denominado de “industrialización por sustitución de importaciones”, pero sobre todo, con la exportación petrolera iniciada en 1972; con lo cual la integración material del país avanzó sustantivamente y se lanzó una nueva ofensiva integracionista de la sociedad. El estado modernizador puso en marcha un nuevo programa de escolarización de los analfabetos, se generalizó el español como lengua dominante, el sistema político introdujo reformas democratizadoras (cedulación masiva, voto universal y obligatorio), se eliminaron las formas tradicionales de servidumbre, se disminuyó el régimen concentrado de

propiedad de la tierra y se emprendieron políticas de desarrollo rural integral que movilizaron importantes fondos estatales hacia el campo; en pocas palabras, se cumplió lo más cercanamente posible con los sueños de los intelectuales liberales, bajo el supuesto de que estas acciones homogenizarían a la sociedad, integrarían a la nación y construirían al ciudadano de esta democracia periférica.

Lo sorprendente de este nuevo proceso de modernización no fue el grado de integración que logró, sino la capacidad que tuvieron los subalternos, especialmente los indios, de reprocesar la modernización para proponer una integración diferenciada e incluso proponer un programa de construcción plurinacional diferente. La capacidad india de reprocesar la modernización es, a nuestro juicio, la clave de la construcción del movimiento indígena. Los indios una vez que recibieron las tierras las convirtieron en comunidades indígenas y no en asociaciones agrícolas de campesinos o cooperativas como propuso el estado¹³; reivindicaron la educación como un aspecto clave de su formación para prepararse a una acción más autónoma de los partidos políticos y de la propia izquierda, e incluso, se adhirieron a religiones alternativas a la católica, para desligarse del control de la Iglesia tradicional. Lograron una organización nacional inédita que unificó a la mayor parte de los indios, unió a los de las tierras altas con las bajas y a las comunidades originarias con aquellas conformadas por los indios de las exhaciendas para juntos protagonizar una poderosa revitalización étnica que comenzó en los años '70.

El proceso apeló a las organizaciones socioterritoriales de antigua data (la comunidad andino/amazónica) que concentraba el sentido de pertenencia a un territorio, el principio de autonomía por la vigencia en esos espacios de autoridades propias, un conjunto de relaciones comunitarias internas, la compartición de trabajos colectivos; celebraciones conjuntas, calendarios y símbolos comunales. Sobre esta base de fuerte raigambre cultural, se construyeron organizaciones modernas, que tenían características realmente innovadoras: una organización piramidal inclusiva de diversos grados y niveles de coalición; un liderazgo letrado con capacidad de auto representarse y de moverse en los dos mundos; nuevas capacidades de gestión y de relacionamiento con aliados y contextos nacionales e internacionales; la capacidad de generar programas, propuestas, presiones y movilizaciones; y la generación de un

13 La ley de Comuna de 1937 fue dirigida a toda agrupación rural que tuvieran más de 50 familias. Los indios se apropiaron de esta ley para rehacer sus comunidades. Entre 1937 y 1974 se inscribieron 1.530 comunidades (MSB, Informe para la dotación de banco de información sobre comunas campesinas del Ecuador).

discurso étnico, que en determinadas coyunturas buscó relaciones multiculturales o tendió puentes con otros discursos (clasista, de género, ambientalista, teología de la liberación, etc.), de los que tenía mucha influencia.

En este proceso, los indios utilizaron el mayor conocimiento de sus propias sociedades y del estado nacional que les proporcionó la urbanización y la educación, también actuaron en las grietas que abrió el fracaso del modelo desarrollista y las alianzas con nuevos sectores. El ámbito mundial fue favorable: la revalorización de la diversidad, el surgimiento del problema ambiental que revalorizó las formas de manejo tradicionales, la descomposición de los socialismos reales que permitió la emergencia de nuevos idearios, y la implantación del modelo neoliberal y la globalización que, en el terreno cultural, impactó profundamente a las identidades étnicas y en el económico los arrojó a las ciudades o los sumió en una mayor pobreza (Albó, 2003). A través de impresionantes movilizaciones por la defensa de su identidad, de sus recursos, de su inclusión social, en contra de las políticas de ajuste y en medio de un consistente proceso organizativo, se convirtieron en actores activos: la idea de que los indios desaparecerían en el mestizaje quedó completamente cuestionada. Entonces se hizo impostergable una nueva gestión de la pluriculturalidad.

La gestión de la pluriculturalidad: la interculturalidad en vilo

Con la emergencia del movimiento indígena la gestión estatal de la pluriculturalidad se complejizó notablemente. El avance más importante que ha dado el país en el terreno institucional ha sido el reconocimiento del carácter pluriétnico de la sociedad ecuatoriana y el reconocimiento de los derechos colectivos para los pueblos indios y afroecuatorianos, en la Constitución en 1998. Pero, en los hechos, el estado ecuatoriano procesó la propuesta indígena como la demanda de una minoría nacional, a la que había que darle una porción minúscula del estado, como lo han hecho otros estados liberales; con el agravante de que, en el caso ecuatoriano, ni esa porción minúscula se respeta.

El estado no otorgó los recursos que requerían los organismos creados para los indios, menos aún observó los derechos diferenciados de los pueblos indios y afroecuatorianos. Pero, adicionalmente, la propia propuesta indígena quedó atrapada en la idea de la gestión liberal de la multiculturalidad, tanto porque no se resolvió la relación entre fortalecimiento propio y construcción intercultural del país; como porque se entrampó en los intereses inmediatos (léase clientelistas) por acceder a cargos y recursos.

Lo avanzado hasta el momento nos muestra que no basta con la gestión multicultural de la diversidad que proponen los estados liberales, es necesario construir un estado que sea equilibradamente multinacional e intercultural.

V. Las percepciones de los actores: el caso Cotopaxi

A pesar de las limitaciones del proceso en el nivel nacional, las experiencias más significativas para desarrollar la interculturalidad se produjeron en los gobiernos locales gestionados por indígenas. Pero es allí mismo donde se observaron los problemas más preocupantes, que nos muestran de cuerpo entero los enormes retos que es necesario vencer. Para estudiar con mayor profundidad el fenómeno, se eligió la provincia de Cotopaxi. Es una provincia situada a pocos kilómetros al sur de Quito, integrada por una importante población indígena quichua y por población mestiza. Para captar las tensiones, expectativas y cambios en marcha, procedimos a realizar entrevistas personales y reuniones con grupos focales con los principales actores: dirigentes indígenas, autoridades locales, funcionarios indios y mestizos, intelectuales, periodistas, abogados y políticos. Sus opiniones nos muestran cambios importantes, tensiones agudas, críticas y autocríticas, aprendizajes para la interculturalidad, ausencias; pero también planteamientos innovadores que presentamos aquí sumariamente.

Una de las percepciones de consenso de todos los consultados es que el marcado dualismo territorial que existía entre “indios” (identificados con la zona rural) y “blancos” (identificados con la zona urbana) se ha tornado difuso. Aunque todavía hay cierta identificación de lo rural con los indios, especialmente de altura, la división espacial ha cambiado: muchos indios son urbanos, un importante sector de mestizos o de nuevos mestizos se ha desplazado a la zona rural, a los pueblos de colonización y hay diversos espacios compartidos.

Un cambio considerado positivo es que el estereotipo del “indio” creado en el siglo XIX ha entrado en cuestión. Hoy se acepta la existencia de grupos que han roto con este estereotipo. Hay indios ricos, otros que estudian, se han higienizado, hablan español, participan en la política, han cambiado de ropa y modales. De estas percepciones, surge una pregunta inquietante: ¿Se rompió el estereotipo o los indios (el grupo aceptable) se acercaron al mundo mestizo? Al parecer, el estereotipo sobre el indio rural permanece; pero se ha desplazado a la altura y se ha combinado con pobreza, baja escolarización y bajo estatus. El estereotipo que ha entrado en cuestión

es el de los indios urbanos y de la parte baja de la provincia, sobre todo escolarizados, comerciantes y diferenciados. ¿Representa un avance o un premio a la desindianización? Las respuestas son controvertidas: de una parte, la identidad indígena no es estática, ni se detiene en el antiguo mundo rural; pero de otra, las segregaciones al volverse más sutiles pueden atomizar al propio mundo indígena.

El cambio producido, sobre todo entre los indígenas migrantes, y en aquellos que generalmente viven en el sector urbano, inquieta profundamente a todos los entrevistados: muchos mestizos tienen una posición crítica y escéptica; mientras los propios indígenas tienen grandes dudas sobre el futuro del proceso.

La crítica de los mestizos a esos cambios es formulada desde una supuesta “esencia indígena”, según la cual, para ser indio se requiere mantener el traje, el consumo y las formas de actuar rurales. Esta crítica podría ser formal, esencialista y externa; pero, sin embargo, se basa en las propias dudas indígenas y en las posiciones de otros pueblos indígenas, como los otavaleños, salasacas, saraguros, y en general las mujeres de todos los pueblos serranos, que han concentrado su indianidad en la ropa, en el idioma y en el tocado, como elementos de identidad.

Las dudas de los indígenas urbanos son profundas. Sin embargo, comienza a emerger un discurso más complejo y profundo, que busca comprender esta nueva situación. No ven a los indios urbanos como necesariamente aculturados, ni irremisiblemente incorporados al mundo mestizo. Las preguntas son muy provocativas: ¿qué es ser indio hoy en la zona urbana? ¿vale la pena extender la comuna a la ciudad o inundar con la cultura a todo el mundo urbano? Se está pasando de un discurso de la autosegregación, que tuvo su clímax en la propuesta de construir “pueblos”, a la idea de la interculturalidad.

La discusión sobre el indígena urbano tiene una marcada diferencia de género en Cotopaxi. Se considera que los hombres soportan procesos de cambio más discutibles que las mujeres. Pero no solo ello, cuando los cambios se producen entre las mujeres, la crítica es más acentuada, inclusive desde los propios mestizos. Ello nos advierte que la construcción del nuevo indio urbano es un proceso que involucra a mestizos e indios.

Otra percepción importante, sobre todo entre los indígenas, es que se han identificado una serie de prácticas culturales de convivencia, especialmente en el sec-

tor urbano y en los gobiernos locales dirigidos por indígenas, que son nuevas y preanuncian los cambios posibles: “*básicamente yo le veo que es en estos territorios urbanos donde realmente se comparte*” (dirigente MIC).

También las luchas conjuntas y los nuevos espacios compartidos en los gobiernos locales han creado relaciones de respeto, que son altamente valoradas, sobre todo por los indígenas. Esta nueva categoría, “el respeto”, parece ser la clave de la relación de convivencia que reclaman los indígenas. Otro aspecto importante que anota el Prefecto Indígena es su comportamiento equitativo, de autoridad universal, no sesgada con los indígenas, diferenciando claramente su papel del que puede cumplir, por ejemplo, el dirigente del MIC. Se va perfilando lo que debería ser una autoridad intercultural, reconocida adicionalmente por su buena gestión.

Un importante aprendizaje, sobre todo del Prefecto, ha sido incorporarse al mundo mestizo a través de actividades recreativas. También ha sido importante reconstruir la imagen del indio, suprimiendo el consumo del alcohol como norma de conducta en la ciudad. Actividades de acercamiento lúdicas y autocrítica a determinadas formas de la cultura que sirvieron para el envilecimiento indígena, como el alcohol, resultan muy potentes para fomentar el respeto, la valoración y la interculturalidad.

Los principios de equidad y el *ethos* comunitario han sido llevados por los indígenas a los procesos de trabajo y dirección al interior de los gobiernos locales, creando un nuevo estilo de relaciones equitativas favorables al trabajo en equipo, ha permitido superar los miedos y fomentar las negociaciones.

Por su parte el MIC considera que ha flexibilizado a su propia organización. No solo tienen en sus filas a comunidades indígenas, sino también a comunidades campesinas y a mestizos pobres de las zonas urbanas. Aunque es un proceso reciente y aún se exige un comportamiento corporativo de los mestizos como condición de pertenencia, este cambio puede ser crucial en la construcción de asociaciones civiles multiculturales que generarán relaciones de interculturalidad en el seno de la propia sociedad, lo cual permitirá que ellas se expresen institucionalmente.

Esta mayor interrelación entre los grupos les ha permitido, sobre todo a los indígenas conocer mejor a los mestizos, incluso a diferenciarlos. Aunque aún no se ha superado el genérico “mestizos” o “mishus”, comienzan a percibirse las diferencias

de clase y de actitud al interior de los mestizos, lo cual es clave para el trabajo de alianzas y de acercamientos diferenciados.

Sin embargo, junto a los nuevos procesos de convivencia, conocimiento mutuo e interrelación positiva, también aparecieron intolerancias y conflictos más o menos graves. Ello nos advierte que el proceso de construcción de la interculturalidad tiene un doble camino: i) avanzará en medio del conflicto y de las relaciones de convivencia, y ii) el rumbo que tome dependerá de factores políticos, de los intereses en juego, de las actitudes y del liderazgo.

Concluyendo: ¿Una nueva agenda?

Las conversaciones y entrevistas muestran que está en ciernes una nueva agenda para el debate y la construcción de la interculturalidad en Cotopaxi. Lo interesante es que, desde la práctica política local, el movimiento indígena de esta provincia está arribando a una agenda que supera en varios aspectos la propuesta anterior del movimiento indígena ecuatoriano, pero que aún no termina de posicionarse.

Como se recordará, el movimiento indígena del Ecuador organizó su agenda en torno a la afirmación étnica para buscar una integración diferenciada al estado ecuatoriano y a la transformación de ese estado. De ahí, que la agenda tuviera dos aspectos fundamentales: i) la afirmación de lo propio, que planteaba “el reforzamiento de su identidad cultural”, “la autodeterminación y autonomía como pueblos, su derecho al territorio y sus recursos naturales, a tener autoridades y leyes propias, la administración y el reclamo de derechos colectivos” y “la implementación de un modelo propio de desarrollo, al apoyo estatal, la escolarización y especialización de sus miembros”; y ii) la construcción de un nuevo estado “plurinacional, pluricultural y plurilingüe” que permitiera una integración equitativa, pero a la vez diferenciada de los pueblos indígenas.

Esta agenda llegó a su punto culminante en 1998, cuando la Asamblea Constitucional incorporó los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución y reconoció el carácter pluriétnico del estado ecuatoriano: aunque se había logrado cierto espacio para la afirmación de lo propio, poco se avanzó en la construcción del nuevo estado. No obstante, allí culminó esta agenda y comenzó otra, que buscaba poner en marcha los derechos colectivos y copar los espacios logrados

en el estado ecuatoriano. Como se ha dicho, ello avanzó muy poco, cualquier avance significativo fue bloqueado debido a la desfavorable correlación de fuerzas para el movimiento indígena; la poderosa partidocracia que entronizó la cultura clientelista y la corrupción, que controló a su antojo a los tribunales de justicia y la inexistencia de un estado de derecho; así como, las propias limitaciones y ambigüedades de las propuestas indígenas que no lograron ganar la hegemonía, quedando más bien atrapados en la cultura política clientelista que originó disputas internas. Como consecuencia, el movimiento indígena perdió capacidad protagónica y varios partidos populistas entraron a disputarle sus propias bases sociales y electorales.

La provincia de Cotopaxi fue, sin duda, uno de los espacios donde el movimiento indígena había logrado mayor presencia. Precisamente, allí, se intentó poner en marcha la agenda indígena, lo cual permitió observar con mayor fuerza las limitaciones y ambigüedades de varias propuestas; pero al mismo tiempo, ha permitido advertir los cambios que pueden introducirse para relanzar al movimiento indígena con una nueva agenda, más ajustada a la realidad ecuatoriana.

La idea de construir un territorio autónomo del pueblo panzaleo se mostró inadecuada por dos razones muy obvias: porque muchos “territorios” indios, sobre todo los de la parte baja y de la nueva zona de colonización, son compartidos con los mestizos y porque muchos indios que residen en las ciudades y pueblos junto a los mestizos no tienen territorio específico. Adicionalmente, los actuales territorios comunales son el producto de la exclusión, por tanto, la mayoría de ellos son erosionados e improductivos, al punto que reivindicarlos como “sus territorios” solo aseguraría la pobreza.

De otra parte, la idea de apelar a una “supuesta” identidad “panzalea” anterior a la presencia incaica es muy discutible. La etnia panzaleo se ubicó al norte de la actual provincia de Cotopaxi (en la zona de Machachi), en tanto el territorio de la provincia fue profundamente incanizado y quichuizado por los monarcas del Tawantinsuyu; de manera que tal “identidad” resultó forzada y poco convincente, perdiendo efectividad política y cultural. La mayoría de indígenas entrevistados se definió como “kichwa de Cotopaxi”, lo cual nos lleva a considerar que se acepta el carácter dinámico de las identidades y que una macroidentidad kichwa podría tener mayor potencialidad aglutinadora, a diferencia de discutibles identidades ancestrales, cuya territorialidad es imposible de definir en la actualidad. Esto que sucedió en Cotopaxi, es generalizable al resto de la sierra e incluso a importantes sectores de la

amazonía. Los únicos sectores donde la reivindicación del territorio coincide con el fortalecimiento de la identidad indígena son aquellos de los pueblos de la foresta tropical, como los siona, secoya, huaorani, etc.; pero ello no es generalizable a todos los indios del Ecuador.

En el mismo sentido; tampoco se demostró la necesidad de contar con un territorio delimitado para poder aplicar los derechos colectivos, específicamente el derecho indígena. En esta provincia se produjo el caso conocido como de “La Cocha”: una comunidad indígena juzgó el homicidio de uno de sus miembros estableciendo una sentencia que fue reconocida como legal por un juez local, el doctor Carlos Poveda. El caso demostró que para que fuera aceptado el derecho indígena eran necesarias y suficientes dos condiciones: primera, la existencia de una comunidad indígena, no definida en términos de territorio, sino en tanto “comunidad sociocultural” con capacidad de ejercer el derecho reconocido en la Constitución; y segunda, la vigencia de un estado de derecho y una justicia que respetara la normativa establecida.

Otro tema ampliamente superado por la realidad es la condición de pertenencia al movimiento indígena. En la versión fundacional de la CONAIE, sus miembros debían pertenecer a una comunidad territorial y exhibir atributos ancestrales (especialmente idioma). Esta concepción ha sido cuestionada por la realidad: un 40% de indígenas que viven permanentemente en la zona urbana no pertenecen a una comunidad territorial; y un elevado número de indígenas no habla un idioma ancestral. De ello son conscientes las organizaciones regionales (OSGs y OTGs), al punto que han flexibilizado en los hechos los requisitos de membresía, llegando a admitir a campesinos mestizos rurales e incluso a grupos urbano-populares. Esta flexibilización debería debatir y consensuar sobre el significado del “indio actual”, especialmente del que ha roto con los antiguos estereotipos decimonónicos. Comienza a emerger la idea de un indio con fluida movilidad en los dos mundos: el indígena y el mestizo; así como en la zona rural y urbana. De igual manera, la participación y representación política no puede ejercerse exclusivamente a través de la comunidad territorial y de decisiones corporativas. Los indígenas que no pertenecen a una comunidad específica o que residen la mayor parte del tiempo fuera de ella, buscan, en unos casos, reeditar la comuna en la zona urbana; o buscan un reconocimiento como indígenas (ciudadano ecuatoriano indígena), sin que necesariamente tenga como referencia a la comunidad territorial. Estamos frente a una nueva situación: la de indígenas que reclaman derechos colectivos y de ciudadanos indígenas que reclaman derechos indi-

viduales diferenciados por su pertenencia a una comunidad sociocultural, tomada en el amplio sentido de la palabra, bajo un régimen de ciudadanía plural o intercultural.

De otra parte, la nueva agenda indígena no solo busca fortalecer lo propio, sino sobre todo, las relaciones de equidad, respeto y convivencia con los mestizos y afrodescendientes. La posibilidad de crear lo nuevo no solo reside en tratar el conflicto, esto es, combatir todas las formas del neocolonialismo interno que subsisten de manera abierta o camuflada en la sociedad mestiza; sino construir, a partir de las experiencias de convivencia entre los diversos, la posibilidad de crear asociaciones civiles y una institucionalidad compartida e intercultural. La nueva agenda indígena precisa conectar la idea de crear un país intercultural con las agendas contemporáneas de la equidad social, la sostenibilidad ambiental, la equidad territorial y la soberanía anticolonial

La idea general que nos dejaron las percepciones de los entrevistados es que el movimiento indio de Cotopaxi desea mantener, reforzar y desarrollar su identidad cultural, pero no plantea construir un territorio o una circunscripción territorial separada de la provincia. Se evidencia que desean cambiar y superar los estereotipos del indio del pasado para construir un indio con capacidad de moverse en diversos ámbitos; que desean alterar las relaciones de poder y luchar por la hegemonía; que desean crear una nueva ciudadanía intercultural para todos y todas las cotopaxeñas; y construir un nuevo pacto social de convivencia

Pero una crítica enseñanza dejada por el proceso es que la construcción de la interculturalidad no es un problema únicamente de la agenda indígena, es de toda la sociedad ecuatoriana y de todas sus instituciones. Se trata de la construcción colectiva de un nuevo contrato social de convivencia entre los diversos; una ciudadanía plural o intercultural como condición indispensable para lograr que sociedades étnicamente diferenciadas y conflictuadas, comunidades con múltiples identidades y cosmovisiones, de disidentes de toda identidad o incluso en franca anomia cultural, compartan de manera consciente valores, concepciones, prácticas y símbolos que fomenten el respeto recíproco, una convivencia armoniosa que esté en capacidad de valorar y afirmar al mismo tiempo las diversidades como estimular la generación de acuerdos creativos; de respetar los derechos individuales y colectivos de los diversos, como generar y ampliar las relaciones de convivencia interculturales; que se enfrenten de manera activa a las diversas formas de exclusión, racismo y dominación, cuanto reconozcan en el otro la capacidad de aportar; se liberen de las diversas formas de

neocolonialismo, a tiempo que producen su propia universalización, que gestionen adecuadamente sus diferencias y construyan un país próspero, compartido, equitativo, solidario, digno y soberano.

El nuevo concepto de la “interculturalidad” representa un avance significativo respecto a los antiguos conceptos de “multiculturalismo” y de “pluriculturalidad”. Estos últimos solo describen una situación de hecho, la existencia de múltiples culturas en determinado lugar, y planteaban su reconocimiento, respecto y tolerancia en un marco de igualdad, sin embargo, no son útiles para analizar las relaciones de conflicto o convivencia entre las diversas culturas, no permiten examinar otras formas de diversidad regional, de género, generacional, pero sobre todo, no permiten analizar la capacidad que cada una de ellas tienen para contribuir y aportar a la construcción de relaciones de convivencia, equidad, creatividad y construcción de lo nuevo. Esta potencialidad del concepto de la “interculturalidad” abre una nueva agenda política: la construcción de una sociedad intercultural no solo demanda del reconocimiento de la diversidad, su respeto e igualdad, sino plantea la necesidad de negociaciones permanentes entre los diversos para construir nuevas síntesis (interfecundación), lograr una comprensión plural de la realidad y construir su futuro.

Entendiendo la interculturalidad en su múltiple capacidad de fortalecer las diversidad y de lograr procesos de unidad a través de negociaciones continuas, entonces ella tiene capacidad para lograr un mínimo acuerdo entre los actores sociales, políticos e institucionales diferenciados para fundamentar una propuesta de desarrollo a largo plazo, una visión concertada sobre el Ecuador del futuro, porque apela a sentimientos y valores que trasciendan las diferencias que nos desunen. Aunque el pacto social es finalmente político, sin embargo, su hilo conductor es profundamente cultural.

Este sentimiento superior es la intercultura acumulada históricamente; es decir, la vigencia de antiguas relaciones de convivencia, creadas y desarrolladas, a pesar del discrimen, la colonialidad y la conflictividad en la que se construyó esta intercultura; pero también y sobre todo, es una apuesta al futuro, a la posibilidad de crear relaciones interculturales en la propia sociedad. Ello nos llevará a admitir que la diversidad es una característica de nuestra realidad, a valorar la diversidad como una oportunidad y no un obstáculo, a reconocernos como diversos, pero iguales, con capacidad similar y necesaria en la construcción nacional; a reconocernos como distintos, pero como parte sustantiva de un todo y que es posible e inevitable encontrar puntos de

convergencia que permitan un pacto de convivencia social; a construir los símbolos y valores plurales que nos dan continuidad, nos unen, nos confieren orgullo, nos hacen únicos y originales; a vencer al racismo, al elitismo y demás formas de discrimen que nos han frenado; y que es posible disentir en un marco de respeto, que además es otra forma de la pluralidad.

La interculturalidad es una potencialidad en el actual mundo globalizado, una oportunidad para los países periféricos y un nuevo paradigma para entender nuestra propia realidad. Como oportunidad, permite a los países pobres lograr un desarrollo sostenible con identidad. Por ejemplo, la valorización de las diversas culturas puede mejorar los activos de los pobres para revertir el neoliberalismo, estimulando procesos de turismo comunitario, artesanías, apoyo a gestores culturales populares, fiestas, gastronomía y demás expresiones culturales del país multicolor y polícromo. Puede aportar al desarrollo de una economía solidaria (microempresas, canastas familiares, intercambios entre el campo y la ciudad, etc.), porque valoraría y fortalecería el *ethos* cultural comunitario, que constituyó un elemento clave de la vida de los pueblos.

Como nuevo paradigma nos permite, por ejemplo, entender la relación profunda entre patrimonio ambiental y cultural, valorar nuestros bosques, lagunas o *pogyos*, entre los millares de elementos de nuestro extenso patrimonio, no solo como medios de vida y recursos estratégicos, sino como parte de una simbología, de una cosmovisión, de un imaginario; en el Ecuador, el patrimonio natural fue “antropizado” desde miles de años por sus culturas. Pero no solo el patrimonio, también lo nuevo. La conexión entre las culturas y los ambientes en los estados modernos está en la base de la planificación y el ordenamiento del territorio. En todo tipo de asentamientos, la cultura es la fuente que nutre de urbanismo y de una arquitectura de dimensiones humanas. La irracional expansión urbana tiene consecuencias gravísimas para el medio ambiente, para la sociedad y la cultura; porque propicia la despersonalización, la anomia o la violencia en las relaciones humanas. En los enfoques actuales, la biodiversidad como categoría, por ejemplo, expresa este nuevo paradigma, enlaza a la diversidad genética, las variedades, los ecosistemas y los paisajes: naturaleza y sociedad, como un todo. La interculturalidad, entonces, es la apuesta de futuro para la construcción de una identidad nacional como comunidad imaginada incluyente y como posicionamiento soberano en el mundo globalizado.

Archivos

Archivo de la Curia de Sozoranga
Archivo de la Curia de Catacocha
ANH, Q, Archivo Nacional de Historia, Quito
AMBS, Archivo del Ministerio de Bienestar Social

Bibliografía

- Albó, Xavier
2003 *Pueblos indios en la política*, PLURAL, CIPCA, Bolivia.
- Anda Aguirre, Alfonso
1993 *Indios y negros bajo el dominio español en Loja*, Abya Yala, Quito.
- Anderson, Benedict
1993 *Las comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Aráuz, Maritza
2000 *Pueblos indios en la Costa Ecuatoriana: Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVII*, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- Arze, Silvia y Ximena Midinaceli
1991 *Imágenes y presagios, El Escudo de los Ayaviri Mallkus de Charcas*, HISBOL, La Paz.

Caillavet, Chantal

2000 *Etnias del Norte: etnohistoria e historia del Ecuador*, Casa de Velásquez-IFEA-Abya Yala, Quito, Ecuador.

Ibarra Dávila, Alexia

1994 *La Constitución de la Identidad de los Mestizos en el Quito Colonial, Siglo XVIII*, Tesis, PUCE, Quito.

Kymlicka, Hill

1994 *Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.

Minchom, Martin

1984 *Urban popular society in colonial Quito c.1700-1800*, PhD University of Liverpool, Inglaterra.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas de mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Platt, Tristan

1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino*, IEP, Perú.

Ponce Leiva, Pilar

1995 *Relaciones Histórico Geográficas de la Real Audiencia de Quito*, (RHGAQ) Abya Yala, Quito.

1998 *Certezas ante la incertidumbre: élite y cabildo de Quito en el siglo XVII*. Abya Yala, Quito.

Ramón, Galo

1989 "Los indios y la constitución del estado nacional". Ponencia al *IX Simposio Internacional de Historia Económica: las comunidades campesinas en los Andes del Siglo XIX*. Quito, FLACSO.

Terán, Rosemarie

1994 "Rasgos de la configuración social de la Audiencia de Quito", *Quitumbe*, No. 9, PUCE, Quito.

Urbano, Enrique

1990 *Poder y violencia en los Andes*, (Compilador), CBC, 1991, Perú.

Wade, Peter

1999 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, UPS, Abya Yala, Quito.

**SUJETOS INDÍGENAS Y CIUDADANÍA INTERCULTURAL:
REFLEXIONES A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE
CONFLICTO CULTURAL Y DISCRIMINACIÓN
ÉTNICA EN EL SUR ANDINO PERUANO**

El presente estudio reflexiona acerca de la posibilidad de construir un Estado intercultural; la problemática concreta que se toma como punto de partida es la situación de exclusión socio-cultural, económica y política en la que se encuentran actualmente las poblaciones campesinas, particularmente las comunidades de zonas altas, del sur andino peruano. Este trabajo sostiene que tal situación de exclusión tiene como determinantes claves la sistemática invisibilización e inferiorización pública social y pública política de la matriz cultural propia de las poblaciones campesinas sur andinas (campesinas-indígenas), así como la invisibilización de los conflictos que estas poblaciones experimentan en su relación con los sistemas y actores de la modernidad periférica peruana. El Estado peruano y las tendencias socialmente hegemónicas en el Perú son quienes llevan adelante esta negación o invisibilización de la alteridad cultural campesina indígena y de los conflictos que experimenta en la actualidad.

El Estado y la sociedad peruanos reproducen un proyecto signado por la modernización, dicho proyecto es de tal naturaleza que no da cabida a ninguna forma de ejercicio ciudadano producido desde la puesta en acto de agencias sociales y políticas culturalmente diferenciadas. Podemos decir que la “modernidad imaginada”, que articula tanto la praxis del Estado como las tendencias dominantes en la

sociedad peruana, no contempla la posibilidad de que exista una cierta cultura específica en los Andes sur peruanos. De ahí que objetivos centrales de este artículo sean, primero, aportar elementos para sustentar la existencia de una cultura indígena en los amplios sectores campesinos del sur andino peruano; segundo, aportar elementos para concebir una forma de modernidad política capaz de incorporar las diferencias culturales en toda su profundidad.

Es también parte importante de este estudio demostrar cómo el régimen democrático formal en el Perú, al estar articulado con políticas y prácticas basadas en un proyecto de modernización socio-cultural excluyente, termina objetivándose –no-intencionalmente– en un sistema de discriminación étnica. Una dimensión central de este sistema de exclusión cultural y discriminación étnica –como se evidencia en el presente trabajo– se expresa en el hecho de que las estrategias campesinas-indígenas puestas en acto en su relación con los sistemas de significados, artefactos, y jerarquías de la modernización peruana manifiestan una clara tendencia a la adscripción compulsiva (alimentada por la interiorización campesina de la subordinación e inferiorización cultural).

Demostrar que, en su producción como actores sociales, los sujetos campesinos desarrollan fundamentalmente movimientos de adscripción significa –a nuestro entender– demostrar que la condición de los sujetos campesinos como agentes sociales y políticos autónomos es puramente formal. Su condición social y política real es la de sujetos subalternos, sin capacidad (en las actuales condiciones de invisibilización y adscripción cultural) de poner en acto proyectos propios de construcción ciudadana.

Si estamos en lo correcto, al respecto de la relación establecida por los sujetos campesinos-indígenas con la modernización, la pregunta teórica clave a responder sería la siguiente: ¿cómo es posible construir un sistema político democrático capaz, al mismo tiempo que impulsa la condición universal de la ciudadanía, de incorporar las agencias sociales y políticas culturalmente diferenciadas, de manera tal que sea disuelta toda forma de inferiorización cultural y discriminación étnica? Responder esta cuestión nos servirá como puente para esbozar una propuesta de reforma del sistema político peruano, que favorezca el desarrollo democrático de una agencia política campesina-indígena y contribuya a la realización de una comunidad de ciudadanos nacional intercultural.

A manera de introducción al desarrollo propuesto, iniciamos este estudio ubicando –sintéticamente– el lugar o, mejor dicho, el no-lugar que las comunidades campesinas quechuas del sur andino peruano ocupan dentro de la tendencia general que expresan las políticas de “desarrollo” del Estado peruano. Comenzar de esta forma nos permitirá ubicar, en las tendencias del contexto inmediato, cómo son representadas las comunidades campesinas, en general, y las culturalmente diferenciadas, en particular.

A modo de introducción al problema: el no-lugar de las comunidades campesinas quechuas y aimaras en el Perú

Para quienes trabajamos el tema de la interculturalidad en el Perú y, en particular, en los Andes sur peruanos, es crucial preguntarse por el lugar que tienen las comunidades campesinas en el proyecto de país que viene proponiendo el Estado peruano (desde, por lo menos, el ajuste estructural de la economía). Todo indica que su lugar en este proyecto es en realidad un no-lugar.

En términos tanto generales como fundamentales, la política económica del Estado peruano desde hace más de una década viene impulsando a ultranza un modelo de desarrollo dependiente, tanto de la exportación como de las inversiones del gran capital extranjero¹. En este esquema de desarrollo, son los sectores y actores considerados como poseedores de las mejores condiciones para insertarse en el mercado mundial los que son largamente favorecidos por el Estado. El sector agrario (al que se encuentran adscritas masas de poblaciones rurales sur andinas) es un caso sumamente representativo de esta situación de discriminación.

Las políticas de Estado privilegian los cultivos de exportación y las zonas más aptas para estos se encuentran, principalmente, en los valles costeros. Incluso en los valles costeros, los actores más favorecidos por la actual política agraria son los medianos y grandes propietarios (aunque estos concentren solamente el 10% de la tierra cultivable de la costa). Este modelo ha incrementado las brechas socio-económicas, no solo entre la costa y las demás regiones del país, sino al interior de la

1 Aunque como señala Francisco Verdera, el índice de inversión en la economía con respecto al PBI (poco más del 15%) es insuficiente para impulsar un crecimiento verdaderamente sostenible de la economía peruana (Verdera, 2006).

propia costa (la región más modernizada del país), entre los grandes y medianos propietarios y la masa de pequeños y micro propietarios, incluidas, por supuesto, las comunidades campesinas (Eguren, 2006).

Contrasta con esta situación, el hecho de que –según el censo agropecuario de 1994– las comunidades campesinas de todo el Perú concentran el 40% de toda la tierra cultivable. Esta tierra, particularmente en el caso de la que poseen las comunidades de altura sur andinas, es poco o en lo absoluto útil para permitir insertar, exitosamente, a las comunidades en el mercado mundial exportación. “Desfavorables” condiciones eco-climáticas, baja productividad de la tierra, altos costos de transporte de los productos, entre otros factores, hacen que –desde un punto de vista desarrollista–, las economías campesinas sur andinas, aquellas basadas en el manejo de nichos ecológicos con sistemas socio-productivos “tradicionales”, sean vistas como un problema más que como una potencialidad. Al parecer para el desarrollismo, mejor sería que las comunidades campesinas no existieran o, al menos no de la forma como muchas de ellas se mantienen: culturalmente indígenas².

Anclada a una lógica no-mercantil capitalista, con su núcleo de reproducción en la comunidad campesina y en los ayllus como sistema de relaciones sociales basadas en el parentesco, en la propiedad inmediata de la tierra y la actividad agrícola ritualizada, entre otros aspectos, esta lógica socio-productiva que marca a tantas comunidades campesinas sur andinas ha sido objeto de denodados esfuerzos de modernización para los proyectos de desarrollo. Esta relación entre desarrollismo y comunidades campesinas ha tomado un perfil particular en los últimos años como consecuencia del “boom” minero vivido por el Perú, y por cómo el Estado peruano privilegia dicha actividad frente a los intereses y actividades de las comunidades campesinas.

“De acuerdo con algunos estimados, en el 2001, el 40% de las comunidades campesinas se encontraban en áreas de influencia de actividades mineras” (Eguren, 2006: 53), sin duda esta cifra, para el 2007, debe haber crecido ostensiblemente. Como es sabido, la actividad minera (favorecida por los altos y crecientes precios de los metales en el mercado internacional) es uno de los pilares del crecimiento económico sostenido que viene experimentando desde hace varios años el Perú. Sin embar-

2 Un buen ejemplo de la mirada que tiene el desarrollismo de las comunidades campesinas es el programa “Sierra exportadora” puesto en marcha por el actual gobierno. En el documento que desarrolla los lineamientos fundamentales de este programa no se menciona ni una sola vez siquiera la existencia de comunidades campesinas.

go, al mismo tiempo, es una actividad que genera muy poco empleo, explota recursos no renovables, compite con otros sectores y con las poblaciones de sus zonas de influencia por recursos fundamentales como el agua y la tierra (por el medio ambiente en general). Para el caso de las comunidades campesinas-indígenas sur andinas, podemos señalar que la actividad minera choca con sus formas particulares de producción, de organización y significación del espacio, afectando la reproducción misma de los sistemas de significados campesinos indígenas (ligados a la sacralización de la naturaleza).

Las grandes empresas mineras reciben exoneraciones y ventajas, que frente a los precios actuales de los metales resultan prácticamente irracionales desde el punto de vista de una estrategia de desarrollo nacional. En contrapartida, las comunidades campesinas sur andinas, en particular las comunidades de altura, son tratadas por el Estado como meros sujetos de asistencia. Desde el punto de vista del modelo de desarrollo imperante, es una “ventaja” para las comunidades campesinas encontrarse en un área de influencia minera, ya que así pueden beneficiarse de los aportes por razón del canon y del sobrecanon minero. Esta relación de la actividad minera con las poblaciones afectadas por ella, poblaciones que además, como en el sur andino, se encuentran en condiciones de pobreza o pobreza extrema, ha venido siendo una de las causales de conflictos y movilizaciones sociales.

Según el último reporte anual de la Defensoría del Pueblo, en el año 2006 se registraron 110 conflictos sociales. De estos, el 40% de los conflictos registrados (44 en total) tenían que ver con cuestionamientos a autoridades locales, el 21% (23 en total) con enfrentamientos por cuestiones medioambientales, que movilizaron básicamente comunidades campesinas y comunidades nativas de la selva contra empresas extractivas (Defensoría del Pueblo, 2006: 243)³. Este dato contrasta con la información brindada por el informe de la Defensoría sobre conflictos sociales del 2005, en este se señala que entre mayo del 2004 y septiembre del 2005 el 8% de los 143 (12) su origen estuvo en enfrentamientos con empresas extractivas (básicamente mineras) (Defensoría del Pueblo, 2005: 14). Resulta interesante cruzar esta información con otro dato que presentan los informes defensoriales del 2006 y del 2005: en el periodo mayo 2004-septiembre 2005, el 59% de los conflictos sociales se produjeron en

3 De estos conflictos 83 se encontraban en estado de latencia (como el conflicto en torno a la contaminación producto de la actividad minera, del río Crucero en Carabaya, conflicto que hoy se encuentra activo), 13 estaban activos al fin de año y 14 fueron resueltos (Defensoría del Pueblo, 2006: 239).

áreas rurales (Defensoría del Pueblo, 2005: 14), durante el año 2006 el porcentaje de conflictos sociales en áreas rurales creció a 69% (Defensoría del Pueblo, 2006: 244)⁴.

Cabe señalar que el hecho de que la gran mayoría de los conflictos registrados por la Defensoría tanto el 2005 como el 2006 se relacionen con enfrentamientos entre la población y las autoridades locales (municipales), no es un hecho extraño al modelo de desarrollo que el Estado viene aplicando en el país. Entre otras razones, consideremos que como parte de las reformas de segunda generación (aplicadas durante los años 90's) se canalizaron recursos económicos como nunca antes a las municipalidades de todo el país (los obtenidos por el canon y el sobrecanon minero y el gasífero). Gracias a esta decisión política, las municipalidades se convirtieron en el objeto del deseo por excelencia para grupos de poder local. Así pues, en muchos casos, como el desgraciado episodio de Ilave en el 2004 o el de la toma de la municipalidad de Ayaviri (también en ese año), las municipalidades son un espacio de lucha entre redes privativas del poder.

Como veremos más adelante, los campesinos quechuas y aimaras son articulados a estas redes de clientelismo, so pretexto de obtener pequeños beneficios particulares o para la comunidad. En esta operación, se produce una tergiversación del sentido democrático de la representación política, pero su especificidad como fenómeno antidemocrático es que se encuentra determinada o significada por formas concretas de discriminación étnica y de invisibilización cultural (hacia los campesinos quechuas y aimaras)⁵.

Este breve análisis, si bien general, arroja las suficientes luces para pensar no solo que el modelo de desarrollo nacional agudiza las diferencias y conflictos sociales, sino que, particularmente, deja fuera de toda articulación realmente democrática a las comunidades campesinas de la sierra, en especial a aquellas que tienen como su lugar de producción socio-cultural la organización comunal, el ayllu, la propiedad inmediata de la tierra y la sacralización del espacio. A fines de comprender con mayor profundidad esta problemática relación entre modernización y comunidades campe-

4 A estos datos habría que añadir por lo menos uno más: según los informes citados de la Defensoría, entre mayo del 2004 y septiembre del 2005, el 79% de los conflictos sociales se ubicaron en poblaciones que se encontraban fundamentalmente por debajo de la línea de pobreza (14), para el año 2006 este porcentaje ascendió a 85% (Defensoría del Pueblo, 2006: 244).

5 Esta problemática será tratada con mayor profundidad en la sección correspondiente.

sinas indígenas en el Perú, lo siguiente es ubicar la naturaleza del conflicto cultural del que venimos hablando. Empezaremos por comprender las coordenadas históricas en las que este conflicto se ubica.

Contexto histórico, estructuras y sujetos del conflicto cultural

Expansión mundial de la modernización: las condiciones objetivas del conflicto cultural contemporáneo

La tendencia de la última ola de modernización en el Perú, caracterizada por una reforma neoliberal de la economía y de la estructura jurídico-política del Estado, es directa expresión del lugar que ha tomado el Perú en el orden económico mundial (de las condiciones hegemónicas que determinan a este y a la sociedad peruana). Pues bien, si en el punto anterior nos preguntamos ¿cuál era el lugar de las comunidades campesinas indígenas en el proyecto de país impulsado por el Estado?, con el fin de organizar nuestra reflexión en esta nueva sección toca preguntarnos: ¿cuál es lugar de las comunidades campesinas quechuas y aimaras en las tendencias hegemónicas del mundo contemporáneo?

Las actuales condiciones del orden mundial tienen uno de sus motores fundamentales en el específico modo en el que se viene objetivando el capitalismo, por lo menos desde inicios de los años setentas. Este modo singular de objetivación se caracteriza, entre otros rasgos, por producir una ingente acumulación y concentración de capital (básicamente lograda por grupos transnacionales), las cuales van de la mano con el deterioro de las rentas por trabajo y de las condiciones y derechos laborales en todo el mundo. Esta relación inversamente recíproca entre renta de capital y renta de trabajo es expresión manifiesta del salto tecnológico que se ha venido produciendo en el mundo desde los años de la postguerra (Hobsbawm, 1998; Faux y Michel, 2001; Giddens y Hutton, 2001)⁶.

6 En efecto, en los últimos 35 años, la brecha entre renta de capital y renta de trabajo se ha multiplicado, creando mayor exclusión y marginalidad no solo entre norte y sur, sino al interior de los mismos países ricos. La referida brecha entre renta de capital y renta de trabajo se produce en la medida que el nuevo momento del capitalismo implica un salto cuantitativo y cualitativo en la producción de *valor*, por medio de los sectores tecnológicamente más avanzados. Dichos sectores necesitan ingentes masas de capital y, de forma inversamente recíproca, menores y más especializadas cantidades de mano de obra. De ahí que se hable de la existencia contemporánea de un capitalismo sin trabajo (Beck, 1998). El lugar que ocupa la economía peruana (primario exportadora) en este orden mundial

En efecto, el orden mundial contemporáneo es expresión manifiesta de los procesos que se desarrollaron en las tres décadas subsiguientes al fin de la segunda guerra mundial. Estas décadas conforman, para el historiador inglés Erick Hobsbawm, la “edad de oro del capitalismo” (1998). La “edad de oro” fue una época singular en la historia del capitalismo. Durante esta, el desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento de las tasas de acumulación de capital estuvieron vinculados de forma directa (claramente en la llamada Europa occidental, Estados Unidos, Canadá y Australia) al crecimiento de la renta por trabajo, al desarrollo de sistemas generalizados de bienestar; en suma al acceso de las clases trabajadoras a los beneficios del mundo moderno, que pocos años atrás eran privilegio de algunas minorías, incluso en los países que hoy son llamados desarrollados (Hobsbawm, 1998)⁷.

Frente a esta imagen tan auspiciosa del progreso, la gran meta democrática era que las demás sociedades y Estados, que no se encontraban lejos de ese progreso (y que conformaban la mayor parte de la humanidad), pudiesen acceder a este lo más pronto posible (Hobsbawm, 1998: 270)⁸. De esta forma, la “edad de oro del capitalismo” se constituyó en el periodo de los grandes planes de modernización y desarrollo del Tercer mundo, impulsados también por el miedo —especialmente presente en Washington— a que el comunismo mundial copase los territorios habitados por todas esas poblaciones excluidas, pobres y descontentas que poblaban la inmensa mayoría del globo.

Los años dorados del capitalismo son, en el bloque no-comunista, los años del auge de los Estados de bienestar y en países como Perú, mucho menos “favorecidos” por el progreso, son los años del Estado nacional populista⁹. Este último fue el vehículo de grandes proyectos de modernización, el objetivo era conseguir que las

es claramente periférico. Con mayor razón cabe preguntarse por el lugar de las poblaciones campesinas altoandinas dentro del mismo, toda vez que —sostenemos— estas son economías basadas en la reproducción de formas de producción de conocimiento y de organización socio-cultural, que, desde el punto de vista de la modernización y la inserción mercantil, resultan, por lo menos, ineficaces.

7 Las categorías “país desarrollado”, “país sub-desarrollado” provienen de este periodo.

8 Si bien luego de las grandes guerras, especialmente en Europa occidental (que las había sufrido en carne propia) se había desarrollado un espíritu crítico contra el optimismo de siglos anteriores con respecto a una teleología del progreso y la modernización, al mismo tiempo estas son las décadas de los milagros económicos, del “american dream”, del impulso inusitado del consumismo, en general de una ideología que veía el desarrollo de la tecnología y la industrialización como el camino hacia la forma plena de “bien vivir”. Por supuesto, la fe en la modernización no era solo patrimonio del bloque no-comunista, los países comunistas fueron abanderados radicales de la modernización y el progreso.

9 Cabe señalar que en el caso de Latinoamérica lo que se ha dado en llamar el “Estado nacional populista” no surgió en todos los países en un mismo periodo histórico. El gran proyecto de nacionalismo populista de Estado que el Perú vivió a partir de los años cincuenta hasta los años

grandes mayorías, incluidas las poblaciones campesinas, superasen el “atraso” en el que se encontraban. Particularmente en el Perú, estos son los años en los que las poblaciones campesinas sur andinas se encuentran cada vez más determinadas por los sistemas de significados e instituciones de la modernización.

Esto favoreció que los sistemas e instituciones de la modernización penetraran como nunca antes en, prácticamente, cada poro del globo terráqueo, instalando con ello, en los núcleos sociales de producción subjetiva de prácticamente cada sociedad y territorio del mundo, un discurso (ciertamente nacido mucho tiempo antes en Europa) que identificaba unívocamente modernización con bienestar o con “una vida mejor”. En este contexto, los modos de vida culturalmente no-modernos quedaron identificados con atraso, pobreza e ignorancia.

Un proceso específico de la expansión mundial de la modernización, durante las décadas que van de los años cincuenta a los setenta, es la “revolución” que experimenta la tecnología agraria y la actividad agropecuaria en general. Efectivamente, durante aquellas décadas se desarrolla la famosa “revolución verde”, de la cual se esperaba que, gracias al impresionante desarrollo tecnológico, permitiese aumentar la productividad de la tierra hasta el punto de eliminar el hambre del mundo. Es evidente que este objetivo no se alcanzó, lo que sí logró es que la actividad agropecuaria fuese cada vez menos rentable, desde el punto de vista del mercado; y que se desarrollase un proceso masivo alrededor del globo de migración del campo a las ciudades. Consecuencia de esta revolución verde es que en Europa menos del dos por ciento de la población económicamente activa se dedique a la agricultura (siendo además una actividad muy subsidiada), y que, sin embargo, produzca más de lo que su población puede consumir.

Esto que ha ocurrido con la agricultura a nivel mundial es, para nosotros, de mucha importancia; dado que las poblaciones campesinas sur andinas no solo tienen como actividad fundamental el cultivo de la tierra o la crianza de ganado, sino que en el caso de las poblaciones culturalmente indígenas la relación con la tierra y la producción agropecuaria es uno de los núcleos de su producción como sujetos. Estas pueden de una u otra forma tener relaciones marginales con las grandes ciudades y con el mercado; pero, sin embargo, todas estas relaciones son significadas desde

setenta (y que llegó en su forma más decadente durante los años ‘80), países como México, Brasil, Argentina y Uruguay se desarrollaron por lo menos desde los años ‘20 y ‘30 del siglo pasado.

un sistema de producción socio-cultural que se encuentra arraigado a la tierra, al trabajo colectivo, a las relaciones de parentesco. No es casual que en el Perú las poblaciones que tienen como su principal actividad las prácticas productivas tradicionales, ligadas a su vez al manejo de biodiversidad, se encuentren fundamentalmente relegadas a las tierras más altas y más pobres.

Al respecto de la relación entre modernización y formas de organización socio-productiva indígenas, cabe señalar que la marginación experimentada por estas últimas no es un fenómeno exclusivo del Perú, sino que es un fenómeno mundial: “los dos tercios más pobres de la humanidad se mantienen con formas de vida basadas en la biodiversidad y el conocimiento indígena” (Shiva, 2001: 169). En efecto, gran parte de las poblaciones indígenas –no solo en el Perú– todavía mantienen formas de vida estrechamente ligadas al manejo tradicional y ritualizado de la naturaleza y de la agricultura.

Planteamos aquí la pregunta o la problemática sobre el lugar de la producción de lo indígena o del sujeto indígena. ¿Puede hablarse de indígena sin que esta se produzca desde las matrices de producción propias de su formación social? Dentro de esta discusión, quisiéramos considerar una opinión tan importante como es la del conocido dirigente indígena ecuatoriano Luis Maldonado; para quien, las poblaciones indígenas ya no pueden seguir siendo campesinas, precisamente, por la situación de marginalidad que las economías campesinas experimentan en las actuales condiciones del mercado mundial¹⁰.

A nuestro entender, el comentario de Maldonado nos lleva a discutir el problema del conflicto cultural entre los sistemas de la modernidad y los sistemas de organización y producción socio-cultural indígena. ¿Podría sostenerse una lógica cultural indígena desde sujetos plenamente articulados al mercado? ¿Por qué no pueden articularse las actividades socio-productivas tradicionalmente campesinas indígenas con el mercado, y por qué estas deben ser transformadas?, ¿es sólo por condiciones desfavorables del mercado, o es por un conflicto más profundo, por un conflicto estructural entre ambos sistemas?

Estos cuestionamientos iniciales nos conducen a pensar sobre un segundo conjunto de problemas relacionados al vínculo entre cultura y etnicidad (Barth,

10 Esto ocurrió en un seminario organizado por la Konrad Adenauer Stiftung y el Instituto de Estudios Peruanos en septiembre del 2006 en la ciudad del Cusco.

1976). Transformar los sistemas productivos campesinos indígenas para poder tener mejores posibilidades de inserción en el sistema de relaciones mercantil-capitalistas ¿no cambia el lugar de enunciación del sujeto social de lo indígena a lo modernizado? En términos más, fundamentales ¿qué es ser culturalmente indígena? ¿Lo culturalmente indígena se define por la autoidentificación y la conservación de algunos marcadores étnicos, a pesar del desarraigo con respecto a formas de organización socio-productiva que históricamente han determinado la matriz cultural indígena?

Finalmente, como tercer conjunto de problemas, planteados por el comentario del mencionado dirigente ecuatoriano, surge lo que vendría a ser un orden político intercultural. Si, en las actuales condiciones del mercado mundial, buscar inmediatamente una reconversión de las economías y las sociedades indígenas, para que puedan posicionarse por sí mismas ¿no implicaría adscribirse inmediatamente a la modernización hegemónica, dejando de lado la producción de alternativas que permitan incorporar la diferencia cultural en un proyecto político verdaderamente intercultural?

Estas preguntas resultan pertinentes en el contexto contemporáneo, debido a la actualidad del tema de la identidad étnica (supuesta o realmente fundada en una diferencia cultural) como determinación para el sistema político democrático y para cada escenario socio-político concreto afectado por las demandas de reconocimiento de la diferencia cultural. Más aún, la pertinencia específica tiene que ver con las distintas formas de etnicidad y de estrategias políticas y fundamentaciones desarrolladas al respecto.

No tenemos la intención de examinar todas estas fundamentaciones y estrategias aquí. En cambio, sí nos interesa señalar que no es en lo absoluto casual que haya surgido la cuestión de las etnicidades y la diferencia cultural como un tema político de importancia a nivel mundial a partir de los años setentas. Dentro del esquema histórico que hemos venido esbozando, estas demandas de reconocimiento étnico surgen en el contexto de una modernización que ha penetrado con fuerza inusitada en cada espacio social del orbe y en el que, al mismo tiempo, el desarrollo de un capitalismo que no necesita del viejo pacto entre capital y trabajo ha puesto en jaque a los proyectos construcción de Estados de bienestar o de sociedades socialmente incluyentes. Estos son los tiempos del auge de una modernización que privilegia y legitima el predominio de los más aptos para tener éxito en el juego del “libre mercado”.

Dentro de este contexto, determinado por la exigencia de modernizarse para tener éxito social, y por el condicionante de un sistema socio-económico que favore-

ce a los “más aptos”, masa de sujetos y grupos sociales que han experimentado o que experimentan serias dificultades para insertarse socialmente y políticamente dentro del nuevo juego del poder han apelado a la reinención étnica como estrategia de lucha por el reconocimiento social y político (Wieviorka, 2003; Hobsbawm, 1998; Žižek, 1998). Frente a esta situación cabe volver a la pregunta que define al conflicto cultural entre modernidad y cultura indígena, cuál es la relación entre etnicidad y cultura, ¿qué relación hay entre la invención étnica y la diferencia cultural?

Trataremos de esbozar respuestas para todas estas cuestiones en lo que sigue de este artículo.

Modernidad política y cultura campesina indígena: sujetos y estructuras en conflicto

Cultura, etnicidad y conflicto cultural

Hasta este punto, nuestro análisis de las tendencias hegemónicas, tanto en las políticas del Estado peruano como en el orden económico mundial, ha sido organizado por lo que todavía es un supuesto; a saber, que a tales hegemonías les es inherente la producción de escenarios de conflicto cultural, entre los sistemas culturales de la modernidad y los correspondientes sistemas indígenas. En otras palabras, identificamos a la modernidad y a las culturas campesinas-indígenas sur andinas como culturas: como modos socialmente determinados de producción de sujetos.

La cultura es un sistema de significados, esto es fuente y condición de posibilidad de representación y significación; por lo mismo, la cultura es condición de posibilidad de la experiencia y la acción humanas en general. Visto desde el lado de la actividad humana concreta, son los sujetos los que encarnan o actualizan la cultura, por medio de su propia *praxis* concreta. La cultura, entonces, al mismo tiempo que produce sujetos, es efectuada o puesta en acto por ellos.

Un sujeto es –en términos mínimos, pero fundamentales– una voluntad, esto es un actor; un productor de sentido en el mundo. El actor, el sujeto de la *praxis*, es tal en la medida que organiza su relación con el mundo a partir de jerarquías de fines; y en términos más fundamentales, a partir de representaciones, esto es, de significados (los cuales no son meramente conscientes, sino que son también son inconscientes). En

este sentido, una entidad deviene sujeto en la medida en que es capaz de organizar su relación con el mundo, bajo la forma de sistemas de representaciones o significados, que en todos los casos se constituyen en condiciones y disposiciones para la acción. Estos sistemas de significados son socio-culturalmente producidos y transmitidos: los significados no son invenciones o artificios producidos por un acto radicalmente privado o solipsista. Sin embargo, al mismo tiempo, el sujeto y su praxis no son mero reflejo de la cultura. En otras palabras, la cultura, como estructuras y sistemas de significados no es ajena o externa a la actividad humana concreta (en la historia); sino que está inmersa en ella, y en ella es que se realiza y sufre transformaciones.

Dado que el sujeto se produce en contextos sociales específicos, las relaciones concretas (y los contextos de producción de estas) en los que se desarrolla el sujeto son internalizadas (como parte de un proceso que no es meramente consciente) y significadas de formas concretas por este. Dicha condición da lugar a que la relación del sujeto con la cultura sea, también, una relación determinada por el carácter concreto y singular de la producción del sujeto. En este sentido, la relación del sujeto con la cultura incorpora la posibilidad de que en ella la actividad de los sujetos concretos contribuya (inconscientemente o conscientemente) a la transformación de la misma¹¹.

Teniendo en consideración la dimensión activa del sujeto en su relación con la cultura, es importante insistir en el hecho de que esta relación no es reducible a un conjunto de experiencias subjetivas (la cultura y la realidad no son un mero sentir o representar subjetivo). Toda vez que la cultura (como las mismas estructuras que constituyen al sujeto) se encuentra determinada por procesos y condiciones socio-históricas, institucionales, etc., que, al mismo tiempo, trascienden la inmediatez del escenario intrasubjetivo. En otras palabras, si bien el sujeto actualiza la cultura y es consciente de una serie de determinaciones, e incluso su actividad es capaz de contribuir o desencadenar procesos de transformación; simultáneamente, la cultura se enraíza al nivel de estructuras profundas, como estructuras inconscientes, posición que le permite constituirse en el organizador social fundamental. Por otra parte, en la relación entre sujeto y cultura, como relación necesariamente socio-histórica, intervienen las relaciones con otras formaciones socio-culturales. Estas pueden, dependiendo del contexto, favorecer la transformación de una determinada cultura y de sus sujetos. Esta relación de determinación entre culturas se aprecia de forma particularmente dramática en estos tiempos. Efectivamente, en las condiciones mundiales contemporáneas no

11 No siempre lo es, y si lo es, no necesariamente es un acto intencional.

existe sujeto ni sociedad que no esté determinada (de una u otra forma) por los sistemas de significados, instituciones y consecuencias de la modernidad. Este es, precisamente, el escenario en el que el conflicto cultural y la necesidad de estrategias de superación democrática del mismo se hacen necesarios.

Por otra parte, reconocer que toda formación socio-cultural se encuentre impactada y determinada por la expansión de la modernidad no nos conduce a sostener que las culturas y sus sujetos sean simplemente sujetos “híbridos” que se relacionen únicamente con una lógica instrumental o estratégica con las estructuras y recursos culturales que se les ofrecen (como si de una relación de mercado se tratara).

Sostener una idea tan instrumental de la relación entre cultura y sujeto es equivocado, básicamente por dos razones: en primer lugar, una definición así supone sujetos que tienen una relación absolutamente “cósica” consigo mismos, como si ellos fuesen absolutamente auto-transparentes y aprehensibles para sí mismos (una versión caricaturesca del *cogito* cartesiano). Si aceptáramos una definición como aquella estaríamos hablando de algo así como sujetos sin inconsciente ni sustancia alguna; en segundo lugar, una definición de esa naturaleza concibe las relaciones sociales y culturales como si no estuviesen determinadas por relaciones de poder alguno. Para una definición así, el juego de las relaciones sociales y culturales es un juego sin fricción, sin conflictos. En efecto, si uno puede usar fragmentos de las culturas de acuerdo a necesidades conscientes, ¿dónde quedan las relaciones de subordinación y dominación, de adscripción y conflicto? En tal lectura de la relación entre cultura y sujeto, no hay lugar para tematizar las relaciones de conflicto y de poder.

Sostenemos que los sujetos en relación consigo mismos están marcados por la incapacidad de aprehenderse en su totalidad. La autoridad de la primera persona siempre es relativa, por lo mismo, es que tiene lugar, desde el punto de vista del análisis de los fenómenos sociales, la interpretación de acciones y enunciados más allá de lo que el sujeto empírico cree que está significando. Una distinción clave, que se desprende de esta condición de la relación entre el sujeto consigo mismo y con la cultura, se deduce: la relación entre cultura y etnicidad no es inmediata¹².

12 “Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta [para la construcción de la etnicidad] no son la suma de diferencias «objetivas», sino solamente aquellas que los actores mismos consideran

Etnicidad o grupo étnico es una categoría adscriptiva, que define la relación de auto-identificación y/o de identificación que los otros hacen de un sujeto o de determinada organización social con respecto a una forma de determina de “identidad básica y más general” (Barth, 1976). La etnicidad, entonces, implica la construcción de un límite étnico de un nosotros y un ellos. Por su parte, cultura refiere al conjunto articulado y orgánico de estructuras efectuadas como sistemas de significados e instituciones sociales que definen, más allá de la auto-adscripción o de la adscripción por otros, un modo específico de producción social de sujetos. En la medida que la etnicidad de un grupo remite a relaciones de adscripción hecha por otros y/o a la autoadscripción del grupo mismo en cuestión, nos ubicamos en el plano de las producciones discursivas de los sujetos. Si bien la etnicidad puede remitir a determinaciones ancladas en una matriz cultural, siendo una producción discursiva se encuentra fuertemente determinada por las condiciones hegemónicas de los contextos en los que se produce. Esto quiere decir que lo que un sujeto o un “pueblo” define como su identidad étnica (lo que implica la construcción de límites étnicos) inmediatamente no puede ser tomado como la expresión de una matriz cultural, sino como un producto dinámico marcado por las relaciones de poder que determinan los contextos concretos en los que este discurso se produce. En este sentido, podría ser el caso que las determinaciones culturales pueden ser absolutamente invisibilizadas en un discurso sobre la identidad étnica, dentro de contextos en los que esa cultura es representada, por ejemplo como inferior. O podría ser el caso que se produzcan formas de reinención étnica, sin que sus marcadores discursivos se encuentren efectivamente anclados a una matriz cultural diferenciada.

El caso de los campesinos quechuas y aimaras sur andinos de Perú ejemplifica muy bien la distinción entre etnicidad y cultura. La organización socio-política y el modo de ser sujetos de los campesinos indígenas sur andinos expresan estructuras culturales específicas, las cuales están vinculadas a una forma concreta de etnicidad intra-comunal. Sin embargo, fuera de los espacios comunales y de las redes de parentesco e intercambio mercantil tradicional, esto es en los espacios públicos de la sociedad nacional, ellos no se identifican como cultural o étnicamente distintos; más bien se adscriben inmediatamente a las representaciones y sistemas de la modernización.

significativas.” (Barth, 1976: 15). Habría que añadir a esta explicación de Barth que lo que hace significativos a tales o cuales rasgos en la constitución de la etnicidad de un sujeto o una organización social está determinado o se produce en concretos contextos de relación social y de situación histórica marcados por relaciones de poder (dominación, subordinación, hegemonía, etc.).

En los siguientes acápites, exploraremos la cuestión de la cultura indígena, su relación con la modernidad y la modernización existente en el Perú; centrándonos en la identificación de las determinaciones del conflicto cultural y de la producción de la discriminación étnica.

Modernidad política y sujeto indígena: las estructuras del conflicto

Lo que buscamos en esta sección es precisar cuáles son los núcleos críticos de la producción de la modernidad política, de su sujeto y, a partir de esto, establecer los elementos, no solo diferenciales, sino en conflicto con la forma de producción socio-cultural del sujeto indígena. Los resultados que obtengamos de este análisis serán claves para concebir la posibilidad de un sistema político democrático y una ciudadanía interculturales.

Empecemos estableciendo el desarraigo como concepto clave para comprender la modernidad y a su sujeto. Entendemos por “desarraigo” el proceso, socio-históricamente determinado, de desanclaje (Giddens, 1999) o de separación del sujeto social con respecto a toda forma de representar y experimentar el espacio y los sistemas de significados locales como extensiones inmediatas de su subjetividad (de su condición de sujeto social). De la misma manera, desarraigo, en cuanto proceso determinante del sujeto moderno y de los sistemas sociales modernos, refiere a la disolución de toda forma de organización socio-cultural sustentada en la inmediata legitimidad de la tradición y en la sacralización del orden social dado.

Definido así, el desarraigo es una condición analítica e histórica, por un lado, de la constitución moderna del sujeto como individuo, esto es, como actor definido u organizado por necesidades y fines que se representan y experimentan como particulares o privados. Por otro lado, y al mismo tiempo, es condición *sine qua non* del lugar de producción social moderna de tal sujeto: un sistema de relaciones socialmente generalizado y organizado que se define por la articulación impersonal y necesaria de los fines, necesidades y capacidades (socialmente determinadas) de cada persona concreta (en tanto que individuos). El fin social fundamental que organiza y dirige este sistema es –de acuerdo con Marx– producir capital; donde el capital se entiende como un valor que organiza el conjunto de la actividad social en torno a su re-producción (Marx, 1976a y 1976b).

Así planteado, el desarraigo cobra su significado específico dentro de un sistema de relaciones sociales que tiene como un supuesto histórico el proceso de disolución de toda forma de propiedad inmediata de los medios, para la reproducción

material de los sujetos sociales y con ello de la experiencia subjetiva de que los medios de producción son una extensión del propio ser del sujeto (Marx, 1976b: 433). El sujeto moderno, fundamentalmente, para lograr su reproducción material, y conseguir realizar socialmente sus fines, debe articularse con el ya mencionado sistema de relaciones de producción-intercambio. Este sistema supone, entonces, la igualdad formal de los sujetos sociales; pero, al mismo tiempo, los diferencia materialmente entre aquellos que fundamentalmente ofrecen su fuerza de trabajo y sus capacidades (el “trabajo vivo”) en las relaciones de producción e intercambio, y aquellos sujetos que se constituyen en propietarios de las condiciones objetivas para la realización del “trabajo vivo” (Marx, 1976b: 422-423)¹³.

La esfera institucional en la que se instala este sistema, determinado por las relaciones entre sujetos producidos desde lo que llamamos “desarraigo”, es la sociedad civil. Entendemos por sociedad civil la esfera de la vida práctica moderna en la que se institucionaliza el derecho al ejercicio de la individualidad. Pero, la individualidad solo tiene lugar en el sistema como un momento de la reproducción del ya mencionado sistema de relaciones de interdependencias impersonales (organizado por la producción de capital).

Esto que venimos diciendo sobre el desarraigo, y la sociedad civil como su lugar de institucionalización, puede contrastarse con el modo de producción social de los sujetos campesinos sur andinos, específicamente de las comunidades de altura (aquellas menos penetradas por la expansión de la modernización). La característica fundamental de lo que llamamos “el modo de producción de los sujetos campesinos sur andinos” es precisamente la del arraigo o la inscripción inmediata a la comunidad campesina, a las redes de parentesco que la constituyen, y a la propiedad inmediata de la tierra (a la cual se tiene derecho en la medida que se pertenece a la comunidad, es decir, a una red familiar constitutiva de la comunidad). Al mismo tiempo, esta adscripción a la comunidad es una adscripción al medio “natural”, a los ciclos agrarios y a su ecología específica, la cual es representada y vivida como un espacio sacro¹⁴.

13 Como nuestro objetivo es discutir la modernidad y sus estructuras, no pretendemos entrar aquí a discutir temas importantes que se desprenden de esta caracterización de la modernidad, como por ejemplo la cuestión del trabajo enajenado, entre otras.

14 “El pagar a la tierra, el ofrecer el pago a los animales, ¿no?, porque tanto la tierra como los apus son seres humanos que piensan que sienten y que hablan. Y, para ellos, se ofrecen varios tipos de mesas

“[...] en las comunidades andinas considerando su heterogeneidad predomina la lógica no-mercantil y la ritualización de los procesos de producción e intercambio. Estos están articulados a una organización espacio-temporal marcada por el calendario agrario y los vínculos tradicionales de intercambio.” (Golte y De la Cadena, 1983: 26).

¿Por qué resulta tan crítica esta diferencia entre arraigo y desarraigo para pensar sobre la relación entre modernidad y culturas indígenas?, porque, cuando penetran los sistemas de significados e instituciones de la modernidad en los espacios sociales de las comunidades campesinas indígenas, favorecidas por su condición social hegemónica, amenazan las condiciones de reproducción más fundamentales de los sistemas de significados campesino-indígenas. Ciertamente, puede verse en las relaciones de los campesinos sur andinos con espacios y relaciones que llegan con la expansión de la modernización en el Perú, estas últimas son subsumidas o subordinadas –en la medida de lo posible– a los sistemas de significados propios de su matriz cultural. Esto se puede apreciar en el caso de las relaciones con las relaciones de intercambio mercantil capitalista. Lo que prevalece en la relación entre campesinos indígenas y mercado es la lógica cultural que privilegia la conservación y reproducción de las relaciones de intercambio basadas en las redes de parentesco, y en una lógica que no tiene como fin último la producción de plusvalor, sino la reproducción del complejo orden de relaciones de reciprocidad y de redistribución en el que se encuentra incluida la naturaleza deificada. No obstante, como veremos en el siguiente acápite, la penetración de los sistemas de significados e instituciones de la modernización en el Perú impacta en la comunidad produciendo distintas formas de adscripción compulsiva a estos.

Dadas estas condiciones, la comunidad y sus sujetos, no obstante el reconocimiento formal que reciben del Estado y la constitución peruana como miembros de la sociedad civil, no son efectivamente sujetos de la sociedad civil. Las relaciones de parentesco, de vínculo ritual y sacro con las redes familiares y con las divinidades que organizan y determinan sus vidas y el medio, definen propiamente a un tipo de sujeto que no responde a otro proceso de sociogénesis y psicogénesis que el del sujeto moderno. “El grupo familiar y el lazo parental, la cofradía y la dedicación a la divinidad o al Santo, la comunidad y la relación entre individuos, *no se conceptúan a manera de contrato: los agrupaciones aparecen como entes de por sí y los individuos como sus*

(depende de qué es lo que se quiere pagar), y cada cosa tiene su respectivo preparado.” Testimonio de Víctor Álvarez, comunero de la comunidad de Callacancha, Paucartambo, Cusco. *Primer taller con sabios y líderes indígenas*, Proyecto *Amautas y Qollanas*, Centro Bartolomé de Las Casas, 2006.

partes” (Golte y De la Cadena, 1983: 20)¹⁵. El texto resulta más que elocuente. La subjetividad del sujeto comunero está adscrita inmediatamente al tramado sustancial de relaciones que conforman el universo comunal; por lo tanto, no es un individuo en el sentido moderno de la palabra¹⁶.

Esta marcada diferenciación entre ambos modos de organización socio-cultural se expresa en la naturaleza distinta del conocimiento que producen. La disolución moderna de tales formas de adscripción está estrechamente vinculada a la articulación del sujeto individualizado con un sistema de relaciones que trasciende absolutamente el ámbito de sus relaciones personales. Este sistema le demanda al individuo (si es que pretende tener éxito) formarse cognitiva (e incluso afectivamente) en formas de relación y sistemas de conocimiento que tienen la explícita pretensión de ser universalizables, y, por lo mismo, homogeneizables para todo medio y sujeto¹⁷. A estos sistemas Giddens los denomina “sistemas expertos” (1999).

Este concepto de sistemas expertos se refiere al desarrollo moderno de la eficacia de la producción social y del sistema social en su conjunto en base a sistemas especializados de conocimiento, basados en el “control reflexivo de la acción”, o más precisamente, –dicho en nuestros términos– en la justificación y evaluación, socialmente institucionalizada y generalizada, de sus principios y procesos. Los llamados sistemas expertos son una expresión ejemplar de los procesos de desanclaje que están en la base de los procesos sociales modernos, en tanto que «[...] remueven las relaciones sociales de la inmediatez de sus contextos.» (Giddens, 1999: 38); para constituirse en formas de conocimiento que funcionan dentro de representaciones abstractas del espacio y del tiempo. Lo que queremos decir es que el conocimiento moderno se caracteriza porque se produce para funcionar en cualquier momento y lugar: lo sensible, lo inmediato concreto, queda subsumido por las estructuras y esquemas científico-técnicos.

Frente a estas características de la producción del sujeto moderno, el desarrollo del sujeto comunero es muy distinto. Su experticia y sus capacidades cognitivas

15 El subrayado es nuestro. La generalización de las relaciones en el espacio público bajo la forma de contrato es un rasgo claro de la formación social moderna que articula en un sistema de relaciones de producción e intercambio a sujetos que se definen como actores particulares o privados.

16 Por supuesto esto no quiere decir que la comunidad sea un espacio de plena armonía sin contradicciones ni conflictos, los conflictos entre redes de parentesco, por ejemplo, son parte constitutiva de la dinámica social de una comunidad campesina.

17 Lo que Giddens denomina “sistemas expertos”.

no están hechas con el fin de ser universalizables (por más que la ciencia moderna pueda explicar su racionalidad), sino con el fin de administrar con alta eficacia los espacios locales, que en el caso de los Andes, se caracterizan –entre otros aspectos– por presentar condiciones naturales sumamente limitantes para la labor productiva, las cuales –como ha sido muy bien estudiado– son una condición del desarrollo de los sistemas andinos de cooperación y de rotación de cultivos a los que ya hemos aludido (Golte, 1980).

Esta diferencia es crucial, si la vemos desde la pregunta acerca de la relación entre sociedades campesino-indígenas y la modernidad. El sujeto campesino-indígena, en tanto adscrito a lo local, se produce cognitivamente y afectivamente bajo las determinaciones de un sistema de significados altamente eficaz dentro de los espacios a los que se encuentra adscritos; pero al pasar a establecer relaciones con los sistemas de la modernidad el sujeto se encuentra con una serie limitación para poder apropiarse de ellos y desplegar toda su eficacia¹⁸.

Esta especificidad cognitiva, adscrita a lo local y a lo sensible, aparece en una de sus dimensiones, en el siguiente texto de Catherine Allen:

“los *runakuna* tienen un conocimiento íntimo de su paisaje, cualquier rugosidad en la fisonomía de la tierra –cada cerro, loma, planicie, cima, roca, o lago– posee un nombre y una personalidad [...] Cada aspecto de la topografía que posee una característica suficientemente distintiva para ser reconocido como un hito –en nuestros términos, tiene un nombre específico e individual que lo identifica ante los *runakuna*”¹⁹.

Los *runakuna* (“hombres” en quechua), los campesinos-indígenas –como dice Allen– tienen un manejo prodigioso de la diversidad ecológica de su entorno. Esta cualidad se expresa muy bien en sus sistemas productivos, que responden a la tremenda variabilidad de climas y suelos, con variabilidad semejante. Este manejo minucioso de la variabilidad del espacio local es un componente de lo que Lévi-Strauss denomina la “ciencia de lo concreto”. Siendo muy sintéticos, la ciencia de lo concreto es un modo de conocimiento “ajustado a la percepción y a la imaginación” (Lévi-Strauss 1984: 33).

18 Analizaremos la puesta en acto de este conflicto en el acápite siguiente.
19 Allen, Catherine (texto citado en Ricard, Xavier, 2005: 4)

Lo que indica Lévi-Strauss es que el sujeto indígena no produce un sistema de conceptos del modo como sí lo hace la ciencia moderna. El concepto es una abstracción que somete lo sensible a un orden universal y homogéneo. Por el contrario, la relación con el medio de los indígenas, sin ser una relación de *tabula rasa* con el medio (por lo demás ficticia para cualquier caso), está fuertemente determinada por el contenido sensible, por la fenomenalidad de la cosa, a partir de la cual, el indígena produce estructuras (a la inversa de la ciencia moderna).

Esta condición de los sujetos y sistemas campesino-indígenas en los Andes, arraigados al entorno natural inmediato, se manifiesta aún hoy en la religión andina y en los ritos que están ligados a esta; pese a la penetración de distintas formas de culto cristiano. La relación que los *rumakuna* tienen con los *apus*, con la pachamama, las cochas, etc., no es meramente instrumental (así como tampoco lo es su relación con la comunidad), como dice Gose, la relación con estas divinidades (y por ende con el entorno “natural”) trasciende la relación puramente instrumental o de medios a fines. La relación con la tierra se vuelve una relación afectiva, de cuidado mutuo, que trasciende (incorporándolo) el sentido instrumental (Gose, 2004: 23-26).

Este poder de lo inmediato local lo observamos en el hecho de que la comunidad no es meramente una entidad de gestión de productiva formada por individuos. En ella se articulan fines productivos, ético-políticos y rituales. La individualización radical aparece como un mal para los comuneros, quienes están sujetos a una eticidad comunal, en la cual la ética (los fines e intereses particulares) se encuentra subsumida por la política (los fines institucionales o comunitarios). La comunidad tiene derecho y deber de intervenir en conflictos que en las sociedades modernas quedarían en la esfera de lo privado (como el adulterio, p.e.). Al mismo tiempo la comunidad evalúa de acuerdo a su propia eticidad si los miembros deben ser expulsados o no, sin que haya derecho a resarcimiento alguno. Lo que se configura entonces es una eticidad en la que –como ya hemos señalado– el individuo es un momento inmediato de la reproducción del colectivo. Desde este punto de vista que supondría la modernización de las poblaciones campesinas indígenas, sino la negación de su modo de producción cultural, o en todo caso el bloqueo de su propia agencia y de su constitución en sujetos efectivos de derechos. ¿Cuál es el camino para concebir un sistema político democrático (moderno) que al mismo tiempo sea capaz de permitir la puesta en acto de formas de agencia social y política culturalmente diferenciadas?

Podríamos continuar discutiendo con mayor profundidad las diferencias y punto de colisión entre la matriz cultural moderna y la campesina-indígena de los Andes sur peruanos. Sin embargo, creemos que lo presentado es suficiente para sentar nuestra postura al respecto de este asunto. La cuestión pendiente, antes de discutir el diseño de un Estado y una ciudadanía interculturales, es ver la puesta en acto de este conflicto cultural en los espacios locales rurales del sur andino peruano.

Sujetos indígenas y espacios de poder local: la puesta en acto del conflicto

Nuestro objetivo en esta sección es analizar la puesta en acto del conflicto cultural en los espacios público-políticos locales. Más precisamente, comprender cómo el diseño actual de poder local en el Perú trunca e imposibilita la puesta en acto de la agencia política culturalmente indígena; es decir, cómo el régimen político peruano, bajo la forma del poder local, impide la constitución de los sujetos campesinos indígenas como ciudadanos efectivos.

Efectivamente, analizaremos a continuación la experiencia efectiva de conflicto cultural y de discriminación étnica que sufren las poblaciones campesinas indígenas en su relación con las instancias del poder local y sus agentes. Concretamente, hablamos de las relaciones entre las comunidades campesinas sur andinas, y sus sujetos, con las municipalidades y sus agentes. Dado que la municipalidad es una institución pública propia de un sistema político moderno (y en el caso concreto de la experiencia peruana, de un sistema político democrático moderno), la hipótesis que sostenemos es que ésta, en la medida que homogeniza a los sujetos socio-culturales, no es capaz de representar la agencia social y política campesino-indígena, volviendo a los campesinos indígenas no-representables. Más aun, el formalismo cultural del sistema de poder local en las zonas rurales del sur andino peruano, a pesar de su espíritu y horizonte democrático, termina sustentando e impulsando todo un sistema de discriminación étnica definido por la “superioridad” de los recursos culturales de la modernización (a los que pertenece la municipalidad y las instituciones y programas que completan el diseño del poder local en las zonas rurales).

Determinado de esta manera nuestro objeto de estudio, podemos afirmar que un análisis de esta naturaleza implica, necesariamente, estudiar los discursos (verbales y no-verbales) de los actores involucrados. Ya que nuestro objeto de análisis son discursos, es importante tener presente que los actores y sus discursos no se produ-

cen *in abstracto* sino que lo hacen, por definición, dentro de sistemas de relaciones sociales (y por lo tanto dentro de un sistema de relaciones de poder). Por lo tanto, un verdadero análisis de discurso debe comprender los sistemas y contextos de producción de los discursos que determinan la actividad discursiva de los sujetos. Esto implica para nuestro propósito que, además del estudio de testimonios, acciones y artefactos producidos por los sujetos, debamos comprender el sistema de relaciones sociales (y las condiciones hegemónicas que lo constituyen) en el que se producen los sujetos, sus discursos, y las situaciones de conflicto.

De acuerdo con lo dicho, y para efectos del desarrollo de esta sección, antes de pasar a analizar las situaciones críticas en las que se muestra cómo se desarrolla el conflicto cultural y la discriminación étnica en los espacios locales rurales del sur andino; tenemos que analizar, si bien sintéticamente, el modo como se instala el régimen político peruano contemporáneo en los espacios rurales locales. Una vez hecho esto, podremos pasar a analizar situaciones concretas de producción de conflicto cultural y discriminación étnica en espacios rurales locales.

La estructura del poder local en espacios rurales: La invisibilización del otro institucionalizada

El gran escenario que determina el modo como se instala el sistema político peruano en los espacios locales rurales fue esbozado en los primeros dos acápites del presente artículo. Dicho escenario se caracteriza por la hegemonía mundial de los intereses, fuertemente excluyentes, del gran capital transnacional, y del discurso ideológico que los representa: el de las políticas económicas neoliberales²⁰. Desde el punto de vista del contexto peruano, este escenario está determinado por el impulso – desde el primer gobierno de Fujimori– de las políticas de liberalización y de ajuste estructural de la economía. Como se ha visto, aquellas impulsan un modelo basado en la exportación (fundamentalmente de minerales) y en la inversión privada (particularmente transnacional), que deja fuera de sus planes de desarrollo a las formas de organización socio-cultural campesinas indígenas de la sierra sur peruana, salvo como objetos de asistencia²¹.

20 Pero el escenario es más complejo. No hemos hecho mención a la crisis ecológica, a la crisis de seguridad mundial, la agudización de las olas migratorias de los países y regiones menos favorecidas por el desarrollo hacia las más favorecidas, el reavivamiento en Europa de los partidos de derecha populista y ultra derecha nacionalista (con un discurso que entre otras cosas pretende institucionalizar el racismo y la xenofobia).

21 En general, las economías y formas de vida campesinas tienen poco o ningún lugar dentro del orden hegemónico vigente.

A pesar del reconocimiento generalizado en el Perú del carácter dictatorial y corrupto de sus gobiernos, hasta el día de hoy no se ha planteado un proyecto de desarrollo y, en suma un proyecto alternativo de país. En efecto, luego de la caída del régimen de Fujimori, todas las reformas en el diseño del Estado que se han venido implementando no han involucrado el más mínimo replanteo de las políticas económicas neoliberales. En lugar de esto, las reformas del Estado que los recientes gobiernos democráticos peruanos han realizado se dirigen a superar las desigualdades sociales, pero manteniendo el modelo económico. En este esquema, se ubica el proceso de descentralización del Estado (iniciada por el gobierno del presidente de Toledo). Por supuesto, el actual régimen municipal (definido por la Ley Orgánica de Municipalidades-N°27972) es parte de este sistema de reformas, que incluye la implementación de diversos espacios de participación ciudadana en la toma de decisiones del poder local.

Nos interesa tratar directamente la pertinencia del actual diseño municipal en relación a la problemática sobre el reconocimiento de la diferencia cultural en el sur andino peruano²²; más allá de entrar a analizar a profundidad la lógica interna, la pertinencia y la eficacia del conjunto de estas reformas, las cuales sirven en esta ocasión sólo como parte del contexto en el que nuestro análisis se ubica. Las municipalidades, en tanto manifestación del Estado en los ámbitos locales, son el espacio inmediato de representación ciudadana y por ello una determinación clave en la construcción de los espacios públicos y de las agencias políticas locales.

Desde la preocupación por la problemática multicultural en el sur andino, – como señala Javier Monroe²³ el diseño del actual régimen municipal no incorpora de forma sustantiva la forma de agencia culturalmente indígena existente en el sur andino²⁴. Si bien se establece la importante distinción entre municipalidades urbanas y rurales, esta diferenciación no es aprovechada para incorporar en el diseño municipi-

22 Para un análisis crítico sobre el conjunto del diseño municipal, sin que se incluya el tema de la diferencia cultural puede consultarse a Julio Díaz Palacios (2003), a Juan Arroyo y Marina Irigoyen (2005). Para un análisis crítico del proceso de descentralización en el Perú puede consultarse a Javier Monroe (2006).

23 Aquí hacemos referencia al manuscrito —actualmente en revisión final— del libro *Campesinado indígena y modernidad política. Ciudadanía, cultura, y discriminación en los Andes peruanos contemporáneos*, que Javier Monroe ha elaborado en el marco de una beca de investigación CLACSO. Generosamente, nos ha permitido revisar el manuscrito para efectos de enriquecer nuestra discusión sobre el tema.

24 “Las municipalidades ubicadas en zonas rurales son las que funcionan en capitales de provincia o distrito cuya población urbana no es mayor que el 50% (cincuenta por ciento) de su población total.”. Art. 139, LOM (Ley Orgánica de Municipalidades).

pal las formas de agencia social y política campesino-indígena²⁵. La invisibilización de la diferencia cultural que realiza el diseño municipal repercute en el modo como se desarrollan las relaciones entre campesinado-indígena y poder local, incluidos por supuesto, los espacios y estrategias de participación ciudadana.

Tal como es definida e implementada, la municipalidad se organiza como un sistema moderno, o más precisamente, como un sistema que reproduce la lógica de la modernización. Sus instrumentos, competencias, lenguaje se inscriben (más allá de las deficiencias que su diseño pueda tener) en la lógica de producción de conocimiento universal y homogeneizante de sujetos y espacios sociales propias de la modernidad. De hecho, en este diseño, no hay lugar para formas de conocimiento y agencia culturalmente indígenas. Esta condición determina directamente los espacios de participación ciudadana.

Aunque es necesario reconocer como un esfuerzo democrático inédito en la historia del Perú el desarrollo de estrategias de participación ciudadana, estas no deben ser tomadas *in abstracto*. Entre los espacios de participación ciudadana dentro del diseño del poder local, destaca el Concejo de Coordinación Local (CCL)²⁶. Este tiene como función diseñar el Plan de Desarrollo Municipal y el Presupuesto Participativo, nos interesa destacar el carácter consultivo del CCL. La instancia decisoria de qué es lo que procede como proyecto a ejecutar por la municipalidad es el denominado equipo técnico (real o supuestamente constituido por sujetos formados en el manejo de los sistemas expertos, propios a lógica del desarrollo). Las decisiones del equipo técnico se producen dentro de los marcos definidos por el Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP), y determinadas por los instructivos del Ministerio de Economía. Así el proyecto de modernización en el Perú, vía el diseño municipal y de participación ciudadana, se asegura la hegemonía absoluta del sistema semántico de la modernización. Si bien las comunidades indígenas pueden encontrarse representadas físicamente en los CCL, ¿en qué medida es puesta en acto su voz, su agencia culturalmente específica en un sistema diseñado y determinado por la lógica del impulso a la modernización?

25 Por supuesto, la LOM hace algunas referencias a comunidades campesinas, nativas y afroperuanas. Sin embargo, estas menciones no suponen, en ningún momento el reconocimiento de una forma peculiar de agencia política indígena, ni por lo tanto la necesidad de un diseño específico del gobierno local donde se ubican estas poblaciones.

26 Provincial o distrital.

Como es sabido, la idea de crear espacios de participación ciudadana en el poder pretende aproximar la gestión pública a la población, hacerla parte de la construcción de institucionalidad y ciudadanía. No obstante, suponer inmediatamente que porque los sujetos tengan derecho a hablar, a emitir opinión, se encuentran mejor representados es caer en una grave abstracción. Como hemos dicho, el discurso es una producción socialmente determinada. Se elabora dentro de contextos sociales, marcados por relaciones de hegemonía y subalternidad dentro de las cuales los sujetos negocian los términos de su discurso. En el caso de los campesinos indígenas, tener en cuenta esta condición de la producción de los discursos es particularmente significativo. Todo el sistema de la modernización en el Perú literalmente invisibiliza la existencia de sus formas de producción de significados; ubicándola en la parte inferior de una jerarquía étnica definida por la preponderancia de la modernización y sus recursos. En un contexto de inferiorización cultural como este, el lugar de producción de los discursos de aquellos sujetos es el de la adscripción compulsiva a la modernización (Monroe y Arenas, 2003)²⁷.

En suma, el diseño municipal contemporáneo en el Perú, por su formalismo, se constituye en parte del sistema modernizante que instala el conflicto cultural dentro de los espacios de experiencia campesinos indígenas. Y, en la medida en que no cuestiona esta situación; sino, más bien, la niega bajo los discursos del desarrollo, la ciudadanía (monocultural) y las políticas de alivio a la pobreza, se constituye en aparato de un sistema de discriminación étnica.

Este sistema es agravado por las redes de clientelismo que se han desarrollado en torno al nuevo diseño municipal²⁸. La municipalidad, que tiene como una de sus funciones la promoción del desarrollo local, queda instituida, dentro del esquema de desarrollo planteado por el ajuste estructural de la economía, como un gestor de la redistribución de los recursos entre la población local. Controlar la municipalidad es controlar los recursos de esta, es como señala Monroe, un modo de ascenso social, en espacios en los que prácticamente no hay otra forma de lograrlo. En estas redes, los campesinos indígenas toman el lugar de objetos de asistencia y sujetos de deman-

27 Esto es precisamente lo que se observa no solo en los discursos de los campesinos indígenas sino en los agentes modernizantes de turno en los espacios locales, muchos de ellos campesinos desarraigados o en proceso de desarraigo. Veremos ejemplos de esta adscripción en el análisis de discursos que llevaremos a cabo en el siguiente acápite.

28 El análisis de la relación entre clientelismo, privatización étnica del poder y el diseño municipal en su relación con las políticas de alivio a la pobreza se desarrolla exhaustivamente en Monroe (ms.).

da, y se adscriben a las relaciones de clientela con quienes detentan el poder político. La relación establecida es entre quien es capaz de manejar los recursos culturales de la modernización y quien no lo es. Incluso en los casos en que campesinos indígenas han llegado a ejercer cargos como alcalde o regidor en alguna municipalidad (la ley no se los prohíbe, eso debe quedar claro), lo que se observa es la seria dificultad que experimentan para poder actuar dentro de la lógica del sistema experto municipal; y junto con ello para superar la discriminación étnica de la que son objeto, por los mismos agentes de la municipalidad o por vecinos del distrito o la provincia. Visto desde uno u otro lado de los actores involucrados, el diseño municipal al ejecutarse se despliega como un sistema de discriminación étnica del poder.

Los discursos de la privatización étnica del poder

Aunque la privatización del poder no sea un fenómeno exclusivo de los espacios rurales sur-andinos peruanos; lo singular en dichos ámbitos es que esta privatización es manifestación de las jerarquías étnicas características del sur andino peruano. A esta articulación entre privatización del sistema de instituciones políticas democráticas y jerarquías étnicas es a lo que llamamos “privatización étnica del poder”.

Concretamente, la privatización étnica del poder consiste en la tergiversación del sentido formal de las instituciones democráticas; a partir de la imposición de intereses particulares por parte de sujetos que, por un lado, legitiman su derecho a apropiarse de los espacios de poder local sobre la base de que son ellos, y no los campesinos indígenas, quienes manejan los recursos culturales de la modernización²⁹. A la vez, estos sujetos despliegan sus intereses privativos aprovechándose tanto del sistema tradicional indígena del intercambio de prestaciones y contraprestaciones (basado en relaciones directas) como de la marginalidad socio-económica en la que se encuentran los campesinos indígenas, para tejer redes de clientelismo. Los comuneros dan su voto e incluso horas de trabajo para la campaña de un determinado candidato electoral a cambio de la efectiva prestación de algún “regalo” (trago, comida, algún dinero) y/o a

29 Lo que los hace, supuestamente, tener un estatus cognitivo superior al de los comuneros. En este grupo entran aquellos que han tenido formación universitaria o técnica, quienes tienen actividades económicas estrechamente ligadas a las ciudades.

30 No reciben otro trabajo porque precisamente ellos, desde el punto de vista de las jerarquías étnicas de la modernización, no se encuentran preparados. Ahora, los mismos campesinos de comunidades aceptan con gusto estos trabajos, so pretexto de que al trabajar para la municipalidad, aunque sea de

cambio de la promesa de hacer obra en sus comunidades, o incluso de recibir algún puesto de trabajo en la municipalidad (usualmente de barrenderos, mandaderos y/o almaceneros)³⁰.

“La vez pasada, yo vi lo que llevaron a las comunidades en donde reparten en las asambleas y dinero dan dentro de las cajitas de fósforos, muchas veces me hicieron ver, y yo le digo: «recíbete, tú sabrás votar para él o para otro.»”

Zenón Mescco, ex alcalde del distrito de Chinchaypucyo (provincia de Anta, Cusco)

“Sí, resulta de que la solvencia no nos favorece para hacer una buena campaña pues, porque usted bien sabe que para hacer un cierre de campaña, para los participantes hay que, el que da buena alimentación, buen trago ahí la gente se va [...] ahí votan”

Gabino Huranca, comunidad de Capac Hanco, Ayaviri (provincia de Melgar, Puno)

“Los candidatos vienen a realizar campañas en la comunidad, y cuando entran se olvidan de la comunidad [...] en temporada electoral nos engañan con chicha [...]”

Leonardo Gutiérrez, Presidente de la comunidad de Unuraqui, Calca (provincia de Calca, Cusco)

Del mismo modo que el hacendado gamonal, los candidatos al gobierno local utilizan la lógica campesina indígena de construcción de vínculos directos de reciprocidad para su provecho particular. Los candidatos se presentan en fiestas locales, hacen regalos y promesas diversas a los comuneros³¹. Para los campesinos la relación

barrenderos o de personal de limpieza ellos van a poder tener acceso a como se gestiona una municipalidad, para así posteriormente presentarse a una regiduría o a la misma alcaldía distrital.

“[...] Así me encontraron a mí sin ninguna ocupación [después de haberse “repartido” ya algunos puestos de trabajo, principalmente entre los vecinos del pueblo]. En ese caso, ¿a qué cargo me pusieron a mí? De barredor de calles. Es ahí donde mis ojos empezaron a ver grandes y empecé a coger experiencias y dije que eso se terminó en mí, y no en mis hijos, dije, que se termine en mí ese sufrimiento. En eso de la limpieza pública trabajé en aquellos lugares sucios, empecé a baldear los baños, y esa [gente] de los partidos empezó a decirme que limpie bien. Y la gente del pueblo me dijo: «¿A qué le dan trabajo a esa gente de la puna?, ¿a qué entra la gente de la puna a trabajar?, ¿a qué entra el indio de la puna a trabajar aquí?». En este testimonio de Raúl Miranda Huallpa, comunidad campesina de Pampahuaylla, Limatambo (provincia de Anta, Cusco). Se observa tanto la simbolización del “indio” como ignorante, y al mismo tiempo la violencia con que los vecinos (*mistis*) del pueblo de Limatambo tratan a los comuneros de altura.

31 “Por ejemplo, el caso de “Picacho” [el ex alcalde de Ayaviri Ricardo Chavez Calderón]: vivía en Puno, pocas veces venía, entonces tenía que estar en las fiestas bailando, para que lo conozcan, ‘marketearse’, ahí te haces conocido” César Rodríguez representante de la Vicaría de Ayaviri.

con los candidatos es la posibilidad de tener acceso directo al poder local, (y por lo tanto a la distribución de recursos municipales), no se trata pues de cualquier red de intercambio de favores, se trata de intercambio de favores con una autoridad, con un “ordenador” del espacio socio-político local. De esta manera, interviene en la relación un elemento clave de la subjetividad campesina indígena que es aprovechado por los candidatos, se pone en juego la relación de reciprocidad asimétrica que estos establecen con las divinidades locales (*apus, cochas*, etc.), quienes, precisamente, se definen por organizar el espacio local, distribuyendo los recursos, posibilitando la fertilidad de los suelos, el bienestar del ganado, el bienestar de la comunidad en suma. La perversidad de esta figura es evidente.

En oposición absoluta al propósito de la autoridad local dentro del sistema democrático formal, el candidato vuelto autoridad elegida tiene cooptada la voluntad de determinados grupos, pudiendo utilizarlos para su propio provecho (por ejemplo, para asegurar su posición frente a los grupos de poder local opuestos a él), como bien puede olvidarlos por completo. Pero lo específico de la perversión del sistema democrático que se produce por medio del aprovechamiento de las referidas clientelas es que los candidatos o las autoridades instrumentalizan (consciente o inconscientemente) tanto los modos de construir culturalmente definidos de las comunidades indígenas para construir relaciones con la “autoridad” o de intercambio de fuerzas, como la auto-representación inferiorizada que los campesinos indígenas tienen de sí mismos y que se construye en relación a la superioridad en el manejo de los recursos culturales de la modernización (conocimientos técnico-administrativo, lectoescritura, etc.) por parte de los candidatos o autoridades y sus “equipos técnicos”.

Por otro lado, si tenemos en cuenta los testimonios citados con anterioridad, estos revelan que los campesinos tienen absoluta conciencia de que son usados por los candidatos y las autoridades a cambio de pequeños favores, cabe preguntarse ¿por qué siguen cayendo en ese juego? Podemos empezar a explicar este fenómeno partiendo de la idea de que aquellos se subordinan o se adscriben a los intereses privados de los “mandones locales”, en tanto estos son representados como agentes de la modernización.

Los campesinos-indígenas se ubican frente a la municipalidad y a los candidatos como sujetos demandantes, llevándoles una especie de “cuadernos de dolencias”, constituidos básicamente por un conjunto de demandas de obras para su comuni-

dad o anexo. La participación de los campesinos indígenas en el concejo de coordinación local, en la discusión del presupuesto participativo como en los planes estratégicos concertados se reduce, fundamentalmente, a tomar la posición de sujetos de asistencia, adscritos a las inmediatas necesidades de su comunidad o anexo. Como es obvio, esta situación es capitalizada por autoridades y candidatos, favoreciendo (en el “mejor de los casos”) a aquellos que forman parte de sus redes de clientelismo.

Frente a esta situación, pareciera que el mero acceso de los comuneros de altura a los cargos del poder edil fuese la solución al problema de la discriminación y la manipulación de que son objeto. Sin embargo, la realidad desmiente esta idea. Podemos hacer referencia a algunos casos estudiados (en el marco de sendas investigaciones del programa Colegio Andino del Centro Bartolomé de Las Casas) de alcaldes y regidores campesinos que fueron objeto de sistemática discriminación dentro de la propia municipalidad, y que padecieron el conflicto cultural planteado por la lógica modernizante que gobierna los espacios de poder local.

Experiencias como las de Zenón Mescco (ex alcalde del distrito de Chinchaypucyo) o de Julio Huaracca (ex alcalde de la provincia de Andahuaylas) expresan no solo la confrontación con la discriminación de pobladores *mistis* y mandones locales³², sino con los límites étnicos que establece la modernización política que prevalece en el Perú. El caso de Mescco es particularmente demostrativo. Por su condición de campesino indígena y de analfabeto dependió de asesores (profesionales) para su gestión. Estos, finalmente, lo engañaron con el manejo de las cuentas, como consecuencia de este engaño Zenon Mescco fue enviado a la cárcel. Él en su esfuerzo por apropiarse de la gestión municipal intenta implementar prácticas propias de la organización campesina (faenas). Sin embargo, esto jamás implicó que se redefiniera culturalmente el diseño de la municipalidad (en tanto sistema institucional propio de la modernización).

El sistema político que prevalece en el Perú, en el que predominan los sistemas de significados de la modernización, *de facto* (aunque no legalmente) niega la posibi-

32 “A mí me insultaban de puro ‘indio pata rajada’, me decían: «¿qué nos va poder conducir este indio a nosotros, debemos botarlo», me decían. Pero, ¿qué me van a botar, cómo me van a botar?, si yo he sido elegido con votos y cómo me botarían, es difícil. Esa fecha me persiguieron con segaderas en mano para cortarme el cuello esos señores.” Entrevista a Zenón Mescco, ex alcalde del distrito de Chinchaypucyo (provincia de Anta, Cusco). Por su parte Julio Huaracca vivió la experiencia de agresión de los vecinos de la provincia de Andahuaylas (Apurímac), quienes no querían tener a un campesino (indio) de alcalde.

lidad de que un campesino indígena pueda tomar parte en la gestión edil. Esto es así en la medida que la administración pública está hecha para sistemas cognitivos y formas de producción ético-políticas modernas, no dando cabida a que los campesinos puedan aplicar sus propios sistemas de significados, y permitiendo con ello que determinados sujetos o grupos de poder se apropien del gobierno local gracias a su manejo de los recursos culturales de la modernización.

Podemos observar la privatización étnica del poder, en los espacios rurales sur andinos, incluso dentro de procesos en los que un partido desarrolla su gestión teniendo como objeto de su interés hacer obra para estas comunidades. Nos referimos a lo ocurrido en un distrito de Calca, en el que un partido llevó en su lista varios candidatos a regidores campesinos, y un alcalde nacido en comunidad de altura (pero con formación en la ciudad) llegó al poder con pleno apoyo de las comunidades de altura de la zona³³. En una entrevista hecha a uno de los regidores campesinos de esta gestión, el entrevistado narra cómo, el mismo alcalde (de origen campesino, pero desarraigado), junto con su equipo técnico, instala en su relación con los regidores (provenientes de comunidades de altura) el sistema de significados de la discriminación, basado en las jerarquías étnicas de la modernización.

“Por ejemplo a mí por lo que yo soy de la comunidad, por lo que quizás insisto en ver las cosas, por qué y para qué, ahí se amargan y a veces no quieren informar en las cosas, o sea, hay cierto celo. Yo no hago porque yo fastidio al alcalde, sino yo hago porque debo cumplir, algún movimiento yo tengo que rendir a la persona que me dio cuentas [a las comunidades] [...] Sí, solamente por eso [por ser campesino], porque habían momentos de cambio de palabra que acá también me lo dicen: «Usted es ignorante», pese de ustedes llamarse no sé qué cosa. Pero, sin embargo, nosotros somos fuertes, por eso a veces nosotros pensamos, a veces nosotros nos equivocamos o él también pues se equivoca, si es profesional —«no eres profesional»—, pero nosotros queremos ser sumisos a lo que estamos haciendo, claro, no nos basamos a leer mucho”.

Ex regidor de una municipalidad de Calca³⁴

33 No hacemos referencia directa al distrito en cuestión, ni a los sujetos involucrados debido a lo grave de los testimonios vertidos por el entrevistado (uno de los regidores campesinos), considerando que de acuerdo a lo que señala en la entrevista existía y todavía existe una fuerte tensión entre él y el alcalde y su equipo técnico.

34 No precisamos los datos del entrevistado porque los conflictos con sus “ex-compañeros” de gestión continúan todavía.

“Mira, en lo que es equipo técnico, yo siempre he luchado, hasta este último año diciendo que nosotros debemos participar. Pero, sin embargo, me han dicho que no es necesario. Sí, eso es eminentemente para el equipo técnico que son profesionales, que comprendan eso. Mira, con esa palabra [profesionales], ya te están discriminando, ya te están excluyendo ya, es como si te estuvieran diciendo: «Tú no puedes, tú no sabes, acá estamos la gente que sabemos». Es por eso que cuando yo estuve acá, incluso ellos planificaban todo, programaban, y yo no tenía base, no tenía, sino ahí solamente yo podía decir que se haga o no se haga, cuando yo decía: «¿Puedo proponer?», —«¡No!», me decían, «¡No!, acá estamos el equipo técnico».”

Ex regidor de una municipalidad de Calca

El testimonio de este regidor es bastante claro. El alcalde y su equipo técnico privatizan el control de las decisiones y los recursos municipales esgrimiendo su superioridad cognitiva (cultural). Lo que señala el discurso del alcalde es que el derecho a participar de las decisiones en la gestión municipal se define por cuán inmerso esté un sujeto en los sistemas de significados de la modernización. En este caso el alcalde y el equipo técnico pueden no estar infringiendo la ley, pero eso no es lo importante del relato citado arriba. Lo que resulta significativo es el discurso que el alcalde y el equipo técnico usan para definir quién tiene el derecho de tomar decisiones en la municipalidad. En efecto, si un regidor o alcalde es de comunidades altas y, más aún, como usualmente sucede, no tiene formación profesional o técnica (por más precaria que esta sea), entonces, no tiene *-de facto-* derecho a participar en los asuntos críticos de la gestión edil³⁵.

El formalismo del sistema democrático peruano construye una representación de ciudadanía y derecho que vela la diferencia cultural. Esta negación de la alteridad (y de su agencia) se instala en los espacios locales bajo la forma de un sistema de discriminación étnica asociada a un discurso y una práctica modernizantes, y que se

35 Un problema similar sufrió Zenón Mescoco (comunero de la comunidad de Anasaya en Anta) durante los periodos en que fue autoridad municipal “[...] cuando por entonces yo era regidor, después de ser dos veces regidor ya entré para alcalde, en esas épocas mucho me marginaban, en las sesiones que se realizaban me decían para un día, sin embargo, adelantaban o atrasaban y me decían que me faltaba, porque yo siempre peleaba para mandar apoyo a las diferentes comunidades, pero no me hacían caso. Una vez, cuando llegué al poder, recién el vaso de leche también llegó a todas las comunidades por igual.” Entrevista a Zenón Mescoco, ex alcalde de Chinchaypuco (provincia de Anta, Cusco).

termina articulando con formas de discriminación étnica que tienen larga data en el Perú, particularmente en el sur andino. El sistema democrático formal, y el discurso político del estado, hablan de igualdad de oportunidades, de igualdad de derechos; pero al mismo tiempo su práctica formalista, que obvia la existencia de una agencia política culturalmente diferenciada en los espacios rurales sur andinos, termina produciendo la contradicción absoluta de lo que sostiene.

A nuestro entender, para superar este fenómeno debe reconocerse –de partida–, la existencia de una forma de agencia social y política propia de los sujetos comuneros indígenas; comprender sus potencialidades y límites actuales es parte del desarrollo de una transformación intercultural del sistema político democrático peruano. Antes de pasar a analizar cómo se despliega concretamente esta agencia, y sus límites de cara a una transformación intercultural, cabe mostrar cómo este sistema de privatización étnica del poder y de conformación de clientelas basadas en la instrumentalización de las jerarquías étnicas, que produce la modernización en el Perú, impacta al interior de las comunidades, produciendo un conflicto que, como en el caso de lo narrado por varios líderes comunales de la comunidad de Pampahuaylla (distrito de Limatambo, provincia de Anta), afectan la viabilidad misma de la organización comunal.

La narración desarrollada por los mencionados líderes comunales de Pampahuaylla, pertenecientes a distintos partidos políticos presentes en la zona, alcanza uno de sus puntos más críticos al momento que estos –por encima de sus diferencias– narran cómo el sistema de autoridades políticas comunales y la organización comunal del trabajo se han visto seriamente debilitados por el desarrollo de distintas redes de clientelaje al interior de la comunidad. Ellos señalan que la división es tan profunda entre los distintos grupos de clientelas que ya no es posible convocar al *ayni*, o las faenas a toda la comunidad. Por ejemplo, cuando el presidente comunal convoca a faena solo asisten al llamado aquellos campesinos que pertenecen al mismo “partido” (en realidad a la red clientelar) al que pertenece el presidente comunal. Por esta razón, los comuneros ya no quieren asumir cargos comunales. Dada la profunda confrontación entre grupos de clientelas, asumir un cargo es ubicarse en el centro de la confrontación (amenazas, acusaciones de robo, o de favoritismo, etc.). En este escenario, la política es identificada por los comuneros como una enfermedad.

“[...] hasta ahora por cuestiones políticas, cada uno va defendiendo su partido político. En esta comunidad, hasta para hacer *aynis* es peor,

porque uno de los alcaldes hace mandar obra, y la gente que es parte de esta línea política va, pero la gente que no pertenece a esta línea política no va, entonces unos cuantos vienen y unos cuantos no vienen, pero hasta ahorita sigue. Entonces, esta enfermedad aún no sale de la comunidad. Nos ha entrado una enfermedad política. Es una enfermedad.”

Raúl Miranda Huallpa, comunidad campesina de Pampahuaylla, Limatambo (provincia de Anta, Cusco)

“[...] ya nadie quiere ser autoridad, ¿por qué?, porque también a la autoridad algunos quieren pegarle, le amenazan con esas cosas. Ahora compañero, nadie quiere ser autoridad en este pueblo. Con esto surgió la destrucción compañero. Entonces, eso ha llegado como una enfermedad, entonces ahora ya nadie quiere saber para ser presidente [...] o sea, nos estamos volviendo como sin padre [...]”

Libio Champi comunidad campesina de Pampahuaylla, Limatambo (provincia de Anta, Cusco)

La política, bajo la forma de privatización del poder, impacta en la organización comunal, revelando una dimensión más del conflicto cultural que se despliega en los espacios rurales sur andinos. La contradicción entre redes clientelares y el sistema campesino indígena de redes de parentesco y de cooperación revela con claridad la presencia del mencionado conflicto. No en balde, el comunero Libio Champi relaciona la situación de crisis del sistema de autoridades en la comunidad de Pampahuaylla con la figura del quedarse “sin padre”.

En conclusión, el sistema político vigente democrático formalista, que invisibiliza la agencia política indígena y favorece la construcción de un sistema de privatización étnica del poder, no contribuye a la construcción de una verdadera sociedad civil que incorpore a los campesinos indígenas. Por el contrario, contribuye a la construcción del campesino-indígena como un subalterno, esto es como un sujeto sin voz. Sin embargo, el campesino indígena mantiene su etnicidad al interior de los espacios comunales, fuera de los espacios de articulación con la sociedad nacional. Al interactuar con estos se adscribe al poder administrado por los agentes de la modernización. ¿Dentro de qué diseño de Estado (y dentro de qué proyecto de país) el reconocimiento político de la agencia social y política campesina indígena y

de la etnicidad que le pertenece tendría lugar como momento sustantivo de su construcción?

Lineamientos teóricos para una reforma intercultural del sistema político democrático peruano

Hasta aquí hemos desarrollado las razones por las cuales el sistema político peruano, y el proyecto de país en el que este se encuentra imbricado, debe ser replanteado o reformado a partir del reconocimiento intercultural de la existencia de alteridades culturales en los Andes sur peruanos. Para producir una propuesta de reforma integral de cualquier sistema político, primero es necesario establecer el horizonte teórico-político en el que se enmarcaría dicha reforma integral. Pues bien, este es el asunto final que discutiremos en este artículo: cuál es el proyecto político, y su fundamentación teórica, que sustentaría y organizaría una reforma intercultural del sistema político peruano.

Las líneas generales del proyecto político intercultural

Empecemos esclareciendo a qué le llamamos interculturalidad, entendemos que es un modo de resolución democrática de los conflictos culturales, que parte del reconocimiento de agencias sociales y políticas culturalmente diferenciadas, y de los contextos de hegemonía en los que estas agencias se han venido produciendo. La interculturalidad tiene como objetivo –en tanto democrática– favorecer o impulsar la construcción de ciudadanía o de una comunidad de ciudadanos, pero siempre (necesariamente) desde el referido reconocimiento de agencias sociales y políticas culturalmente distintas. Desde un enfoque intercultural, este reconocimiento debe expresarse como la institucionalización política y social del derecho de los agentes culturalmente diferenciados, en tanto que ciudadanos, a participar de la vida pública (social y política) desde la puesta en acto de sus propios sistemas semánticos.

Es necesario señalar que un proyecto político de esta naturaleza implica más que una reforma o transformación de la arquitectónica jurídico-política del Estado, implica la transformación de las estructuras y dinámicas socio-económicas que (re)producen la exclusión social, de tal forma que el fin del sistema político sea el ciudadano (o la comunidad de ciudadanos). En este sentido, plantear un proyecto político interculturalidad implica pensar críticamente las condiciones de reproduc-

ción social en su integridad (como totalidad concreta), dejando atrás la representación que convierte a la interculturalidad en una problemática meramente sectorial; esto es, en una manifestación más de las estrategias de alivio a la pobreza, propias de los proyectos económico-políticos neoliberales.

Esta definición de la interculturalidad y de su principal objetivo político abre una serie de cuestiones a tratar.

Hasta aquí, debe haber quedado claro que la interculturalidad es un proyecto de la modernidad reciente. Esta condición no supone ninguna contradicción con un proyecto de reconocimiento de la diferencia cultural.

El lugar de producción histórica de la interculturalidad es el cuestionamiento democrático³⁶ (mundialmente generalizado a lo largo de las últimas tres décadas) de los proyectos políticos de modernización, por ser incapaces de responder a (o incluso visibilizar) la situación de exclusión y conflicto que experimentan las poblaciones culturalmente y/o étnicamente diferenciadas en su relación con los espacios sociales y políticos de la modernización. De ahí que la interculturalidad no sea –bajo ningún concepto– una estrategia de “pueblo milenario”, sino una estrategia política que expresa la naturaleza auto-reflexiva de los sistemas de la modernidad.

En segundo lugar, y en directa relación con la razón anterior, el proyecto político intercultural es un producto de la modernidad reciente, porque se construye como un *sistema experto*. En efecto, la interculturalidad tiene las características de *sistema experto*, ya que es una manera de responder integralmente a la problemática estructural o de diseño que adolecen los proyectos tradicionales de construcción de ciudadanía moderna para reconocer e incorporar efectivamente las formas de agencia social y política culturalmente diferenciadas.

De acuerdo con lo dicho en el párrafo anterior, la interculturalidad es una manifestación de la generalización e institucionalización social –propia de la modernidad– del control reflexivo de la acción (Giddens, 1999) y de sus sistemas institucionales. Si bien la interculturalidad apunta a solucionar problemáticas concretas, la elaboración de estas soluciones pasa por representarse y cuestionar los sistemas políticos modernos (y los sistemas sociales en los que se aplican) como conjun-

36 Que demanda igualdad en el reconocimiento social y político.

tos sistémicos. Entonces, el enfoque intercultural de los conflictos culturales se ubica en un plano de reflexión y de acción que representa lo local desde sus estructuras o andamiajes sistémicos.

Aquí cabe insistir –a modo de una tercera razón– en lo siguiente: en la medida en que la interculturalidad se plantea como problema la superación de la exclusión social y política de los subalternos (por razones de conflicto cultural y discriminación étnica) esta se ubica en el horizonte de la democracia. Entendemos que la democracia, como proyecto político, apunta a la construcción de un sistema institucional que asegure condiciones universalmente igualitarias de acceso a la ciudadanía, para todas las poblaciones y sujetos enmarcados dentro de los límites de un Estado.

Como bien es sabido, históricamente, los estados modernos, y con ellos los democráticos, se han caracterizado por subordinar, e incluso disolver, las diferencias culturales (y la visibilización de toda forma de conflicto vinculado a las relaciones pluriculturales) a la instauración de un orden social, jurídico y político fundado en la igualdad universal. Toda vez que el proyecto político que planteamos se define como intercultural este supone –como ya se ha hecho mención– propiciar una forma singular de construcción de ciudadanía basada en la igualdad universal, la cual permita (como parte intrínseca de su defensa de la igualdad) el derecho al ejercicio ciudadano desde formas culturalmente diferenciadas. Como proyecto de construcción de comunidad de ciudadanos, la interculturalidad se ubica en los marcos del proyecto de Estado nacional; pero para reelaborarlo. Dicha reelaboración implica superar el carácter asimilacionista del proyecto clásico de Estado nacional³⁷.

37 No apelamos al artefacto teórico de la modernización denominado Estado plurinacional, al menos para abordar el problema del reconocimiento a la diferencia en el Estado peruano, por tres razones fundamentales:

La primera razón nos remite al imaginario del campesinado indígena peruano. Las poblaciones campesinas indígenas peruanas no le han dado una dimensión política a su etnicidad (y creemos que no lo van a hacer) sino ésta se despliega al interior de la comunidad y de las redes de relaciones que la constituyen (en un nivel infra-político). La demanda histórica del campesinado indígena peruano es la de ser reconocidos como ciudadanos peruanos. En el caso peruano, las poblaciones campesinas indígenas de los Andes se resisten a reconocer la diferencia estructural que existe entre su matriz cultural y la que corresponde a la modernización. De ahí que la demanda campesina indígena por ciudadanía exija que ellos mismos reconozcan la problemática involucrada en su producción como ciudadanos, para que el conflicto y la discriminación no sean reproducidos por ellos mismos (este reconocimiento no implica necesariamente producción de movimientos indígenas). Segundo, porque el proyecto de un Estado plurinacional inventa la cultura o la etnicidad discursiva

De acuerdo con lo dicho hasta aquí sobre la interculturalidad, lo que plantea esta es un proyecto de superación de la subalternidad étnica y cultural al interior de los sistemas y relaciones de la modernidad (de la democracia moderna), de tal forma que aquellos puedan constituirse efectivamente en miembros de la comunidad de ciudadanos. Más precisamente, una transformación intercultural del sistema democrático debe apuntar a la superación de la exclusión socio-cultural, económica y política de los subalternos, de tal forma que se creen las condiciones necesarias para que estos puedan elaborar proyectos políticos propios, a partir de los cuales estos puedan entrar en la lucha democrática por la hegemonía social³⁸. Ser capaz de participar por la hegemonía social desde un proyecto propio implica a nuestro entender ser efectivamente ciudadano.

El proyecto político que esbozamos aquí debe ser entendido (en tanto que interculturalidad) como una apuesta por la construcción de ciudadanía, y no como una preocupación arcaizante o idealizante de las singularidades culturales. En efecto, para nosotros, reconocer la existencia de agencias culturalmente diferenciadas tiene la finalidad de superar las condiciones sociales y políticas que producen subalternidad o, en otras palabras, tiene el objetivo de disolver las condiciones que impiden la universalización efectiva de la ciudadanía en un Estado. Desde este punto de vista, el proyecto que planteamos se define como un tránsito intercultural hacia la modernidad este tránsito significa que los excluidos pasan a encontrarse en la situación de ser capaces de apropiarse de los recursos y sistemas de significados de la modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el reconocimiento e institucionalización social y jurídico-política de las agencias culturalmente diferenciadas no es un mero hecho transitorio.

como nación, a sabiendas que, por definición, la nación es un artefacto cultural de la modernidad (Hobsbawm, 2000; Schnapper, 2001). En la operación de identificar inmediatamente grupo étnico con nación no media ninguna evaluación profunda acerca de las razones por las cuales se han mantenido límites étnicos dentro de una determinada sociedad. Más precisamente, aquella identificación deja de lado la problemática del conflicto cultural entre matriz cultural indígena y modernidad. Tercero, porque son las políticas multiculturales, nacidas en el seno de la hegemonía contemporánea del capitalismo transnacional y de sus agentes internacionales (Žižek, 1998; Andolina, *et al.*, 2005), las que han impulsado ese reconocimiento del otro a partir de la construcción de identidades excluyentes (nacionales). No podemos evitar ver en estas políticas la extensión de la estrategia neoliberal de reducir la relación entre Estado y subalternos a políticas de alivio a la pobreza (sin modificar las condiciones socio-económicas hegemónicas). Las referidas políticas multiculturales conducen o a la creación de espacios sociales estancos o a desarrollar tendencias marcadas a la fragmentación y el antagonismo social, particularmente, en Estados débilmente articulados. Desde un enfoque así, el proyecto del Estado deja de enfocarse en superar las exclusiones y antagonismos, para remarcarlas aún más. Cuando, desde un punto de vista intercultural, el proyecto de Estado debe conducir al institucionalización de un proyecto social colectivo, en el que bienestar social incorpore los imaginarios y agencias culturalmente diferenciadas.

38 El concepto de hegemonía, tal como es usado aquí, será tratado en el siguiente acápite.

En el camino hacia la construcción de una comunidad de ciudadanos sustantivamente democrática, el Estado que pretende devenir intercultural debe reconocer como derecho inalienable el ejercicio de la diferencia cultural. Así pues, el Estado que se constituye en intercultural debe crear las condiciones para permitir que los sujetos culturalmente subalternos puedan reconocerse como diferentes³⁹ sin experimentar inferiorización.

Iniciado el proceso de auto-reconocimiento (y de reconocimiento del mundo que lo determina), el subalterno se encontrará con que la posibilidad de luchar por la hegemonía social pasa por apropiarse de los recursos y sistemas de la modernidad (del orden predominante). En un escenario marcado por la experiencia de auto-reconocimiento y de superación de la inferiorización étnica y cultural, el sujeto culturalmente diferenciado puede producir su propio proyecto socio-político con autonomía. Aquel, entonces, puede decidir qué camino tomar como sujeto social y ciudadano: mantener su situación de adscripción inmediata a la forma de reproducción cultural tradicional, iniciar el camino de su reelaboración como sujeto moderno, o intentar una articulación de ambas formas de vida. Un proceso como el expuesto, que permite al subalterno superar esta condición para constituirse en un sujeto capaz de producir con autonomía su propio proyecto de vida, es el *quid* de lo que llamamos un *proyecto político de hegemonía intercultural*.

Hacia un proyecto político de hegemonía intercultural

Instituir, verdaderamente, un sistema político capaz de reconocer e incorporar a su proyecto de ciudadanía las alteridades supone ir más allá del plano de las políticas de identidades (que pretenden crear contextos favorables, vía acción afirmativa, para la integración de las minorías en los sistemas de la modernidad o la modernización). El reto que nos planteamos es similar a tratar la problemática de la diferencia cultural como lo que es, una diferencia de estructuras de producción subjetiva, y no un mero tema de formas de etnicidad discursiva o de identificaciones⁴⁰.

39 Reconocerse como diferentes aquí implica reconocer su propia especificidad cultural y subjetiva desde la situación de conflicto que esta enfrenta en su relación con la modernidad y los sistemas de la modernización. Además implica identificar las razones por las que es objeto de exclusión étnica (con el fin de deconstruirlas y elaborar respuestas democráticas a estas).

40 Rawls en su obra *Liberalismo político* (1996) define la pluralidad social en términos de meras identificaciones. José Manuel Bermuda en la conferencia *Pensar sin verdad, vivir sin moral* (2006) desarrolla una crítica muy aguda a la forma de tratar la alteridad por parte de Rawls en *Liberalismo Político*.

La reforma del sistema político (pensamos concretamente en países post coloniales como el Perú) debe partir de la construcción de un tipo de hegemonía social capaz de reconocer la necesidad de incorporar las alteridades culturales desde sus peculiares formas de producción como sujetos. Al hablar de hegemonía, tomamos el concepto elaborado por Gramsci (2003).

Para Gramsci un proyecto político de hegemonía se caracteriza fundamentalmente porque en éste las clases dirigentes (aquellas que tienen el control de los recursos económicos, políticos, y, en nuestro caso, culturales) han generado las condiciones económicas y jurídico-políticas necesarias para que las clases dirigidas o subalternas puedan incorporarse al grupo de las clases dirigentes. Gramsci entiende que un proyecto de esta naturaleza es el sentido “más realista y concreto” que puede tomar la democracia (en cuanto que sistema político) (2003: 193).

Desde el punto de vista intercultural; construir un proyecto de hegemonía significaría crear las condiciones institucionales y subjetivas para que los subalternos puedan, desde el auto-reconocimiento y conciencia de su diferencia, constituirse en el proyecto de ciudadanía y reconocerse como parte de este mismo. ¿Cómo se puede realizar esto?

El punto crítico de un proyecto de esta naturaleza es superar la invisibilización de la alteridad cultural. Esto debe ser llevado a cabo no solo por el sistema político y sus agentes, y no solo por la clase hegemónica, sino por los propios culturalmente subalternos. Esto es necesario, concretamente en el caso peruano, porque, como ya hemos dicho, el campesinado indígena andino del Perú se resiste a reconocerse culturalmente distinto, su tendencia fundamental es a la adscripción compulsiva o inmediata a la modernización. El reconocimiento de la propia diferencia cultural (y del conflicto que la atraviesa) no es tema sencillo, puesto que los campesinos indígenas han internalizado la jerarquías étnicas instaladas por la modernización peruana (ellos no quieren ser indios).

En vistas a que los campesinos indígenas puedan producirse como sujetos, más allá de la auto-inferiorización, de tal forma que puedan reconocer su diferencia (sin que esto implique sufrimiento o vergüenza) se requiere un trabajo pedagógico generalizado que apunte, no a la abstracta e ideológica idea del “fortalecimiento” de la identidad, sino a la producción de sujetos capaces de comprenderse desde su diferencia con los sujetos modernos, y que sean capaces de reconstruir los mecanismos de la discriminación que ellos mismos tienen instalados en su subjetividad. De esta forma, un proyecto de Estado

intercultural, en lugar de tratar el tema de la educación intercultural como una abstracción que se concentra únicamente en la enseñanza bilingüe, debe institucionalizar e impulsar una política educativa que contribuya a cambiar el lugar de enunciación campesino indígena: de la auto-inferiorización a la producción como sujetos auto-conscientes de sí mismos como culturalmente distintos, y de las implicancias de esta diferencia para su producción como ciudadanos⁴¹. Por supuesto, una formación de este tipo debería incluir a los mismos agentes locales del Estado (salud, educación, administración pública, etc.), y en general a toda la ciudadanía. Esto es, la educación en países como el Perú debe, necesariamente tener un carácter (sistémico) intercultural.

¿Por qué es tan importante que se institucionalice un proyecto pedagógico de esta naturaleza?

Si los campesinos indígenas se adscriben inmediatamente a la modernización, desde su inferiorización, se instalan en el escenario y el imaginario público como sujetos vulnerables a la discriminación desde los sistemas de significados de la modernización excluyente. En estas condiciones no serán capaces de representar su propia problemática en tanto que sujetos culturalmente diferenciados, y, por lo tanto no podrán producir una agenda social y política realmente propia ni podrán poner en acto su específico modo de agencia. Quedarán atrapados en las contradicciones que producen el conflicto cultural y la discriminación étnica.

La construcción de verdaderos liderazgos indígenas, los cuales no tienen por qué formularse bajo la forma de movimientos políticos étnicos, requiere que los sujetos indígenas se comprendan como tales dentro del escenario social y político nacional y mundial en el que se encuentran. Esta auto-producción como sujetos autónomos involucra ser capaces de producir una crítica profunda (y de producir alternativas propias) al orden hegemónico actual que los relega a ser (y a pensar y actuar como) objetos asistencia. El asistencialismo actual impulsa el auto-reconocimiento del sujeto campesino indígena como pobre, necesitado e ignorante; fomenta a su vez que se inscriba en un escenario de demandas locales desvinculadas de una comprensión profunda del escenario socio-económico, político y cultural que los determina⁴².

41 Un proyecto pedagógico de esta naturaleza es el que viene implementando el proyecto de formación intercultural de líderes campesinos indígenas "Amautas y Qollanas", del programa Colegio Andino del Centro Bartolomé de Las Casas del Cusco.

42 No es extraño que las comunidades campesinas andinas adolezcan de serias dificultades para poder coordinar acciones fuera del espacio inmediatamente ligado a la comunidad, a pesar de que la gestión intra-comunal involucra formas exitosas y complejas de cooperación y coordinación de fuerzas para

Ahora, la institucionalización de un proyecto nacional, para la superación de la auto-inferiorización por parte de los campesinos indígenas, no puede desarrollarse sin que a su vez se transformen las tendencias fundamentales y políticas que sigue e impulsa el Estado. El escenario actual de la modernización se construye desde la invisibilización de la alteridad cultural indígena, más aún esta privilegia siempre los intereses mercantiles por sobre los derechos de las comunidades campesinas, los intereses de estas últimas no cuentan o son secundarios frente a los intereses de la gran inversión minera (por ejemplo).

La historia del Estado peruano ha estado, y está marcada, por sus intentos (más o menos exitosos) de impulsar la modernización del país y en particular de los espacios sociales andinos. El intento por consolidar un mercado interno, o sea por expandir a todo el país las relaciones mercantil capitalistas, es parte de esta historia⁴³. Lo que nunca se ha considerado (sin discutir aquí las verdaderas posibilidades de articulación de los Andes peruanos en el sistema mercantil capitalista) es que la penetración del mercado ha desconocido (y desconoce) totalmente que esta arremetida contra las formas de producción socio-cultural campesinas indígenas, inmediatamente las ha asumido como estrategias organizativas y productivas a superar.

Lo que planteamos como pregunta aquí es si un proyecto de ciudadanía intercultural implica inevitablemente la incorporación a las relaciones mercantil capitalistas de las poblaciones culturalmente indígenas. Si nuestro análisis de las matrices culturales indígenas y modernas está en lo correcto, la relación entre mercado y sujetos indígenas va acompañada de conflicto cultural. Asumir este conflicto en su plenitud demanda, por lo menos, detener el impulso ciego de la expansión del “mercado”, que no tiene cómo incorporar a las economías campesinas-indígenas como tales (Banco Mundial, 2002).

Si pretendemos un tránsito intercultural de los subalternos a la ciudadanía, producida desde la autonomía de los mismos, es claro que las estrategias de construcción de bienestar no pueden desconocer que en los Andes peruanos existen formas de producción, de organización y significación del espacio, y relaciones sociales que son diferentes a las que instala la modernización, y que además entran en conflic-

la realización de fines (Thorp, 2006). Desde nuestro punto de vista, esta condición es clara expresión del conflicto cultural y la discriminación étnica que estos sujetos experimentan en el Perú.

43 En esta historia del “desarrollo” en el Perú han tenido participación organizaciones de la sociedad civil como ONG’s y partidos políticos.

to con estas. Lo que queremos decir es que en un proyecto político intercultural, la incorporación del campesinado indígena a la ciudadanía no solo debe tener como fin la incorporación irreflexiva de estos al mercado. Las relaciones mercantil-capitalistas, tarde o temprano, disuelven las formas de producción socio-cultural ligadas al arraigo inmediato a la tierra, a las redes de parentesco, a la sacralización de la naturaleza, etc.⁴⁴ Sin embargo, al mismo tiempo, las comunidades campesinas indígenas contribuyen a la reproducción del sistema de la modernización, sin que el Estado o la sociedad les retribuya nada por esto⁴⁵.

Hasta el momento, en este acápite hemos entrado a discutir cuáles serían las medidas que deben ser parte de un proyecto político de hegemonía intercultural. De acuerdo con lo que ya hemos señalado, aquel debe tener como objetivo fundamental favorecer la producción de los subalternos como sujetos autónomos (capaces de producir un proyecto social y político propio). La finalidad de una propuesta de hegemonía intercultural de esta naturaleza no es forzar la conservación de la situación actual de los sujetos culturalmente diferenciados sino favorecer la producción de los mismos como actores sociales con agenda propia.

El diseño de medidas concretas que apunten a realizar una propuesta política de hegemonía intercultural señala el límite de nuestra reflexión. Como se ha podido apreciar hasta aquí, tenemos ideas o lineamientos que, en conjunto, no llegan a constituir un programa político. Por otro parte, junto a los lineamientos mencionados podemos referirnos a algunos puntos críticos a considerar en un debate sobre el tema de la reforma intercultural del Estado.

Toda vez que el Estado intercultural parte del reconocimiento del lugar específico de producción de los sujetos culturalmente diferenciados, debe proteger estos espacios de producción socio-cultural como derecho ciudadano. Así como en el caso

44 Ciertamente, las comunidades campesinas sur andinas no son ajenas al mercado. Sin embargo, como hemos señalado, particularmente las comunidades de altura, en las que se mantiene claramente la cultura indígena, reproducen relaciones con el mercado que se fundan en relaciones no-mercantil capitalistas. Tampoco las comunidades campesinas son ajenas a la modernización bajo la forma de la migración. Muchos de los sujetos que hoy conforman capas modernizadas del país tienen ascendencia campesina, sin embargo eso no pone en cuestión nuestro punto. Existen poblaciones en los Andes, particularmente en las zonas rurales altas, que se mantienen culturalmente indígenas ¿Cuál es el lugar que tienen en el proyecto de país vigente?

45 Pensamos concretamente en las prácticas campesinas indígenas de “crianza” del agua en las cochas de altura, o de los ríos, que luego es usada, por ejemplo, para producir energía para las ciudades y la industria; sin que los campesinos indígenas reciban beneficio alguno.

de las comunidades nativas de la selva, el lugar es el bosque (la adscripción al bosque y la comunidad), en el caso de las comunidades campesinas indígenas es la propiedad inmediata de la tierra, y la pertenencia a la comunidad y a las redes de parentesco, y a la sacralización del espacio natural local. Privilegiar los intereses de la explotación minera frente a los de la comunidad campesina indígena es un claro acto de discriminación (y la institucionalización de la misma). En la gestión del espacio y los recursos locales comunales, la comunidad campesina indígena, debe tener ingerencia directa, y derecho a vetar cualquier actividad o proyecto que atente contra su propia reproducción⁴⁶.

Otro problema crítico a considerar es el de los modos de representación política, por medio de los cuales las poblaciones políticas deberían articularse al sistema político nacional. Resulta evidente que el sistema de voto universal formalmente no da espacio a las formas de elección que se desarrollan en las comunidades campesinas indígenas. Estas formas se basan en la pertenencia a redes de parentesco y en los sistemas de prestaciones y contraprestaciones que se desarrollan al interior y entre estas redes. Lo que muchas veces ocurre (como constata la investigación de campo hecha por el Centro Bartolomé de Las Casas) es que las comunidades campesinas determinan previamente a la elección, en asamblea comunal, el candidato por el cual la comunidad va a votar. No tenemos aún una respuesta clara a este problema. Pero lo que sí es claro, es que el voto para las elecciones de autoridades nacionales, regionales, etc., es clave como parte de su ejercicio de ciudadanía⁴⁷.

Finalmente, otro tema problemático es el de qué instancia sería la adecuada para los gobiernos locales en zonas de predominancia campesina-indígena. La municipalidad es, por definición, un artefacto cultural moderno, y el sistema que la determina es propulsor de la modernización. Construir el diseño de gobierno local adecuado es complicado, considerando que las comunidades campesinas indígenas, por lo general, se encuentran ubicadas en distritos y provincias en las que encontramos población no-indígena.

46 Según la ley orgánica de municipalidades, las municipalidades rurales “tienen a su cargo la promoción del desarrollo integral y en particular el desarrollo sostenible” (art. 139), sin discutir más a fondo este texto, basta con ver la contradicción que se produce entre este mandato y el impulso agresivo a la inversión minera en los Andes.

47 En el diseño de la puesta en acto ciudadana de la agencia política indígena, se debería incorporar la necesidad de que las comunidades campesinas indígenas puedan construir redes comunales trans-locales, de tal forma que las problemáticas locales puedan ser tratadas desde una visión del escenario nacional en su conjunto, ubicando en él la problemática de su agencia culturalmente específica.

Por todo lo dicho, queda claro que la concreción del diseño de Estado intercultural aún está distante. La complejidad de los diversos temas involucrados impide que podamos tratarlos todos a profundidad, por el momento. Sin embargo, en lo presentado, creemos haber contribuido a sentar las bases para una discusión en esa dirección.

Fabrizio Arenas Barchi

Investigador del Centro Bartolomé de Las Casas del Cusco

Bibliografía

Andolina, Robert, *et al.*

- 2005 “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia” Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires.

Arroyo, Juan e Irigoyen, Marina

- 2005 *Desafíos de la democracia participativa local en la descentralización. Una lectura a partir de doce experiencias*. DFID, Lima.

Banco Mundial

- 2002 *Una estrategia de desarrollo rural para la sierra del Perú* (Borrador). Banco Mundial, Lima.

Barth, Frederik

- 1976 (1969) “Introducción” en Barth, Frederik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE, México.

Beck, Ulrich

- 1998 (1997) *¿Qué es la globalización? Falacias del Globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona.
- 2004 (2002) *Poder y contra-poder en la era de la globalización. La nueva economía política mundial*. Paidós, Barcelona.
- 2006 (1986) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona.

Bermudo, José Manuel

2006 *Razones para una nueva “Declaración universal de los derechos humanos”* conferencia dictada en el segundo congreso sobre derechos humanos. IDEHPUCP, Lima.

2006 *Pensar sin verdad, vivir sin moral* conferencia dictada en el marco del segundo congreso sobre derechos humanos. IDEHPUCP, Lima.

Caballero, Víctor

2006 “Movimientos sociales 2005: una reflexión crítica” *Pobreza y desarrollo humano en el Perú. Informe anual 2005-2006*. OXFAM GB, Lima.

INEI

1994 III Censo Nacional Agropecuario. Lima, INEI.

Defensoría del Pueblo

2005 *Ante todo el diálogo. Defensoría del Pueblo y los conflictos sociales y políticos*. Defensoría del Pueblo, Lima.

2006 *Décimo informe anual de la Defensoría del pueblo*. Defensoría del Pueblo, Lima.

Degregori, Carlos Iván

2000 “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un nosotros diverso”, en Degregori, Carlos Iván (ed.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Lima.

Del Pozo-Vergners, Ethel

2004 *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. IEP; IFEA. Lima.

Díaz, Julio

2003 “La ley Orgánica de Municipalidades: las competencias y funciones municipales”, en *Ley Orgánica de Municipalidades. N° 27972. Humillada, concordada y comentada*. Alternativa; Calandria; CARE-Perú; Coordinadora Rural; IDEAS; ITDG; PRODES; Participa Perú; Red Perú; SER. Lima.

Elias, Norbert

1994 (1977) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México.

Eguren, Fernando

2006 “Un modelo de modernización agraria que prolonga la pobreza”
Pobreza y desarrollo humano en el Perú. Informe anual 2005-2006. OXFAM GB, Lima.

Faux, Jeff y Michel, Larry

2001 (2000) “La desigualdad y la economía mundial”, en Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona.

Esclante, Mirihiam

2005 *Factores que limitan la participación ciudadana en las municipalidades de Ayaviri y Macusani: voluntad política y crisis de representación de las organizaciones sociales*. Diploma de formación continua en estudios de desarrollo-DFD, manuscrito, Instituto Universitario de Estudios del Desarrollo-IUED, Ginebra.

Giddens, Anthony

1999 (1990) *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid.

Giddens, Anthony y Hutton, Will

2001 (2000) “Conversación entre Anthony Giddens y Will Hutton”, en Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona.

Golte, Jürgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*. IEP, Lima.

2000 “Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos”, en Degregori, Carlos Iván (ed.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Lima.

- Golte, Jürgen y De la Cadena, Marisol
1983 “La codeterminación de la organización social andina”. *Allpanchis* vol. XIX, n°22. Sicuani.
- Gonzales, Efraín
1994 *En las fronteras del mercado: economía política del campesinado en el Perú*. IEP, Lima.
- Gose, Peter
2004 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Abya-Yala, Quito.
- Gramsci, Antonio
1988 (1970) *Antología. Selección traducción y notas de Manuel Sacristán*. Siglo XXI, México.
2003 (1984) *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen
1989 (1987) *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.
- Hegel, George
1999a (1821) *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa, Barcelona.
1999b (1830) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial, Madrid.
- Hobsbawm, Erick
1998 (1994) *Historia del siglo XX*. Crítica, Buenos Aires.
2000 (1990) *Naciones y Nacionalismos desde 1780*. Crítica, Madrid.
- Kymlicka, Will
2002 *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude
1997 *Antropología estructural: mito sociedad humanidades*. Siglo XXI, México.
1984 (1962) *El pensamiento salvaje*. FCE, México.

Marx, Karl

1976a (1867) *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI, México.

1976b (1953) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 vol.1* Siglo XXI, México.

Mayer, Enrique y De la Cadena, Marisol

1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. IEP, Lima.

Monroe, Javier

2006 “Condiciones históricas y sentidos de la cuestión territorial en el Perú”, en Restrepo, Darío (coord.) *Historias de descentralización: transformación del régimen político y cambio en el modelo de desarrollo*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Monroe y Arenas

2003 “Política y educación interculturales: disyuntivas históricas y urgencias actuales”, en Monroe, Javier y Arenas, Fabrizio *Educación intercultural en la Sierra del Perú: guía didáctica del libro ¿Somos iguales?* CCTA, Lima.

O'Donnell, Guillermo

2003 “Democracia, desarrollo humano y derechos humanos”, en O'Donnell, Guillermo, *et al.* (comps.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*. Homo Sapiens, Rosario.

Pajuelo, Ramón

2006 *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. IEP; Fundación Konrad Adenauer, Lima.

Papponnet-Cantat, Christiane

1994 “*Gamonalismo* after the challenge of Agrarian Reform: The case of Capacmarca, Chumbivilcas (Cusco)” en Poole, Deborah (ed.) *Unruly order. Violence, power, and cultural identity in the high provinces of southern Peru*. Westview Press, Boulder.

Poole, Deborah

- 1994 "Performance, domination, and identity in the *Tierras Bravas* of Chumbivilcas (Cusco)" Poole, Deborah (ed.) *Unruly order. Violence, power, and cultural identity in the high provinces of southern Peru*. Westview Press, Boulder.
- 1991 "El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco", en Urbano, Enrique (comp.), Lauer, Mirko (ed.) *Poder y Violencia en los Andes*. CBC, Cusco.

Rawls, John

- 1996 *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ricard, Xavier

- 2005 *Adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales* (documento de trabajo). CBC, Cusco.

Shiva, Vandana

- 2001 (2000) "El mundo en el límite" Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets, Barcelona.

Schnapper, Dominique

- 2001 (1994) *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Alianza Editorial, Madrid.

Taylor, Charles

- 1994 (1991) *Ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona.

Thorp, Rosemary

- 2006 "¿Cuál es el origen de la desigualdad?". *Coyuntura* año 2, n° 6, marzo-abril .

Torres, Javier

- 2000 "Ciudadanía y elecciones en el Perú" en *La pirámide invertida: Proyecto Educación electoral y ciudadanía 1998-1999. Memoria*. Asociación Ser, Lima.

Verdera, Francisco

- 2006 “Perú 2002-2005: crecimiento económico con desempleo” en *Pobreza y desarrollo humano en el Perú. Informe anual 2005-2006*. OXFAM GB, Lima.

Weber, Max

- 1974 (1922) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México.
1983 (1920) “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en Weber, Max (ed.) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I, Taurus, Madrid.

Wieviorka, Michel

- 2003 “Diferencias culturales, racismo y democracia”, en Matto, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas, FACES-UCV.

Žižek, Slavoj

- 1998 “El multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional”, en Jameson, Frederick y Žižek, Slavoj (eds.) *Estudios culturales reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Barcelona.
2001a (1989) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México.
2001b (1999) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires.

**IDENTIDAD INDÍGENA Y VIOLENCIA SIMBÓLICA
LÍMITES ÉTNICOS, DISCRIMINACIÓN Y CIUDADANÍA
EN LOS ESPACIOS SOCIALES RURALES DEL SUR ANDINO
(CUSCO Y APURÍMAC)**

Introducción

En contraste con la presencia de movimientos indígenas de reivindicación étnica en diversos países de América Latina, es notable la ausencia contemporánea de los mismos en los Andes peruanos. A partir de esta ausencia, algunas interpretaciones niegan la existencia de una cuestión indígena andina en la sociedad y política peruanas, y otras postulan el *atraso* de los indígenas quechuas y aimaras del Perú con respecto al desarrollo esperado de los movimientos indígenas.

Sin embargo, la perspectiva en la que se sitúa este artículo es diferente: las sociedades campesinas sur andinas del Perú no solo se distinguen por su cultura indígena, sino que experimentan un acusado conflicto cultural con la modernización; además, este conflicto se representa en una configuración étnica que es socialmente efectiva, aunque peculiar, en correspondencia con un contexto histórico también particular. Por lo tanto, el análisis de la cuestión indígena de los Andes sur peruanos nos remite a condiciones, procesos y determinaciones análogas a las que han incidido en la emergencia de movimientos indígenas en otros países (al menos, de los países andinos), siendo importante su discusión para una comprensión más

integral y profunda del tema¹. Desde esta perspectiva, entonces, el presente artículo pretende tomar parte del debate sobre la situación de los sujetos sociales indígenas y de la lucha por su ciudadanía en las sociedades poscoloniales (con movimientos étnicos o no), proponiendo un análisis sobre la cuestión indígena andina del Perú que sea significativo en el marco planteado.

Entre los pocos autores peruanos que analizan comparativamente la ausencia de movimientos de reivindicación étnica indígena en los Andes peruanos, Martín Tanaka (2003) sostiene que aquella se debería al éxito de la izquierda peruana, la cual, sobre la base del mestizaje y la relativa integración nacional alcanzadas, habría logrado “penetrar en el mundo popular campesino, y frasear su identidad en clave clasista y mestiza [...]” (2003: 83). Más allá del acierto o no de la hipótesis propuesta, es interesante considerar el esquema teórico seguido en el análisis: “Existen elementos provenientes de las tradiciones y la cultura que forman la identidad; pero también es decisiva la intervención de los contextos y oportunidades sociales y políticas, que hacen más viables ciertos desarrollos de algunas identidades y más difíciles otros. Es decir, parte de la identidad es heredada y otra es construida; [...] el componente estratégico es fundamental para entender por qué en unos contextos priman construcciones identitarias mestizas o indígenas. En otras palabras, el asunto aquí nunca es racial, sino histórico y político” (2003: 78).

Este esquema teórico incorpora con acierto la importancia de *la construcción* de la etnicidad y, por lo tanto, del contexto histórico; sin embargo, la potencia de las estructuras socioculturales en la construcción identitaria de los sujetos sociales es significativamente subvalorada, al ser esta reducida al plano de las opciones estratégicas, convirtiéndose en algo más bien lábil, completamente dependiente de “los contextos y oportunidades sociales y políticas”. Por el contrario, nuestra perspectiva enfatiza *el conflicto cultural*, esto es, su vigencia actual y su papel en la configuración de la etnicidad; por lo tanto, considera asimismo que es pertinente analizar las construcciones étnicas de los sujetos sociales indígenas, aunque no se hayan configurados como movimientos políticos.

1 Desarrollamos esta perspectiva por medio de un estudio comparativo en el libro: *Campesinado indígena y modernidad política: ciudadanía, cultura y discriminación en los Andes peruanos contemporáneos*, elaborado gracias a una beca de investigación de CLACSO, que está actualmente en revisión.

Desde la otra perspectiva señalada, Xavier Albó (1995) se refiere a la situación peruana como una “anomalía”, toda vez que en este país no se dio el resurgir del discurso étnico en los años setenta a partir del fracaso relativo de la modernización de las décadas previas (1995: 418). En realidad, este esperado “resurgir” se sostiene solo en el esquema evolutivo de la etnicidad propuesto por Albó, según el cual los caminos seguidos por los sujetos sociales indígenas de los países andinos son considerados semejantes, transitando las mismas etapas (1995: 416). El esquema sigue el concepto del paso de la “etnia en sí” a la “etnia para sí”. La “etnia en sí” es comprendida como “[...] una adecuada constelación de elementos que puedan servir de base para que el grupo se identifique primordialmente como tal distinguiéndose de los demás” (1995: 435). Esta base para la identificación es considerada variada y flexible por el autor que citamos, pero parece remitir a una determinada estructuración de rasgos culturales. El punto es que el grupo tiene que constituirse para que brote de él la necesidad de ser respetado y desarrollarse como tal. Así, esta etnicidad evolutiva implica la maduración interna de una suerte de sustancia (la “adecuada constelación de elementos” culturales), de la cual emerge la autoidentificación étnica en cierto momento histórico².

En vez de una “etnia en sí” que transita hacia una “etnia para sí”, nosotros distinguimos la continua emergencia y mutación de diversas formas de la etnicidad, configuradas en las distintas estructuras de relaciones políticas y multiculturales en que se producen. Estas estructuras son expresiones concretas del desarrollo del conflicto cultural entre las formaciones socioculturales indígenas y los procesos de modernización y construcción del Estado-nación. Los últimos son identificables y diferenciados en períodos y momentos históricos particulares, y en los espacios regionales y locales en los que se despliegan. Así, los sistemas socioculturales indígenas y sus agencias étnicas se sitúan y transforman en el seno del conflicto cultural, tanto desde

2 De la frustración resultante al no producirse este “resurgir” (es decir, a partir de la consideración del llamado caso peruano como una “anomalía”), se puede llegar a observaciones como la siguiente, formulada por la intelectual boliviana Silvia Rivera: “el campesinado peruano no tuvo un éxito real en la incorporación de dimensiones anti-coloniales y étnicas en su lucha” (citado en De la Cadena 2004: 342). La “incorporación de estas dimensiones” no tiene que tomar necesariamente la forma de movimiento de reivindicación étnica; y el hecho de que ello no haya así no quiere decir que no exista etnicidad; a la vez, aquella forma de la etnicidad no implica que los sistemas socioculturales indígenas se encuentren necesariamente representados en ella, y, por lo tanto, que hayan encontrado un camino de superación de la condición colonial actual de subalternidad. En nuestro concepto, la misma forma de movimiento étnico indígena encierra tensiones entre la adscripción étnica, construida de manera imprescindible *también* en el espacio público moderno, y la puesta en acto de los sistemas culturales indígenas en los contextos de la modernización e integración nacional. Es, pues, otro modo de elaboración del conflicto cultural. Sobre este tema volveremos después.

su misma dinámica interna como en interacción con los procesos dominantes o hegemónicos que estructuran a las sociedades poscoloniales.

El supuesto de este planteamiento es el reconocimiento de que los fenómenos de la etnicidad y de los conflictos culturales adquieren una naturaleza específica en el contexto histórico de la formación del Estado–nación y de las modernizaciones mercantil–capitalistas, dado que ambas implican transformaciones anteriormente inexistentes en los espacios sociales tradicionales³. En efecto, una vez instauradas, estos espacios tienden a ser penetrados por las mismas, desplegándose procesos de desanclaje o desarraigo, o son sencillamente puestos de lado en condiciones de extrema marginación social⁴. En particular, la etnicidad contemporánea se construye entonces en el horizonte de la ciudadanía y sus contradicciones, generadas cuando el universalismo abstracto de las instituciones modernas interactúa con los procesos de formación de los sujetos en los sistemas socioculturales indígenas. Aquí, con esta etnicidad impregnada del conflicto cultural entre la modernidad periférica y las culturas indígenas, tienden a articularse las formas tradicionales de discriminación étnica y cultural que sobreviven en las sociedades post coloniales.

Entre los autores peruanos que sostienen la importancia actual del análisis de la etnicidad y la diferencia cultural, destacan Carlos Iván Degregori (1995) y Marisol De la Cadena (2004). El primero elabora la hipótesis de la centralidad de la cultura chola o del desplazamiento del *locus* de la formación de la alteridad cultural indígena a los espacios urbanos del país, que estarían saturados por las recreaciones culturales indígenas producidas por la inmigración andina y por el impacto de aquellas en las comunidades campesinas tradicionales⁵. La segunda estudia la *formación racial peruana* que definiría la construcción de la etnicidad en el Perú, poniendo de relieve cómo reelaboran la etnicidad los sujetos *mestizos indígenas* y sus intelectuales, desafiando las jerarquías de dominación producidas por la *racialización* de la cultura y la

3 La formación del Estado–nación es un fenómeno histórico específicamente moderno (véase Hobsbawm 2000). Sobre las modernizaciones mercantil–capitalistas en el Perú, véase Yepes, 1979 y 1992.

4 El concepto de desanclaje es de Giddens, 1999. Para comprender el desarraigo, tenemos principalmente en cuenta el célebre análisis de Marx (1976) sobre las “formas que preceden a la acumulación capitalista”. Desde nuestro punto de vista, ambos autores se refieren a procesos análogos, aunque con visiones elaboradas desde esquemas teóricos que presentan importantes diferencias.

5 En realidad, Degregori continúa la veta reflexiva abierta por Quijano (1980), en un texto, este, que plantea líneas de reflexión que deben considerarse muy actuales. Otro autor que postula la hipótesis del desplazamiento del *locus* de las culturas indígenas a las grandes ciudades es Golte (2000). Mientras que Quijano, en nuestra lectura, sí significa la importancia del *conflicto cultural entre las formaciones culturales indígenas y la modernidad periférica*, Degregori y Golte tienden a soslayarla o aun a ignorarla.

culturización de la raza (propia de aquella formación), por medio de un proceso de *desindianización*; sin embargo, esta redefinición de los límites étnicos no habría logrado superar finalmente las jerarquías de discriminación (sino que más bien la reproducirían), que afectan principalmente a los indígenas de los ámbitos altoandinos, rurales y comunales⁶. Así, en ambos autores, sobre tramas teóricas distintas, reaparecen la etnicidad y la diferencia cultural como fenómenos socialmente vigentes y significativos.

Que la cuestión de la discriminación étnica y el racismo sigue vigente en el Perú, lo demostró dramáticamente el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR 2003 y 2004): el campesinado quechua y amplios sectores de los espacios rurales andinos fueron las principales víctimas de la violencia política de las décadas pasadas, habiendo actuado *un importante componente de discriminación étnica* contra las poblaciones quechuas (y asháninkas en la Amazonía) en estos trágicos sucesos (tres de cada cuatro víctimas fatales tenían al quechua u otra lengua indígena como lengua materna, y muchos actos abusivos de violencia directa fueron realizados *con discursos abiertamente racistas*)⁷. Los procesos anteriores de modernización e integración nacional mostraban sus evidentes límites y perversiones, sin que particularmente las comunidades campesinas quechuas (aunque no solo ellas) hayan alcanzado un efectivo ejercicio de la ciudadanía⁸.

6 El libro de De la Cadena, en nuestra lectura, explora la historia de las luchas de los actores indígenas por redefinir la etnicidad o, si se quiere, modificar o aun suprimir los *límites étnicos*. Al hacerlo, no solo confiere un lugar protagónico a las voces mismas de aquellos actores, sino que consigue iluminar procesos históricos hasta ahora velados por la ideología predominante. En particular, destaca la temprana lucha de los dirigentes indígenas y sus comunidades (en la década de 1920) por alcanzar la ciudadanía y la educación moderna desde su identidad indígena; y explica el posterior giro hacia la *desindianización*, condicionado significativamente por la derrota del mencionado proyecto anterior. Así, aporta una visión novedosa sobre distintos aspectos de la *peculiaridad* de las construcciones de la etnicidad en el Perú. El problema del libro es que al criticar *la representación ideológica* de la formación del racismo, que *jerarquiza* racistamente a las culturas en conflicto, invalida, a la vez, el necesario reconocimiento de este último.

7 No se puede dejar de recordar el carácter extremo de esta violencia política, donde el racismo se entrelazó con estas prácticas *acusadamente crueles contra el campesinado indígena* en particular, pero también *entre* campesinos. Estas prácticas incluyeron masacres contra comunidades enteras, así como la tortura. En rigor, el Informe de la CVR nos ha introducido en un campo semántico que apenas los peruanos hemos empezado a comprender. En las ciencias sociales, tendríamos que formularnos nuevas preguntas sobre la sociedad peruana y su historia contemporánea.

8 Sobre las dificultades para incorporar y significar el informe de la CVR por los discursos ahora dominantes en la democracia peruana, véase Degregori 2004. Por su parte, en un magnífico estudio que analiza la diferencia cultural en las representaciones del cuerpo y la salud (visibilizando las categorías y los sistemas culturales indígenas) de un sector de las víctimas de la violencia política pasada, Kimberly Theidon (2004) evidencia también la permanencia de la discriminación étnica y de lo que nosotros llamamos el conflicto cultural.

Al mismo tiempo, durante los primeros años de la presente década, los indicadores de pobreza y pobreza extrema seguían mostrando la gravedad de los mismos entre las poblaciones rurales y campesinas de la Sierra peruana, en particular, de las regiones del sur andinos (Herrera 2002, Mayer 2004). Estas regiones se distinguen también ahora por la importancia del quechua y (en menor grado) del aimara (Chirinos 2001), y por la presencia de las comunidades campesinas (Pajuelo 2000), y fueron denominadas en el pasado con el epíteto racista de *Mancha India*, por su alta concentración de población indígena (CVR 2003 y 2004). En la diferenciación regional producida por la modernización neoliberal, los espacios rurales y campesinos comuneros han quedado en una situación de extrema marginación social (Gonzales de Olarte 1994 y 2000, Mayer 2004). En este ordenamiento, los campesinados andinos han pasado a ser representado como *pobres* en las políticas públicas (Mayer 2004), una categoría que enuncia que han dejado de ser actores sociales, y que son incorporados en el sistema político como ciudadanos de segundo grado (si cabe el término). Pero una vez que se reconoce que la etnicidad y la diferencia cultural son factores significativos en la instauración de la condición de *pobreza* (Herrera 2002), queda claro que la cuestión indígena andina sigue vigente, y definida desgraciadamente aún por la situación de discriminación étnica y cultural de las poblaciones indígenas andinas.

En nuestra interpretación de las cosas, el problema de fondo sigue siendo *el conflicto cultural* o, más precisamente, el desarrollo *colonial* del conflicto cultural. Por este comprendemos la actual coexistencia estructural de la modernidad periférica con las formaciones socioculturales indígenas, en condiciones de dominación de la primera. El *locus* de producción fundamental de estas formaciones siguen siendo las comunidades campesinas, situadas ahora en una relación de extrema marginación social con los procesos de modernización imperantes. Este conflicto atraviesa la representación política en las instituciones de la democracia moderna, en tanto estas se mantienen en un horizonte universal–abstracto de formación de la ciudadanía. Atraviesa también el ámbito del *desarrollo*, cuando este se solapa con la modernización, sin crear un espacio de disputa definido por la relación intercultural entre culturas. Y, como hemos visto, en los tiempos actuales de neoliberalismo, toma cuerpo asimismo en la conversión institucionalizada de los campesinos indígenas en *pobres*, operación que es *per se* discriminatoria. Al tomar la forma de discriminación étnica y cultural, este conflicto implica la *inferiorización* de la cultura indígena. Por lo mismo, aquella tiene como una determinación fundamental a la *violencia simbólica* contra la cultura indígena y sus organizaciones sociales.

De acuerdo con esto, la violencia simbólica es una clave sustantiva en la cuestión de la formación de la ciudadanía de los sujetos sociales indígenas de los Andes sur peruanos, y, por lo tanto, su superación es también decisiva en cualquier proyecto intercultural de construcción de la democracia peruana y del desarrollo de las necesarias transformaciones sociales que implica.

El presente artículo se propone analizar el papel de la violencia simbólica en el actual desarrollo colonial del conflicto cultural, y obtener algunas conclusiones relativas a las exigencias de un programa intercultural de formación de la ciudadanía de los sujetos sociales indígenas. Con este fin, el artículo discute los resultados de diversas investigaciones recientes que destacan el lugar central de la violencia simbólica en la experiencia de formación (o, más bien, truncamiento) de la ciudadanía de los sujetos sociales indígenas en las formaciones sociales locales de los Andes sur peruanos. Explora, entonces, en qué consisten las formas de violencia simbólica y su centralidad política actual en el régimen político democrático.

El artículo presenta primero una interpretación teórica de la relación entre discriminación y violencia simbólica. Después, analiza cómo la discriminación se forma a partir de una determinada configuración de *los límites étnicos*, que se (re)producen en contextos concretos; se destaca *la formación de la condición de subalternidad y el papel específico que juega la violencia simbólica* en la puesta en acto de los sistemas semánticos en conflicto cultural. A partir de aquí, relacionando identidad cultural y violencia simbólica en los contextos de producción del poder político, indagamos necesariamente también por la situación real de *la ciudadanía* de los sujetos sociales subordinados.

Después, desarrollando el esquema de análisis precedente, proponemos una interpretación del contexto peruano contemporáneo. Así, investigamos cómo se configuran los límites étnicos en espacios sociales *reales*, y cómo aquellos reproducen la discriminación y la subalternidad de los sujetos sociales indígenas, aun en las relaciones promovidas por las instituciones políticas democráticas. Nuestro énfasis está puesto en *el papel social de la violencia simbólica*, considerando solo la configuración de los límites étnicos como las condiciones sociales de conjunto. Consideramos aquí, asumiendo nuestra entera responsabilidad en la elaboración del presente texto, los

9 Una de estas investigaciones es la que ha producido el libro: *Campesinado indígena y modernidad política*, ya citado (nota 1), realizada por el autor de este artículo con la colaboración de Edwin Rodríguez, Martín Málaga y Mirko Solari; el trabajo de campo comprendió Andahuaylas (Apurímac), Calca y San Salvador (Cusco) y Melgar (Puno). Las otras investigaciones son: “Exclusión étnica y

resultados de las investigaciones llevadas a cabo por el Colegio Andino del CBC, realizadas en diversos espacios sociales rurales del sur andino peruano⁹.

Finalmente, el artículo discute algunas conclusiones sobre las relaciones entre interculturalidad y los movimientos indígenas de reivindicación étnica. Al considerar, como hemos señalado, que los fenómenos de la etnicidad indígena andina en el Perú no pueden tomarse como *una anomalía*, sino como otro modo de desarrollo del conflicto cultural, el artículo hace referencia a los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia, articulando un espacio comparativo (aquí subalterno), que busca alimentar nuestra discusión sobre las relaciones entre (re)invención étnica y conflicto cultural. Los tópicos de reflexión propuestos no son arbitrarios, sino que provienen de otras investigaciones que realiza el Colegio Andino¹⁰.

Discriminación y violencia simbólica

Toda discriminación implica siempre el ejercicio de la *violencia simbólica*; esto es, la contiene como una determinación sustantiva de la trama de significados que realiza o pone en acto. En primer término, por violencia simbólica comprendemos aquí *la descalificación del otro en razón de su diferencia*. Este *otro* es una persona o un grupo, discriminados en tanto pertenecen a un colectivo socialmente construido por medio de atributos asignados. En este sentido, la discriminación se refiere siempre *a la identidad del sujeto social*, a *su calidad misma*, que es representada de determinada manera; esto es, para producir la descalificación, esta identidad es *inferiorizada*, lo que implica su desnaturalización o perversión previa y simultánea, es decir, una cierta forma de *deshumanización*.

ciudadanías diferenciadas: análisis del proceso de democratización desde las regiones; el caso del sur andino”, realizada por una red nacional (CBC, CEPES e IEP), gracias al apoyo del CIES, y con la coordinación de Xavier Ricard (el equipo del CBC, conformado también por Martín Málaga y Edwin Rodríguez, realizó el trabajo de campo en Anta, Cusco); y “Dinámicas históricas, sociales, económicas y culturales de integración entre Cusco y Apurímac” que lleva adelante el equipo formado por Xavier Ricard, Gustavo Valdivia, Edwin Rodríguez, Omar Landeo y Erick Portillo. Los resultados y avances de estas investigaciones dialogan con nuestra experiencia de educación intercultural (y pedagogía investigativa) con sabios y líderes campesinos quechuas que lleva a cabo el equipo EIB del Colegio Andino; este equipo está conformado por Ligia Alencastre, Adhemir Flores, Rafael Mercado y Nicoletta Velarde, además del suscrito.

10 Nos referimos a los proyectos de investigación: “Movimiento étnicos e interculturalidad: actoría social indígena, autodeterminación cultural y democracias modernas en Bolivia, Ecuador y Perú”, que llevan a cabo Xavier Ricard, Ramón Pajuelo, Martín Málaga y el autor de este artículo; y “Sujeto indígena y modernidad política. Los factores críticos en la transformación intercultural del Estado democrático”, que realiza Fabrizio Arenas con una beca de CLACSO.

La operación tiene varios supuestos. El primero es la existencia de una comunidad, constituida a partir de la representación de sí misma como poseedora de determinados atributos. Si una persona o un grupo no los posee, entonces se asume que estos no pertenecen a la comunidad en cuestión. Pero no toda diferencia asumida implica la *descalificación* del otro, pudiendo solo originar, por ejemplo, la existencia de distintas comunidades, cuyas relaciones recíprocas no estén mediadas por la violencia simbólica. Para que se presente esta violencia, es necesario que los supuestos atributos de la comunidad construyan *una jerarquía* que asuma la *inferioridad* de los diferentes (o de un sector de estos), *impidiendo su representación como iguales* ante la comunidad. Como hemos sugerido, esta inferiorización puede ser construida de distintos modos, es decir, mediante distintos criterios de identificación de la diferencia. Sin embargo, en cualquier caso, debe ser capaz de impedir o disminuir seriamente el reconocimiento del *otro* como actor en las relaciones intersubjetivas socialmente vigentes, precisamente por medio de la violencia simbólica contra *su subjetividad social característica, inferiorizándola y deshumanizándola* relativamente. La descalificación del otro significa, por lo tanto, la negación de su calidad de *sujeto representable en* la comunidad en cuestión¹¹.

De esta manera, la discriminación se refiere siempre a la identidad del otro, a su calidad de sujeto social, la cual es construida como inferior en referencia a una determinada comunidad. Ahora bien, según el diccionario de la lengua, *la identidad* se refiere, primero, a la autorepresentación del sujeto o autoconciencia de él mismo como un ser específico y distinto de los otros; y, segundo, al conjunto de rasgos propios que objetivamente lo caracterizan¹². La primera acepción, la autorepresentación, implica un ejercicio de autodefinición del sujeto mismo, que interactúa con las definiciones de los demás, es construida en las relaciones intersubjetivas, situándose plenamente en el plano de las representaciones; la segunda viene dada como una condición primordial frente a la primera. En otros términos, la primera; remite a la segunda, pero elaborándola según las condiciones concretas de la formación de aquellas. La segunda, en cambio, se refiere *al modo de producción social del sujeto*, esto es, a las estructuras sociales y sus sistemas institucionales donde este se construye como ser social. Por eso, la subjetividad (la calidad del sujeto) es siempre una determinación de la *cultura*, además de *construida* en relaciones intersubjetivas (aun multiculturales) específicas.

11 El concepto de *no representabilidad* del sujeto subordinado, sobre el que volveremos después, lo hemos tomado de Silva Santisteban 2006.

12 Real Academia de la Lengua Española, vigésima segunda edición, 2001. Nuestro texto es una paráfrasis.

Por *cultura* entendemos nosotros no solo a un determinado *sistema de significados* socialmente construido y eficaz en la formación del sistema social, sino también a este último, toda vez que el sistema de significados es un aspecto constitutivo de las estructuras sociales mismas, e inseparable de estas. En otras palabras, el término *sistema de significados* se refiere a un sistema relativamente autónomo y autoreferencial, y también a *la esfera de la significación*, que existe solo como acto e interacción de los sujetos, y realización de estos mismos, en tanto actores sociales, expresiones y (re)creadores de las estructuras sociales¹³. Los sistemas de significados existen realmente entonces como *actividad subjetiva* (actividad *de los sujetos*), inmersa en la (re)producción del sistema social. Al mismo tiempo, la configuración específica de este es determinante en la configuración del carácter y del lugar de esta actividad subjetiva y de los sistemas de significados en el sistema social. Así, la cultura es, primero, esta actividad subjetiva y los sistemas de significados, que son socialmente producidos y estructurados de determinada manera; y, segundo, su modo de producción social, pues este es decisivo para la configuración de tales sistemas. Por lo mismo, también es legítimo decir que las estructuras sociales producen a los sujetos mismos de esta actividad, que es expresión y extensión de ellos, por lo que la cultura comprende al *modo de producción de los sujetos sociales*¹⁴.

Entonces, la descalificación del otro *actúa en el sentido de disolver al sujeto social* (o, mejor, *sociocultural*). En primer término, actúa en el plano de las representaciones de la identidad, produciendo la disolución de la representación del sujeto en el orden dominante, por medio de su descalificación discursiva¹⁵. Cuando esta descalificación es internalizada por el sujeto, afectando su misma (auto) representación, entonces incide

13 En otro esquema conceptual, Geertz sostiene que “[...] la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas [...]” (1990: 26). Así, postula una definición semiótica de la cultura, pero su estudio no se refiere al “[...] descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo” (1990: 32), sino que las formas culturales “[...] cobran su significación del papel que desempeñan (Wittgenstein diría de su ‘uso’) en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí. [...]” (1990: 30).

14 Conviene señalar aquí una de las líneas de la apuesta por este concepto de cultura. Elias (1989) explica cómo *cultura* tiene un sentido específico en la tradición alemana, y que se refiere a la interpretación que un pueblo produce de sí mismo, a la creación y contribución propias, según su propia identidad histórica; es decir, cultura, como actividad subjetiva, se opone aquí a civilización. Recuérdese que Marx (1975) insistía en entender la praxis “como *actividad sensorial humana*”, como un hecho subjetivo (esto es, propio del sujeto, pudiendo ser *objetiva* a un tiempo). Aquí se relaciona directamente con el lugar central que confiere él mismo a la subjetividad en el modo de producción social (1976), tan lejos de su *Prólogo* de 1859. Recuérdese asimismo que Gramsci (1970) enfatiza el lugar de la cultura, del liderazgo *cultural* y de la sociedad civil en la construcción de la sociedad y en el proyecto de hegemonía. Ambos, Marx y Gramsci, dialogan evidentemente con Hegel y su *Fiilosofía del Derecho* (Hegel 1999), donde *la sociedad civil*, que es siempre comprendida (en nuestros términos) como una estructura social de relaciones intersubjetivas, es el momento creativo de la cultura.

15 En rigor, el conjunto de este análisis de la discriminación y la violencia simbólica emplea las categorías del análisis de discursos, que consideraremos explícitamente después.

en el plano de la misma producción social del sujeto: no puede separarse la (auto) representación del sujeto de su misma producción social, puesto que aquella es un momento de esta. Sin embargo, podemos distinguir también aquí una acción *directa* sobre la esfera de la producción social del sujeto, que incide en los mismos procesos y estructuras que constituyen a esta, y que puede adquirir diversas *formas*. Una de ellas, extrema, es la eliminación efectiva de esta esfera de la producción de la alteridad y del sujeto social mismo (lo que podría implicar el paso a la violencia directa). Otra forma es la marginación social de la esfera de producción social del sujeto discriminado.

Así, la discriminación opera sobre ambos planos de formación de la identidad, incluso cuando solo actúa inmediatamente sobre la representación de esta. En rigor, se trata de una misma lógica de la discriminación: descalificación del *otro* en razón de su identidad social peculiar, convirtiéndolo en no representable, aunque se permita aún su reproducción subordinada como sujeto social, pues no dejará de presentarse nunca la tendencia a la desestructuración de esta reproducción. Refiriéndose a acontecimientos de violencia directa, Kimberly Theidon señala que “[...] puede ser que la violencia horrenda destruya los significados aceptados y los vocabularios compartidos, y asalte los órganos sensoriales” (2004: 48), y que la violencia “efectúa un asalto tremendo sobre los sentidos y los significados” (2004: 49). ¿La violencia *simbólica* actúa en el mismo sentido (aunque seguramente no con la misma inmediatez y potencia destructiva)?

Puesto que la violencia simbólica actúa agrediendo la construcción del sujeto (su auto representación y su esfera de producción estructural), tiende a disolver los significados con que se realiza esta construcción, y efectivamente lo hace si es internalizada. Cuando nos referimos a la *internalización* de la violencia simbólica (significados descalificadores y socialmente efectivos) por un sujeto social, entendemos por aquella, en primer término, a su incorporación activa y dominante en la posición de sentido que particularmente organiza sus relaciones de poder. Esta “posición de sentido” es una manifestación de la cultura, construida en una situación concreta del desarrollo de estas relaciones. Pero también entendemos por internalización, en segundo lugar, su incorporación en el mismo sistema cultural, que constituye al sujeto, afectando el universo de *su orden simbólico* y su misma identidad social¹⁶.

16 La relación entre la cultura y el sujeto social implica la activa organización de este por aquella. Sea cual sea la cultura de la que se trate, las formas culturales tienen que convertirse en ordenadores simbólicos socialmente efectivos. Estos ordenadores son así decisivos en la conformación de la identidad social. Los mitos (no solo los de las sociedades no modernas) desempeñan este papel. (Véase Andrade de Azevedo y Mattos Porto Pato 1989).

En términos de *una persona*, su pertenencia al sujeto social en cuestión implica su participación dinámica en estos procesos de internalización, pero realizados según sus propias condiciones individuales. No obstante, aunque la internalización de la violencia simbólica en las estructuras psíquicas y el cuerpo es evidentemente un proceso individual, es también socialmente construido¹⁷. Los sistemas de significados que forman el orden simbólico (en sus diversos subsistemas y capas) con que se construyen las personas son sociales.

La internalización de la violencia simbólica se refiere por lo tanto a la cuestión de la *efectividad* de la discriminación. De un modo más concreto, esta es socialmente efectiva cuando consigue instaurar una trama de significados *compartidos* entre los actores de la discriminación y los sujetos sociales discriminados; es decir, cuando estos *se adscriben* a los criterios con los que se construye aquella, adscripción que es obviamente *compulsiva*. Para esto, es necesario ocultar los mecanismos o procesos fundamentales de esta construcción. Un modo de lograrlo, quizás el más importante, es el desplazamiento de los aspectos más críticos de aquella hacia sus aspectos menos agresivos, elaborando formas que la trivializan: no se descalifica la identidad misma, sino tal o cual aspecto subordinado de esta, o aun caricaturas deleznable suyas. Esta operación crea entonces la ficción de que es posible superar la discriminación, adscribiéndose funcionalmente a los supuestos atributos del grupo dominante, y, a la vez, encapsulando el fondo de la descalificación en un discurso latente. El sujeto discriminado participa de un mundo *normalizado*, intentando exorcizar sus propias culpas (auto) infligidas, salvo en determinados contextos críticos donde el sortilegio se disuelve, toda vez que se torna imprescindible (para el poder) realizar *manifiestamente* la puesta en marcha de los procesos de discriminación.

Como venimos señalando, la discriminación y la violencia simbólica no se presentan de un modo abstracto, sino que instauran o reproducen determinadas relaciones sociales de *poder*. En otros términos, aun la discriminación y la violencia

17 Theidon cita el concepto de *embodiment* según el cual “[...] toda experiencia humana es intrínsecamente una experiencia social encarnada. Desde esta perspectiva, el cuerpo en sus varias configuraciones es utilizado transculturalmente [esto es, en todas las culturas] como un medio para la expresión de las emociones y de los estados del ser; lo que varía es cómo aprendemos a manipular un idioma corporal en tanto miembros de una cultura determinada”. Según la misma autora, este idioma corporal es entonces una codificación de la experiencia social, y da cuenta de ella (2004: 50). Como veremos después, si bien la discriminación afecta directamente al cuerpo, cuando asume la forma de *racismo* lo hace *manifiestamente* al incorporar a este como un componente fundamental de la identidad social descalificada, por medio de la *racialización* de la etnicidad y de la cultura (sobre *racialización de la cultura*, véase De la Cadena 2004).

simbólica que se reproducen de modo más o menos espontáneo (al estar normalizadas), sirven a la dominación de los unos sobre los otros. Por eso tienen también siempre un carácter estratégico (adecuan medios a fines). De modo más comprensivo, tienen *un carácter político*, y se relacionan siempre con las instituciones del *régimen* político. En el extremo, pueden institucionalizarse directamente en este régimen, produciendo diversas formas jurídicas de *segregación*. Pero existen también diferencias que han sido socialmente inferiorizadas sin que sean reconocidas por el régimen político, creando una situación de discriminación *infrapolítica* (aunque no necesariamente *invisibilizadas*)¹⁸.

Límites étnicos y violencia simbólica

La discriminación que nos interesa en este artículo es particularmente la étnica y cultural. Nos proponemos analizar ahora cómo la violencia simbólica toma cuerpo en las relaciones conflictivas entre culturas, configurando relaciones interétnicas definidas por la discriminación y el racismo¹⁹. Además, siempre en un terreno teórico, nos interesa especialmente indagar sobre la formación de la ciudadanía en espacios sociales atravesados por el conflicto cultural y la discriminación étnica. Esta discusión teórica es decisiva en nuestra argumentación sobre el conflicto cultural y las cuestiones de la etnicidad relacionadas con los sujetos sociales indígenas de los Andes sur peruanos, y en nuestro posterior debate sobre el carácter de un programa intercultural, que no necesariamente se equipara con la reivindicación política de la etnicidad.

Como es sabido, siguiendo a Barth (1976), los grupos étnicos no son identidades sociales primordiales, sino formados por *adscripción*, en tanto se configuran a partir de la identificación y operativización de determinados rasgos culturales como característicos y demarcadores de la pertenencia a cada uno de ellos. Se establecen así *límites* entre grupos étnicos (o *límites étnicos*), según los rasgos asumidos que definen la pertenencia. Al mismo tiempo, el hecho de que la adscripción determine la con-

18 El término *infrapolítico* es de Michel Wieviorka (1992), y ha sido propuesto en el contexto de su análisis sobre el racismo.

19 Las relaciones entre conflicto cultural y discriminación étnica no tienen siempre esta forma; es decir, no se debe suponer que el conflicto cultural se expresa necesariamente como discriminación y racismo (salvo que esté impregnado de violencia simbólica). Por el contrario, puede tomar la forma de relaciones interculturales y de reconocimiento político de las diferencias, tendientes a su reelaboración democrática en un nuevo proyecto societal.

formación de los grupos étnicos, no significa que, al menos en algunos casos, no exista efectivamente *una cultura* en la base de esta adscripción²⁰. En este proceso, la cultura, primordial en relación a la construcción de la etnicidad, desempeña un papel muy importante. Como veremos, el desarrollo del conflicto *cultural* en la conformación de las relaciones interétnicas les confiere determinaciones relevantes para nuestro análisis sobre las sociedades indígenas.

Aunque la etnicidad *se refiera* a características primordiales en la conformación del grupo, se trata siempre de *un acto de representación, que es, por lo tanto, históricamente producido*. Es decir, un grupo se representa a sí mismo o es representado por otro mediante *supuestos* atributos primordiales. Así, incluso considerando que *la cultura* sea el más importante de estos atributos (o aun su eje articulador), la relación de la representación étnica con la cultura *no es inmediata ni transparente*, sino que se produce por determinadas operaciones intersubjetivas.

Estas *dependen de la situación histórica particular del grupo o de los grupos* que construyen la representación, y, de modo especial, de las relaciones interétnicas y multiculturales en que se realizan. Incluyen determinados *balances de fuerzas*, e implican el desarrollo de un posicionamiento dado de los grupos en relación. Por lo tanto, las representaciones étnicas comprenden operaciones *estratégicas* (fuertemente instrumentales), con sus diversas variantes de autonomía, negociación o subordinación, según el caso.

Sin embargo, estas operaciones pertenecen siempre a (se realizan por medio de) *un sistema semántico culturalmente específico*, sea el del grupo que se autorepresenta o el del grupo (o los grupos) que lo representa. Esto es, se trata de operaciones culturalmente cargadas, por así decirlo, donde *se pone en acto la cultura*. Por lo tanto, no son actos meramente estratégicos ni obedientes de una supuesta razón universal, *sino profundamente inter e intrasubjetivos*, incluso con importantes componentes inconscientes²¹.

20 En otros casos, la conformación de los grupos étnicos implica solo que existan algunos rasgos culturales como criterios diferenciadores. Así, los límites étnicos no significan que exista un conflicto cultural significativo entre los grupos en relación. La hipertrofia de rasgos culturales subalternos entre grupos provenientes de la misma matriz cultural solo destaca el carácter construido o aun inventado de las diferencias étnicas. En la construcción de estas, se solapan entonces otros procesos, seguramente más decisivos (como conflictos entre clases sociales, regiones o nacionalidades).

21 Además de culturalmente determinadas, las decisiones estratégicas se producen sin que los actores comprendan el conjunto de variables de la situación, que muchas veces son parcialmente ocultadas por el mismo proceso histórico. La raigambre subjetiva de estas decisiones, implica asimismo que se toman a partir de la construcción de intereses y desde un esfuerzo social por posicionarse en condiciones comúnmente exigentes.

En todo caso, cualesquiera que sean las relaciones interétnicas y sus variaciones, ellas establecen a la vez determinadas relaciones multiculturales, pues, como hemos visto, *se refieren a la cultura* de cada grupo y expresan su posicionamiento en estas relaciones. En este sentido, aunque nos sean inmediatas, las relaciones entre etnicidad y cultura remiten siempre a *la cuestión crítica de la representación* de la última por la primera. Aquí el abanico de posibilidades se amplía y complejiza, puesto que las relaciones entre ambas pasan por las intermediaciones señaladas. En uno de los extremos *hipotéticos*, encontramos la representación *directa* de la cultura en la etnicidad, al haberse convertido esta en la agencia de la reproducción sociocultural. Aquí, la etnicidad se funde con la memoria colectiva del grupo, con su identidad cultural misma. En el otro extremo, encontramos una cultura sin una representación consistente en una agencia étnica propia, la cual, aunque debemos convenir que comúnmente existe, se encontraría colonizada por sujetos socioculturales distintos y los conflictos a ella inherentes. O, también, escapando a esquemas que podrían obedecer a un desarrollo unilineal de la etnicidad, podríamos encontrar la disolución relativa de esta, al reconocerse las diferencias culturales en el espacio político de formación de la ciudadanía²². Entre estas posibilidad teóricas, existe evidentemente muchas situaciones reales de transición, correspondientes a dinámicas históricas de sociedades particulares.

Aquí nos interesa analizar el papel de la violencia simbólica en la configuración de los límites étnicos. Como veíamos anteriormente, esta violencia construye *al otro* como *inferior*, descalificándolo como sujeto representable. Así, al ser incorporada en la definición de los límites étnicos, son los criterios que definen la pertenencia al grupo étnico discriminado los que construyen la supuesta condición inferior de este. Aquellos deben enunciar verbalmente y por medio de prácticas significantes esta condición inferior, (re)produciendo (instaurando), en cada *situación pragmática*, las relaciones multiétnicas y multiculturales definidas²³.

Estos enunciados y prácticas configuran *discursos* que son *socialmente pautados*, en tanto *los contextos de situación* en que se producen se configuran a partir de determinantes que son socialmente estructurales²⁴. A la vez, enunciados y prácticas confi-

22 Este caso hipotético se referiría a una construcción intercultural de la ciudadanía, donde las diferencias culturales hayan sido incorporadas en el sistema de derechos y en las políticas públicas, sin que ello implique la desaparición del conflicto cultural. Pero este es un tema que trataremos después.

23 La *situación pragmática* se refiere a las relaciones reales de la comunicación, donde el lenguaje es puesto en uso, en un contexto específico (véase Reyes 1990).

24 Según Halliday (1998), el concepto básico en el análisis del lenguaje en uso es el de “contexto de situación”, sugerido originalmente por Malinowski (en 1923). El lenguaje solo surge a la existencia

guran también estos contextos de situación, incidiendo en la reproducción y (eventual) transformación de los determinantes estructurales. En conjunto, se conforman entonces *estructuras de producción social del discurso* (los contextos de situación y las relaciones discursivas que originan, y sus determinantes estructurales).

Estas estructuras instauran la dominación o hegemonía cultural (según el caso) de determinados *sistemas semánticos*, que son *puestos en acto* por los enunciados y prácticas significantes de sus respectivos actores²⁵. Cuando estos sistemas contienen *jerarquías socioculturales y étnicas* en sus esquemas de interpretación y de acción, instauran *el lugar de enunciación* que es socialmente válido, y descalifican a los sistemas semánticos que son inferiorizados. Sin un lugar de enunciación, y sin poder ser materia de interpretación en los procesos de comunicación, estos últimos sistemas *no intervienen manifiestamente* en la estructura de producción social del discurso, careciendo, entonces, de *representación*. Así, los sujetos sociales que no pueden poner precisamente en acto *su subjetividad* son desprovistos de su calidad de *agentes socioculturales específicos*. Podrían eventualmente tener *voz* y, por lo tanto, *presencia* como interlocutores *formales*, pero solo asumiendo aquellos sistemas semánticos *ajenos*, que son socialmente dominantes²⁶.

Por lo tanto, la representación o no de los sujetos socioculturales (esto es, su calidad de *agentes*) se instaura en las estructuras de producción social del discurso. Cuando un sujeto sociocultural no es representado (o es un *no-representable*) si dice que es un *subalterno* (Silva Santisteban 2006).

Ahora bien, el supuesto de la descalificación de la subjetividad del otro en las estructuras de producción social del discurso es que las jerarquías socioculturales que

cuando funciona en algún medio (en realidad, una situación pragmática). Experimentamos el lenguaje siempre “[...] en relación con algún escenario, con algún antecedente de personas, actos y sucesos de los que derivan su significado las cosas que se dicen. Es lo que se denomina ‘situación’, por lo que decimos que el lenguaje funciona en ‘contextos de situación’ [...]” (1998: 42) El “contexto de situación” incluye las determinantes de la estructura social. Halliday insiste en que existen “tipos generales de situación” que desempeñan un papel decisivo en la socialización del niño (1998: 43); nosotros consideramos que estos *contextos tipo* definen o estructuran también a las relaciones interétnicas y multiculturales.

25 Una relación política de *hegemonía*, al contrario de la dominación, incluye los intereses y visiones de los sectores sociales subordinados en el sistema social (véase Gramsci 1970 y 2003).

26 De acuerdo con esto, la superación de la intermediación del *agente ventrílocuo* (el intermediario étnico no indígena que actúa como si por él hablasen los indígenas en las instituciones políticas), estudiada brillantemente por Guerrero (1994), no se realiza necesariamente solo por medio de la presencia *directa* de los subordinados *con su propia voz*, sino que exige asimismo *que los sistemas semánticos propios de su cultura estén efectivamente representados*. Esto es así porque *la polifonía* del discurso (Bajtin 1993) puede implicar también (en contextos multiculturales) la presencia de distintos sistemas semánticos en la enunciación discursiva de un solo actor y en un mismo acto de enunciación.

han incorporado a aquella descalificación *han significado de modo conflictivo a la diferencia cultural*. En otros términos, estas jerarquías son construcciones étnicas que representan a las culturas en relación no solo como distintas, sino en conflicto. Este puede efectivamente existir en la misma naturaleza de las cosas, implicando una oposición profunda entre los sistemas culturales, o ser simplemente hipertrofiado dentro de las dinámicas del poder social y político. Pero, en el primer caso, la discriminación étnica no solo involucra un conflicto cultural, sino que la da forma, *imbuéndolo de violencia simbólica*. Esta es un modo perverso de desarrollar el conflicto cultural, ahondándolo por medio de la discriminación²⁷. Por lo tanto, una vez más, no es suficiente reivindicar la etnicidad, sino que es imperativo analizar si la forma peculiar de esta implica una elaboración igualitaria o intercultural del conflicto (es decir, si logra superar la condición de subalternidad cultural de los sujetos sociales discriminados).

Un aspecto importante de esta construcción de la violencia simbólica como *discriminación étnica y cultural* es que la descalificación de la subjetividad del otro no solo se refiere a los sistemas semánticos sino a su mismo *cuerpo* (véase la nota 16). Un discurso no contiene solo textos verbales sino también prácticas *signícas* y prácticas que pueden ser interpretadas como signos (Ponzio 1998), lo cual significa que el cuerpo mismo del actor forma parte del *conjunto significante* (Fontanille 2001)²⁸. Además, dado que el discurso pone en acto sistemas semánticos, produce una *textualización de la memoria* (Salomon 1994) y, por ende, del conjunto de la corporeidad de la persona, pues memoria y cuerpo son inseparables (Theidon 2004)²⁹. Por eso es que la descalificación del otro *incluye la desvalorización del cuerpo de las personas discriminadas*. Esto no ocurre solo en la discriminación de género y en razón de la orientación sexual, casos donde la descalificación del cuerpo, de la sensibilidad y de los actos corporales es evidente, sino también en la discriminación étnica y cultural, pues el cuerpo forma parte del lugar de la producción de las relaciones

27 El *conflicto cultural* implica la contraposición entre sistemas semánticos y prácticas significantes en una misma totalidad de relaciones sociales. Esta contraposición no es por cierto absoluta, sino relativa a determinados aspectos críticos que son tales según el contexto social específico de relaciones multiculturales de las que se trata. De acuerdo con lo que hemos visto, el conflicto cultural es puesto en acto por determinados sujetos sociales y sus agencias étnicas correspondientes; esto es, se configura siempre como un conflicto interétnico.

28 El concepto de *conjunto signifiante* es análogo al de *situación pragmática* y de *contexto de situación*, antes citados. Sin embargo, el mismo término del primer concepto incorpora el sentido de inclusión de los actores y condiciones de las relaciones de comunicación.

29 Nos referimos a la *memoria*, en el sentido propuesto por el psicoanálisis, como *sistemas de significados* o *cadenas de significados*, susceptibles de actualizarse en contextos dados, con procesos poderosamente afectivos, y que es diferente al sentido empirista de memoria, comprendida como receptáculo de recuerdos y reflejos de objetos (véase Laplanche y Pontalis 1996).

intersubjetivas que forman la cultura. De ahí que esta discriminación y el *racismo*, en los contextos donde se *racializa la etnicidad y la cultura*, tiendan a construirse en una misma trama de significados y en una misma praxis.

El racismo en las sociedades post coloniales tiene generalmente un origen colonial. Al construirse la inferioridad social de un grupo social indígena (o de origen indígena) en razón de su cultura, se inferioriza a la vez la corporeidad de sus sujetos, representada *por medio de la esencialización de sus rasgos fenotípicos*. Por lo tanto, la definición de los límites étnicos une cultura y diferencia *racial* (siempre construida) en una misma cadena de significados. Se *racializa* la cultura y se culturiza la *raza* (De la Cadena 2004). Por lo demás, la esencialización de los rasgos fenotípicos (supuestamente relevantes) de un grupo social por medio del concepto de *raza* (concepto inventado, pues no existe la entidad biológica *raza*) es una conocida operación colonial, que fue revestida de cientismo en un determinado momento histórico (De la Cadena 2004).

En el contexto de las formaciones sociales *tradicionales*, esta unión entre *raza* (concepto colonial) y cultura podía establecer fronteras étnicas *muy definidas*, puesto que se articulaban *con la condición de clase dominada* de los subalternos, en sistemas sociales carentes prácticamente de movilidad social. Si la dominación de clase se basaba en la violencia *directa*, como ocurría en la servidumbre en las sociedades terratenientes andinas, la descalificación simbólica propia de la discriminación étnica y cultural adquiere una dimensión *extrema*. Pero esta forma de construcción de los límites étnicos (y de violencia simbólica incorporada a estos) no puede considerarse como la única en su género, pues ambos se pueden reelaborar aun en contextos históricos donde se haya disuelto aquella forma de dominación de clase (y la violencia directa). Pues la cuestión que define a la discriminación étnica y cultural se encuentra, según lo que sostenemos aquí, en la construcción de las jerarquías que descalifican la alteridad cultural y la agencia de los sujetos sociales subordinados.

En el proceso de formación del racismo, Wiewiorka (1992) distingue dos lógicas predominantes. Una, la del *racismo de desigualdad*, pertenece al ámbito de relaciones sociales donde el grupo discriminado forma parte de la reproducción de los grupos discriminadores, por lo que la inferiorización es un componente estratégico de un sistema concreto de dominación social. La otra, la del *racismo de diferencia* forma parte de una constelación ideológica y de dinámicas de acción que busca expulsar al grupo *racializado* y discriminado del ámbito societal, incluyendo, en el extremo, *su exterminio*. “Reconocer que existen dos lógicas del racismo significa,

consiguientemente, reconocer la existencia de dos lógicas de acción: una determinada sobre todo por el trabajo de la sociedad sobre sí misma, sus conflictos sociales, sus fenómenos de estratificación, de movilidad ascendente y descendente; y la otra, más cercana a los movimientos comunitarios, a las apelaciones a lo homogéneo, a la pureza, a la expulsión de lo heterogéneo y lo diferente [...]” (1992: 111). El mismo autor también señala que ambas lógicas se combinan en determinados procesos históricos o se suceden en otros casos: “[...] para ser eficaz, una lógica de inferiorización pura necesita apoyarse en una lógica de diferenciación; y una lógica de diferenciación pura, si no se salda con una cierta [lógica de] inferiorización de su víctima, desemboca, o bien en algo distinto al racismo –en la guerra, por ejemplo–, o bien en la destrucción física del grupo racializado –cosa más bien excepcional en la historia” (1992: 112)³⁰.

Discriminación étnica y ciudadanía

Un tema de la mayor importancia para nosotros es *la cuestión de las relaciones entre el régimen político democrático y las formaciones sociales tradicionales*, subsistentes de manera significativa en las sociedades post coloniales. En estas formaciones (al menos en el caso peruano), coexisten sociedades campesinas indígenas con los procesos de modernización, y con fragmentos de estructuras políticas e ideológicas del pasado régimen de gamonalismo³¹. Sobre este complejo cuadro de relaciones multiculturales con formas tradicionales de configuración de la etnicidad, se superponen las instituciones del régimen político democrático, y los servicios estatales y las políticas públicas democráticas del Estado moderno (moderno en el sentido propio de las sociedades postcoloniales, que están construidas a partir del dominio de la modernidad periférica)³². Se plantea entonces la pregunta de cómo interactúan las

30 Como veremos después, el racismo que es objeto de nuestro estudio tiene como eje fundamental la lógica de desigualdad o inferiorización. Por otra parte, los procesos históricos de diferenciación étnica que surgen en sociedades con límites étnicos fuertemente definidos por el racismo, *podrían* dar lugar también a racismos diferencialistas. Esta es una de las razones de la importancia contemporánea y democrática de la *interculturalidad*.

31 El *gamonalismo* no solo fue un sistema de propiedad terrateniente tradicional y de servidumbre, definido por la discriminación étnica y cultural, sino que constituyó en conjunto un régimen político local de privatización étnica del poder, articulado de diversas formas con el Estado oligárquico durante buena parte del siglo XX (véase De la Cadena 2004, Flores Galindo 1986, Gose 2004, Manrique 1988 y 1991, Poole 1988 y 1991, Yepes 1979, entre otros autores).

32 Por *modernidad periférica* comprendemos a la articulación relativamente sistémica de los procesos de modernización en los espacios sociales post coloniales, situados en la periferia de la modernidad. Esta articulación se organiza principalmente en el Estado, en el desarrollo del capitalismo y en una sociedad civil débilmente formada.

formas de representación democrática moderna y sus impulsos democratizadores con las estructuras de discriminación étnica y con los modos indígenas de producción social de los sujetos. Aquí consideraremos concisamente ambos aspectos, íntimamente relacionados: *el de la discriminación étnica y cultural*, en tanto esta afecta las mismas condiciones de producción social de los sujetos indígenas, y la formación de su *ciudadanía*, hasta el punto impedir su representación igualitaria en el espacio público, tendiendo así a convertir a la ciudadanía en un mero ejercicio formal o solo parcial de los derechos democráticos; y el de *las posibilidades de representación igualitaria de los sujetos sociales indígenas en el régimen político moderno*, toda vez que en esta actúe efectivamente la diferencia y el conflicto culturales.

En términos teóricos, si el régimen político democrático se asienta sobre una sociedad civil constituida (como corresponde a las sociedades propiamente modernas), la discriminación étnica tendría que considerarse transitoria (hablando en coordinadas históricas, no inmediatas), pues el reconocimiento pluralista de las diferencias es una cualidad de la sociedad civil en cuanto tal³³. En estas condiciones, el desarrollo jurídico-institucional del régimen democrático tendería a contribuir a su efectiva superación.

Este es el caso, por ejemplo, de las asimetrías y violencias producidas *en las relaciones de género o de orientación sexual*. Así, aunque los procesos de producción social de los sujetos sean afectadas por la discriminación, las lógicas de la sociedad civil y de la representación política democrática tienden a visualizarlas y a reconocerlas, y, aun a sancionar (castigar) la discriminación. En el régimen democrático, esta se convierte en la negación del acceso a los derechos de todos a un grupo particular, debido a la construcción de una inferiorización de la diferencia que es democráticamente *recusable*. Por lo tanto, a la vez que se sanciona la discriminación, se establecen asimismo, en muchos casos, formas de *acción afirmativa* que buscan suprimir o aminsonar seriamente las desventajas (que fueron anteriormente generadas) en el ejercicio de los derechos.

33 Nos referimos evidentemente a una situación hipotética no atravesada por fuertes conflictos étnicos, que neutralizan las tendencias teóricas producidas por el desarrollo también teórico de la sociedad civil (como no es precisamente el caso contemporáneo de las sociedades modernas occidentales). Por lo demás, ningún proceso histórico es lineal, como sabemos. Sobre los conflictos étnicos en aquellas sociedades, véase Hobsbawm 1998 y Wiewiorka 2003, que realizan sendos análisis basados en una metodología histórica.

Esta dinámica democrática se plantea también para el caso de aquellas diferencias *culturales* que *no* implican un tipo de producción social de la cultura que sea distinto a la producción social del sujeto moderno, ya sea porque se trata de variaciones culturales dentro de la modernidad o porque se trata de sujetos desarraigados de sus formaciones socioculturales originarias, y que se encuentran inmersos en un proceso de incorporación en la sociedad moderna³⁴. Pero se presenta una situación enteramente distinta si la producción social de la subjetividad sigue adscrita a la tierra (o, más ampliamente, a la naturaleza) y a la comunidad originaria, es decir, si tiene a la tradición como condición fundamental de su configuración societal. Sin en el *desanclaje* de la experiencia social inmediatamente local (Giddens 1999), y sin la *universalización abstracta* de las relaciones sociales en el conjunto de la experiencia social, y, en particular, en la producción de las instituciones y de los modos de representación, los sujetos se construyen por medio de sistemas semánticos y organizacionales que son radicalmente distintos a los propios de las formaciones sociales modernas³⁵.

En este caso, la instauración *incondicional* de las instituciones del régimen democrático (que es culturalmente moderno) se convierte en un acto discriminatorio *per se*, pues *el universalismo abstracto* de las mismas debe imponerse a sujetos sociales que son culturalmente distintos. En efecto, el desconocimiento de la alteridad cultural y de su modo de producción social pasa necesariamente por la inferiorización explícita o implícita (invisibilizada) de ambas. Esta inferiorización no tiene que construirse por medio de una representación abiertamente colonial de la alteridad (construida como *incivilizada*), sino que puede operarse también a través de su *trivialización* o de su percepción como *insignificante* para la construcción de los sujetos sociales y de las instituciones políticas. Por supuesto, como ocurre en las sociedades post coloniales, la inferiorización de la alteridad cultural podría no ser inocente, sino articulada a intereses sociales de actores y procesos particulares. En cualquier caso, una vez instaurada, tiende siempre a ser instrumentalizada (en procesos de dominación) por este tipo de intereses.

34 Como puede comprenderse por el desarrollo del presente artículo, por *modernidad* no entendemos nosotros al desarrollo reciente o más actual de una sociedad, sino al orden sociocultural específico producido históricamente en Europa occidental, y que se formó a partir de los siglos XV y XVI.

35 Las relaciones sociales y los sistemas institucionales de la modernidad se configuran a partir de la universalización del intercambio mercantil basado en el valor y, por lo tanto, en el trabajo abstracto (Marx 1976) y de *los sistemas expertos* (Giddens 1999), que se basan en la organización y transformación de la experiencia social por medio de la racionalización universal–abstracta de esta y de las formas institucionales correspondientes. Sobre el tema, y particularmente sobre los esquemas culturales de la ciencia moderna, véase también Zizek 1992.

Comprendemos aquí por *sociedades post coloniales* a aquellas donde no se ha construido propiamente una comunidad de ciudadanos, y donde, además, esta no constituye una condición para *su reproducción*. De modo correspondiente, este tipo de sociedades poseen solo una sociedad civil precaria, fragmentaria o débilmente constituida, y un régimen político democrático que es vulnerable al imperio de los poderes fácticos. Pues una condición indispensable para la reproducción de estas sociedades es su dependencia frente a los procesos de acumulación del capital transnacional y frente a las instituciones internacionales que aseguran la expansión del mercado global (Beck 2004, Zizek 1998). No obstante, algunos intentos contemporáneos de configurar proyectos de integración societal se esfuerzan también por construir una comunidad de ciudadanos (aunque con conceptos epidérmicos e instrumentales de ciudadanía, como los de las reformas de *segunda generación*), entrando en tensión con los procesos que al mismo tiempo la socavan.

Muchas de estas sociedades son precisamente multiculturales, presentando un conflicto entre *la modernización* y las formaciones socioculturales indígenas³⁶. Además, su herencia colonial incluye la vigencia de formas de discriminación arcaicas (como algunas configuraciones del gamonalismo), ahora reinventadas y apropiadas por actores sociales que otrora se articularon con ventaja en las formas de dominación precedentes. Por lo tanto, *la instauración de un régimen político democrático* en estas sociedades no puede realizarse sin ignorar la presencia de la alteridad cultural ni de la discriminación étnica, aunque comúnmente las oculte también (de manera ideológica) por medio de procesos de *normalización*, como el procedimiento de trivialización, que hemos señalado; sin embargo, ello no excluye que estos procesos convivan con formas abiertas de inferiorización, que recurren directamente siempre a representaciones de matriz colonial. Pero la instauración *incondicional* de este régimen parece ser la tendencia principal en las sociedades post coloniales.

Según la lógica señalada de la construcción de la democracia, las diferencias de los sujetos sociales se trascienden en el espacio público democrático, definido por la igualdad en el ejercicio de la ciudadanía, en una operación que se realiza sin que esta se tergiverse (Schnapper 2001). Sin embargo, en condiciones del igualitarismo universal–abstracto de las instituciones democráticas, esto es posible solo cuando se trata de

36 La modernización, particularmente bajo la forma de la expansión mercantil–capitalista y de los sistemas expertos, tiende a expandirse en los espacios socioculturales indígenas, y a disolverlos; o, en determinados contextos, a marginarlos, coexistiendo estructuralmente con ellos.

diferencias dadas al interior del orden sociocultural moderno. Pero la representación de los sujetos que se producen en formaciones socioculturales no modernas, e inscritas en las dinámicas de las sociedades post coloniales, no puede construirse sin un reconocimiento de su alteridad cultural y de su modo de producción societal; pues, en condiciones de inferiorización y sin poner en acto su propia subjetividad sociocultural, los sujetos no pueden representarse como ciudadanos, o lo pueden hacer solo fragmentaria, parcial o precariamente. Aquí radica entonces el desafío de la transformación intercultural de las instituciones de la democracia moderna, que consiste en la incorporación de la diferencia cultural en su diseño, superando su actual universalismo *abstracto*. ¿Cómo pueden reconocerse las diferencias culturales en el espacio público democrático, conservando a la vez el carácter universal de la ciudadanía?³⁷

Si volvemos a situarnos en los términos del análisis anterior sobre la discriminación étnica y cultural, tendríamos que preguntarnos por las relaciones entre los límites étnicos configurados por aquella y el régimen político democrático, instaurado ahora también en los espacios sociales tradicionales que subsisten en las sociedades post coloniales. Toda vez que este régimen invisibiliza el conflicto cultural y la discriminación étnica, estableciendo un sistema de representación política basado en una construcción universal–abstracta de la ciudadanía (esto es, suponiendo la homogeneidad cultural de la sociedad), *pasa a reproducir, en nuevas condiciones y con nuevas características, los límites étnicos propios de la discriminación*.

Sin duda, no se trata ya de la discriminación étnica y cultural *tradicional*, expresión política de una sociedad dividida por jerarquías socioculturales que niegan *per se* el acceso de los subalternos a cualquier representación política, sino de otra, etnocéntrica, que sí incorpora de alguna manera a los sujetos socioculturales diferentes en la institucionalidad política, reconociendo su propia voz y su derecho a participar en el sistema de derechos, pero que impone *un solo sistema semántico en esta institucionalidad*, volviendo *efectivamente* en *subalternos* a aquellos sujetos. Al recrearse la subalternidad en el mismo régimen político democrático, *que tiene una jerarquía sociocultural diferente y peculiar*, se vuelve prácticamente *formal* la incorporación de aquellos sujetos en los sistemas de derechos y en la experiencia de ciudadanía.

37 Sobre el tema, véase el artículo: “Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural: reflexiones a partir de la experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica en el sur andino peruano” de Fabrizio Arenas, en el presente volumen.

En otros términos, el formalismo del democratismo abstracto es apropiado y redefinido por la jerarquía sociocultural de la modernización periférica, que es también *colonial*. Supone que los formatos y sistemas culturales suyos son *superiores* a los sistemas culturales indígenas, que son considerados como *atrasados*, expresión de *ignorancia* y, ahora, productores de *pobreza*³⁸. Los sujetos socioculturales indígenas son así *esencializados* y representados solo como objetos de una transformación impuesta (que se significa usualmente como *desarrollo*). En este contexto, *su proceso de producción social no es visualizado como socialmente efectivo en crear una alteridad cultural, que deba ser reconocida como fundamento de cualquier formación de ciudadanía*. Reducida la cultura al folklore, los sujetos socioculturales indígenas y sus agencias aparecen como *lábiles, objetos solo de colonización cultural, dejando ser propiamente sujetos*.

Así, ahora los límites étnicos que predominan son los que se construyen *entre la modernización periférica y los sujetos sociales indígenas*. Como veremos a continuación, cuando la modernización consigue impulsar procesos de cierta movilidad social que incluyen de alguna manera a los indígenas, y cuando se expande la democratización en los espacios multiculturales tradicionales, estos límites se vuelven, en cierto modo, *ambiguos y permeables*, sin que, no obstante, dejen de producir su núcleo más duro de discriminación y marginación sociocultural. Además, se convierten en instrumentos de las viejas formas de discriminación y de sus agentes, que se esfuerzan por articularse con ellos, y redefinirlos en el viejo sentido.

Cultura indígena y etnicidad en los espacios sur andinos contemporáneos

En términos generales, y como venimos diciendo, en estos se espacios se articulan las viejas formas de discriminación étnica y cultural, que han sobrevivido al derrumbe del gamonalismo, con el universalismo–abstracto del actual régimen político democrático del país. Aquí, las comunidades campesinas siguen siendo *el locus* de la (re)producción de las formaciones socioculturales indígenas andinas, y las *agencias* de los sujetos sociales (así configurados) en las relaciones multiétnicas y multiculturales en las que actúan. Sin embargo, su representación se construye en el sistema semántico de la modernización, al que ellas mismas se adscriben. Por lo tanto, *es una representa-*

38 Sobre la significación de *la pobreza* como categoría de discriminación étnica y cultural contra el campesinado andino, en el contexto contemporáneo del neoliberalismo, véase el magnífico análisis de Mayer 2004.

ción que tiende a no poner en acto los sistemas semánticos indígenas, producidos tradicionalmente (y recreados) en las comunidades mismas. Las relaciones multiétnicas y multiculturales conforman estructuras de producción social del discurso que no reconocen *comúnmente* la alteridad cultural ni la discriminación, estructuras que se han institucionalizado también en el régimen político democrático. No obstante, el conflicto cultural permanece al igual que la discriminación, como realidades que son efectivas en la configuración del orden social.

Además, el secreto de la reproducción de uno y la otra es *la peculiar configuración contemporánea de los límites étnicos*. Mediante esta, se instauro un *estatus quo* que aparece como legítimo, *al invisibilizar las condiciones reales de no representación de los sujetos sociales indígenas*. Pero el análisis de determinados *contextos de situación* (Halliday 1982) revela esta estructura social de producción discursiva, poniendo en evidencia la naturaleza y el significado efectivo de los límites étnicos en la conformación del orden social que es realmente existente.

Entre los diversos contextos de situación que se articulan, entrelazan y superponen en los espacios sociales locales de los Andes del sur del Perú, las estructuras de representación y *participación ciudadana* del *régimen político municipal* o municipalidad se muestran como los más significativos para nuestro análisis. Aquí interactúan la democratización política y las comunidades campesinas indígenas; los antiguos *llaqtataytas*, los agentes de la modernización, los operadores del régimen político y los dirigentes comunales³⁹; los sistemas institucionales modernos, las redes de clientelas y las diversas formas de reciprocidad asimétrica.

En primera instancia, la democratización y descentralización política del país (impulsada por la transición democrática desde el 2001) han instaurado un régimen de gobierno local con autoridades municipales democráticamente elegidas (alcalde y regidores), con autonomía política y administrativa, y dotado de espacios consultivos de participación ciudadana (como los de planeamiento estratégico, presupuesto participativo y rendición de cuentas). A pesar del desarrollo de múltiples y, a veces, graves, *conflictos locales municipales*,⁴⁰ el régimen *no parece* tener problemas de fondo

39 Los *llaqtataytas* o, literalmente, padres del pueblo, son los poderosos locales de las sociedades andinas tradicionales. El nombre aparece comúnmente en los escenarios contemporáneos.

40 Entre los conflictos locales más graves se encuentran el de Ilave (Pajuelo 2005) y el de Ayaviri (Escalante 2005), departamento de Puno, sucedidos ambos en el 2004. La Defensoría del Pueblo realiza un seguimiento y un análisis periódico de estos conflictos (<http://www.ombudsman.gob.pe>).

desde el punto de vista de su diseño formal, reconociéndose (con razón) que es el esfuerzo más importante de democratización política de los espacios sociales rurales que ha realizado el Estado peruano en la historia republicana del país⁴¹.

Desde nuestro punto de vista, *el diseño* del régimen municipal presenta dos problemas centrales relativos a la formación de los límites étnicos (en los términos arriba señalados): lo que hemos llamado *el diseño simbiótico*⁴² y la imposición incondicional de los sistemas semánticos de la modernización en sus estructuras de representación política, de participación ciudadana y de gestión.

Por el *diseño simbiótico* entendemos la articulación sistémica de las políticas asistenciales de lucha contra la pobreza y los esquemas de participación ciudadana. En esta articulación, el campesinado indígena es representado como *pobre*, e incorporado bajo esta condición en los procedimientos redistributivos propios de las políticas neoliberales. La contradicción que resulta es notable: se pretende que los campesinos indígenas se formen como ciudadanos en diversas prácticas *formales* de ejercicio de la ciudadanía, a la vez que son reconocidos en el espacio público con una categoría que *los inferioriza*. Así, se reduce su ejercicio de la ciudadanía a su disputa y expectativas por los excedentes redistribuidos por las políticas de alivio a la pobreza, cuyo fin es precisamente realizar obras que aminoren a esta (no que la resuelvan), reduciéndose evidentemente el campo semántico de aquella. Al mismo tiempo, este procedimiento promueve la dispersión de las agencias comunales, que compiten entre sí por acceder a una cuota de los recursos redistribuibles, sin entrar a la disputa por la definición de las políticas públicas, territorializadas en sus espacios sociales; esto, a su vez, dificulta seriamente la construcción de programas y de formas de organización intercomunal de y desde las comunidades. Finalmente, subordina al campesinado indígena y a sus agencias (las comunidades) a los operadores municipales de estas políticas redistributivas,

41 Sin embargo, especialmente en razón del desarrollo de los conflictos señalados, se han planteado algunas críticas relevantes. Algunas de estas se centran en la excesiva atomización de los municipios y, por ende, en la viabilidad real de muchos gobiernos locales, particularmente, distritales. Otras se refieren a la capacidad de los órganos estatales de control para responder con oportunidad a las denuncias de corrupción y de abuso de autoridad. Alguna se refieren también a que el reconocimiento del derecho a la revocatoria de las autoridades por la ciudadanía crea expectativas ilegítimas en los candidatos perdedores, favoreciendo la aparición de los conflictos. Finalmente, otras señalan los defectos de los esquemas institucionales de participación ciudadana, sobre todo en relación a los procedimientos, considerados inoperantes y poco funcionales en conseguir sus fines de formación de ciudadanía. Incorporaremos algunas de estas críticas en nuestro análisis, orientado al fin concreto de reconocer la cuestión étnica y cultural.

42 En nuestro libro *Campesinado indígenas y modernidad política* (véase la nota 1).

que se sitúan no solo como controladores exclusivos de los procedimientos *técnicos* del caso, sino sobre todo como *los intermediarios de la asistencia* (esto es, como dadores de las pequeñas cuotas de la redistribución).

En conjunto, el *diseño simbiótico* convierte al espacio del poder político municipal, a su representación y gestión institucionales, en un promotor de la formación de *redes de clientelas*. En los espacios sociales tradicionales, definidos por relaciones interpersonales asimétricas, y basadas en el intercambio de favores, el acceso al poder y a sus prebendas, se realizaba por medio de las redes de clientelas, que encumbraban a los caciques locales⁴³. Según nuestras investigaciones, estas redes de clientelas siguen dominando los espacios locales de las regiones sur andinas del país, expresándose, en particular, en los procesos electorales, y activándose en los espacios participativos municipales de redistribución presupuestal. Las comunidades campesinas y sus dirigentes se esfuerzan por establecer compromisos con los candidatos electorales y las autoridades en ejercicio, con miras a conseguir las pequeñas obras que requieren⁴⁴. Esta estructura de relaciones locales y esta conducta política de los comuneros indígenas no puede explicarse solo por *el diseño simbiótico*, y por el lugar conferido al campesinado indígena en las estructuras socioeconómicas vigentes, y que ese diseño expresa y reproduce. Pero ellos condicionan fuertemente la reproducción de las relaciones sociopolíticas tradicionales y de las mismas redes.

Ahora bien, tanto la articulación sistémica entre las políticas neoliberales y los esquemas de participación ciudadana como el conjunto de las estructuras de representación y gestión institucionales de las municipalidades se caracterizan por instaurar los sistemas semánticos de la modernización en las instituciones políticas democráticas. Por una parte, este hecho es consustancial con el régimen democrático moderno, que se basa en el ejercicio político individual de la ciudadanía y en la articulación de intereses privados, formados en los sistemas expertos y en la experiencia de su gestión. Por el otro, este hecho se reinscribe también en la tradición latinoamericana de *la ciudad letrada* (Rama 2004), que construye el elitista ejercicio privativo del poder político por medio del monopolio de los recursos culturales utilizados para el mismo. En el caso de las municipalidades peruanas, esto se concreta además en la abrumadora producción de instrumentos de

43 Un análisis histórico de las relaciones sociales tradicionales puede verse en Demélas 2003.

44 Sobre las características de los procesos electorales en estos espacios, fuertemente definidos por estas relaciones, véase Torres Seoane 2000.

planeamiento y gestión que son exigidos por las normas jurídicas, y que toman la forma de múltiples documentos administrativos (generalmente planes de distinta índole, pero no solo estos).

Sin embargo, podría argumentarse que *el diseño simbiótico*, la instauración de los sistemas culturales de la modernización y las formas tradicionales asimétricas del poder local construyen jerarquías políticas que no solo excluyen a los sujetos sociales indígenas, sino *al conjunto de las capas populares*. Pero este argumento reconoce, primero, que el poder político democrático *se basa en la construcción de una jerarquía sociocultural*, donde los sectores sociales menos favorecidos por la educación formal (que es de modo significativo un sistema experto especializado en formar en el manejo de los sistemas expertos, incluyendo el sistema político) tienden a situarse en una situación subalterna; segundo, que este hecho *se intensifica* en las sociedades post coloniales, en las cuales, una mayoría significativa de los desarraigados de las sociedades tradicionales no son incorporados satisfactoriamente (o en ninguna forma) en las instituciones modernas, sobre todo porque no son formados en su gestión; y, tercero, que entre estos sectores postergados por la imposición institucionalizada de esta jerarquía se encuentran *los sujetos socioculturales diferentes, que no son solo distintos por el nivel de aprendizaje del sistema semántico dominante, sino porque se han formado en otro sistema, y porque tendrían que realizar su posicionamiento sociopolítico a partir de este y mediante este*.

Desde este punto de vista, en este último caso, el carácter de la imposición de la jerarquía sociocultural de la modernización *cambia sustantivamente*, pasando a configurarse como *un conflicto cultural*. Los sujetos sociales subalternos lo son entonces en razón de su diferencia, institucionalmente inferiorizada. Al mismo tiempo, y esto no es menos importante, la discriminación inherente a la jerarquía sociocultural de la modernización también asume otro carácter en los contextos sociales multiculturales donde predomina la discriminación étnica y el racismo. Aquí, la condición cultural subalterna se entrelaza o, mejor, se fusiona con las categorías étnicas que se adscriben a la condición cultural diferente. Por lo tanto, *si este fuera el caso de los espacios sociales rurales sur andinos*, entonces la condición cultural subalterna impuesta en los sistemas institucionales expertos del poder político asumiría necesariamente la forma de discriminación étnica, según las categorías étnicas racistas del orden tradicional. Veamos lo que nos dicen nuestras investigaciones.

En principio, en los espacios sociales rurales, el régimen político municipal se instaure sobre dos tipos de actores sociales fundamentales.

Primero, los conformados por los sectores sociales que impulsan los procesos de modernización y que forman parte del andamiaje de las instituciones públicas y privadas (sumamente precarios unos y otras), que son personas comúnmente escolarizadas o aun profesionales, hispanohablantes (o con un bilingüismo con predominancia del castellano, aunque no pocas insuficientemente aprendido) propietarios de pequeños negocios, intermediarios de redes comerciales, propietarios de pequeños o medianos *fincas*, funcionarios de agencias públicas locales, de iglesias o de ONG, y algunas veces provenientes de familias de *llaqtataytas* o antiguos *llaqtataytas* ellos mismos. Las capas más bajas de este sector social se encuentran más próximas al ámbito sociocultural campesino, originándose en parte en este, y manteniendo vínculos más estrechos (perteneciendo, por ejemplo, a la comunidad, a la vez que realizan lo principal de su experiencia social fuera de ella; o, también, más quechua hablantes que bilingües).

Segundo, *las comunidades campesinas*, instituciones en que se organizan generalmente las sociedades campesinas indígenas, con poblaciones prácticamente iletradas, quechua hablantes (o con un frágil bilingüismo, marcado por la diglosia) y recreadoras de una experiencia social adscrita fuertemente a su espacio inmediato. En efecto, los sistemas productivos, la organización social y las formas de representación simbólica se enraízan en la naturaleza (ecosistemas de alta montaña tropical), en las relaciones de parentesco y comunitarias, y en la tradición. Desde el punto de vista cultural, en muchos espacios, se trata de relaciones de reciprocidad (intercambio no mercantil) interfamiliares e intracomunales, con participación mítica de las deidades. Al mismo tiempo, las familias comuneras impulsan fuertemente la emigración de sus hijos a las ciudades, se encuentran inscritas en redes familiares supralocales (formadas a partir de la emigración) y toman parte de los mercados regionales y urbanos de fuerza de trabajo. Asimismo, estas familias establecen relaciones de reciprocidad asimétricas con personas del primer sector mencionado y aun con familias urbanas, con fines, entre otros, de favorecer la emigración de sus hijos, su empleo urbano y su educación formal en las ciudades. En conjunto, las comunidades campesinas siguen siendo *el locus* de la reproducción de las formaciones socioculturales indígenas, y actúan bajo una lógica de hegemonía comunal que las preserva (ejerciendo formas de derecho indígena en su ámbito), a la vez que promueven una precaria incorporación en los procesos de la modernización, y se adscriben compulsivamente a ellos, esforzándose por apropiarse de sus códigos culturales. Destaca mucho el interés de las comunidades en acceder a la escolarización y en los beneficios de otros servicios públicos (salud, saneamiento e infraestructura en general), desplegando una conti-

na tradición de trámites ante las instituciones del poder social local. La comunidad es pues *la agencia* de las sociedades campesinas indígenas.⁴⁵

Las relaciones entre ambos sectores están pues definidas por el predominio del primero, en razón de su relativa mejor condición socioeconómica, de su papel de intermediación con los ámbitos centrales de la modernización, y de su también relativo control de los códigos culturales de esta. En este contexto, este sector es el que provee a los candidatos electorales, a las autoridades y a los funcionarios de las instituciones públicas y privadas no campesinas. Al mismo tiempo, las relaciones que establecen con las comunidades se guían por sus intereses privados de posicionamiento social y político, formando las mencionadas redes de clientelas. Se trata por lo tanto de relaciones particulares con aquellas, definidas por formas de reciprocidad asimétrica, y con una evidente privatización étnica del poder. Por su parte, el mosaico de comunidades campesinas actúa comúnmente en dependencia de estas articulaciones, adscribiéndose a pautas compartidas de prestigio social; esto es, las comunidades y los comuneros *han asumido la jerarquía sociocultural de la modernización, y su lugar subordinado en ella*. Por lo tanto, cada vez que se relacionan con el ámbito del poder, *se escinden de su propio sistema sociocultural, y asumen precariamente los códigos dominantes*. Construyen entonces *otro lugar de enunciación*, internalizando las pautas de los sistemas semánticos del sistema institucional y societal dominante.

Esta operación se realiza y estructura debido en primer término *a la extrema marginación social del campesinado indígena y a la también extrema precariedad del ejercicio de sus derechos*. Esto es así no solo porque se encuentra subordinado en los procesos de modernización y no representado en los sistemas semánticos que definen las pautas del poder sociopolítico, institucionalizado o no, lo que en sí significa y actúa una profunda discriminación étnica y cultural, sino porque *la violencia simbólica se intensifica por el racismo*.

Según nuestra experiencia de investigación y pedagógica, esta determinación ejerce la discriminación más poderosa y la más activa en las representaciones y experiencias sociales de los campesinos indígenas (especialmente de las mujeres). El con-

45 *Agencia étnica*, por lo tanto, dado que *está enraizada en la experiencia sociocultural indígena*. Pero también porque las comunidades y sus dirigencias son representadas por los límites étnicos, y entran a su complejo entramado. En este, el racismo es sustantivo, para también la negociación desarrollada por aquellas (y otros actores) en el marco del discurso democrático formal, que es propio de las instituciones públicas contemporáneas.

junto del sistema de relaciones que hemos descrito y analizado se encuentra atravesado por el discurso (verbal y no verbal) de las jerarquías étnicas tradicionales. En estas, la sociedad local se divide por las fronteras étnicas que definen quién es indígena (o *indio*) y quien no lo es, estableciéndose un campo de negociación y disputa omnipresente por definir los marcadores étnicos raciales e identificar las pertenencias. El campo establece situaciones de mucha variabilidad en la adscripción del estigma, *pero está claro quién es finalmente el indígena*. Este es el comunero, culturalmente distinto, *ignorante, iletrado*, quechua hablante, *atrasado y pobre*, pudiéndose aun distinguirse jerarquías discriminatorias entre este sector marginado. En general, quienes reúnen más intensamente estas características son los campesinos de altura (cuanto más lejos de los valles y de las ciudades, más *indios* son) y las mujeres, sometidas a fuertes discriminaciones de género, que incluyen desgraciadamente también (no pocas veces) el abuso físico.

Es importante destacar que el impacto de los epítetos violentos con los que se instaure la discriminación en sus víctimas es la experiencia de *vergüenza y humillación*. Si aquellos tienen poderío es porque los campesinos indígenas, en un determinado balance de fuerzas, *han internalizado la supuesta condición inferior de su propia experiencia sociocultural*, y porque esta, al mismo, y así representada, *construye efectivamente su identidad (colectiva y personal)*. La *racialización* de la cultura se pone en acto cada vez que los campesinos indígenas experimentan, con desventaja asumida, *el conflicto cultural*. Y esto ocurre de modo manifiesto en los sistemas institucionales municipales, donde, como hemos visto, el predominio en ellos de los sistemas semánticos de la modernización origina que los comuneros indígenas sean subalternos (esto es, ajenos e *ignorantes*), y se desempeñen ahí con muchísima inseguridad. No es necesario entonces volver explícito *el discurso latente de la discriminación*; la constatación de la desventaja cultural activa por sí misma *la memoria* de las relaciones étnicas que están en juego⁴⁶. Sin embargo, en determinados contextos críticos, el discurso étnico se explicita, y el agravio directo tiene lugar.

Así, continúa el racismo aunque se haya disuelto la propiedad terrateniente y sus estructuras políticas no se sustenten en ella ni en su articulación con el Estado

46 Debe considerarse que las instituciones del poder local fueron parte del régimen del gamonalismo, y que las comunidades y sus dirigentes participaban en este y en su sistema semántico agresivamente racista. Esto es, aquellas y aquellos participaban como *indios*, y bajo formas abiertamente humillantes, como la de realizar el trabajo de limpieza pública y también, como siervos o *pongos*, en la misma casa de los poderosos. En nuestro trabajo de campo, hemos encontrado que algunos líderes campesinos indígenas han participado actualmente de las listas electorales o en las campañas políticas municipales con el fin de *aprender a hacer política*, aceptando incluso, en este contexto, la labor de limpiadores (puesto que supuestamente *no saben hacer otra cosa* o que están cognitivamente descalificados para otras labores). En estas condiciones, se exponen a insultos racistas, como también hemos registrado.

oligárquico, también superado. El discurso de la discriminación (lenguaje verbal y prácticas sígnicas) se sigue reproduciendo en razón de la continuación del conflicto cultural, exacerbado ahora por la extrema marginación socioeconómica del campesinado indígena en el nuevo orden neoliberal, y (a pesar de las mejores intenciones democratizadoras) por la discriminación etnocéntrica inherente al democratismo universal–abstracto del régimen político democrático (no solo en su concreción municipal). Sobre este soporte societal y político, el discurso del racismo se sigue reproduciendo, pero también reinventándose sobre estas bases, al cobrar predominio la jerarquía sociocultural de la modernización colonial; se tiñe de nuevos marcadores étnicos (como el intensificado papel de la educación formal y el castellano) y considera menos los rasgos fenotípicos, y se personifica asimismo en nuevos actores (como no pocos de los profesionales encumbrados por el liderazgo en los espacios locales).

El campesinado indígena mantiene su adscripción a la modernización porque encuentra también espacios para su incorporación en ella; esto es, para emprender una movilidad social en los términos impuestos por aquella. Los caminos de la emigración y de la educación formal son los modos más relevantes. Durante décadas ya, representándose en historias familiares y personales que narran a veces el éxito relativo o, por lo menos, la posibilidad latente de este, el campesinado indígena ha encontrado modos reales de traspasar y relativizar los límites étnicos. Estos se reproducen en los ámbitos locales, pero pueden burlarse relativamente con los procesos emprendidos de desarraigo e individuación; es decir, aprehendiendo los códigos culturales de la modernización. Al mismo tiempo, esto sustenta la expectativa de alcanzar a apropiarse de los derechos ciudadanos y del ejercicio del poder político (al menos, el municipal). La instauración formal de la ciudadanía es también una importante palanca para lograrlo. Al producir un discurso de demandas basado en la ciudadanía (discurso que es más bien *un patriotismo de Estado*, siguiendo el concepto sugerido por Hobsbawm 2000), se construye también otra ruta para traspasar los límites étnicos. La presencia de mayor número de autoridades ediles de origen comunero indígena (regidores, principalmente) y el desarrollo de estrategias para posicionar a las representaciones comunales en las municipalidades son evidentes síntomas de

47 Las autoridades ediles de procedencia comunera indígena y los delegados comuneros en los espacios participativos se encuentran siempre con el conflicto cultural y los límites étnicos, sobre todo cuando afrontan la exigencia del dominio de los códigos de la modernización y, en particular, de los sistemas expertos. A lo mucho, lo que hemos encontrado, es el esfuerzo por proyectar algunas formas comunales al ámbito municipal, como, por ejemplo, establecer turnos en la realización de obras municipales a favor de tal o cual comunidad. Sin embargo, esta proyección se produce siempre dentro del *diseño simbiótico* y desde la subalternidad.

ello⁴⁷. Finalmente, hay que tener en cuenta que el campesinado indígena derrotó al gamonalismo, en alianza con el nacionalismo de las capas medias y de la izquierda, y consiguió la reforma agraria (o, más ampliamente, la tierra)⁴⁸.

Pero la experiencia pasada de la violencia política, la urgencia de superar la actual condición de marginación social y política, así como la recusación ética de un orden injusto, exigen a las comunidades indígenas y al Estado democrático encontrar otro programa de transformaciones políticas y sociales. En nuestro concepto, *un programa intercultural* sería una propuesta democrática que tendrá que desarrollar de otro modo el conflicto cultural.

Algunas conclusiones para el debate

Un programa intercultural de transformaciones históricas y la definición de las estrategias actuales que lo inicien afronta el doble desafío de suprimir la discriminación étnica y cultural, y de superar la marginación socioeconómica del campesinado indígena (finalmente expresión de esta discriminación). La transformación intercultural de las instituciones democráticas se plantea como la exigencia actual e histórica para lanzar este programa. Esta transformación tomaría la forma de reformas institucionales que instauren el diálogo intercultural en los sistemas semánticos de estas, creando el espacio político para los acuerdos de más largo alcance (como el hecho de que el dominio irrestricto del mercado no puede ser el medio de construcción de una sociedad cohesionada y democrática). La instauración política democrática de este diálogo implica evidentemente la construcción y el reconocimiento de una representación política que sea culturalmente indígena, pudiendo tener variadas formas de etnicidad, según sea el contexto de formación de ciudadanía y de democratización de la sociedad.

Nos preguntamos si la conformación de nacionalismos étnicos es una condición para ello. En otros términos, nos preguntamos si estos nacionalismos afrontan efectivamente la cuestión del conflicto cultural, y del posicionamiento indígena en la

48 Esta alianza forma parte de *la historia de la construcción de los límites étnicos* en el Perú, donde el Estado no se alineó finalmente junto a las capas terratenientes e impulsando directamente el racismo, al revés de lo que aconteció en Ecuador y Bolivia. Este hecho, junto con el modo del desarrollo del capitalismo y la modernización en el Perú, que subordinaron a las capas terratenientes y al gamonalismo, desplazándolos de la centralidad del poder social y político, explica el por qué el campesinado indígena andino privilegió la *desindianización* étnica en la lucha por la ciudadanía. Véase nuestro libro *Campesinado indígena y modernidad política*, ya citado (nota 1).

elaboración democrática de este conflicto. Al reconocer la diferencia entre adscripción étnica y posicionamiento cultural, y las tensiones entre ambos, estas preguntas encuentran un claro asidero sociológico.

Toda vez que las representaciones políticas indígenas actúan en la esfera pública y, en particular, en el sistema político, los sistemas semánticos (culturales) que ponen en juego no pueden ser solo indígenas (suponiendo que estos son efectivamente asumidos y representados, lo que no es una condición dada de antemano), sino que tienen que ser necesariamente apropiaciones y recreaciones *culturalmente indígenas* de códigos y sistemas institucionales modernos. Se trata propiamente de agencias *interculturales indígenas*.

En este sentido, *el multiculturalismo* (una cultura junto a la otra, respetándose y tolerándose en el marco del sistema jurídico-político moderno), no es suficiente. Así, las identidades políticas indígenas deben tener un programa de disputa por la hegemonía (en el sentido de Gramsci) o de participación reconocida en esta. Esto es, actuar con propuestas de reforma intercultural del Estado, y no solo para la defensa de derechos, que es una política estratégicamente defensiva. Y con propuestas de redefinición del *desarrollo* (modernidad sin colonialismo), que implica la transformación autónoma de las formaciones socioculturales indígenas, desde su vitalización, y apropiándose también, como parece necesario, de códigos y sistemas culturales modernos. El concepto intercultural de esta transformación supone el reconocimiento de que la base de ella es la necesaria coexistencia estructural igualitaria entre la modernidad y las formaciones socioculturales indígenas. Hasta qué punto deben llegar estas transformaciones depende del ejercicio de esa autonomía.

El reconocimiento multicultural de las identidades basadas en el nacionalismo étnico puede a lo sumo expresar un momento histórico en el desarrollo del conflicto cultural, tal y como lo enunciamos en el párrafo anterior. Pero no puede remplazar al desarrollo intercultural de la relación entre la modernidad y las culturas indígenas. Por eso, con todo su valor actual, el concepto multicultural de *pueblos indígenas* sirve solo para afrontar la discriminación étnica en el proceso histórico de desarrollo de este conflicto cultural. Y no asegura *per se* el posicionamiento cultural indígena en las agencias étnicas constituidas sobre su base. En cambio, la interculturalidad busca afrontar sustantivamente aquel conflicto, más allá de cuál sea *la forma étnica* del mismo.

Javier Monroe
Colegio Andino, CBC

Bibliografía

Alberti, Giorgio; Mayer, Enrique

1974 (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP, Lima.

Albó, Xavier

1995 “El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos” en Klor de Alva, Jorge; Gossen, Gary H., León Portilla, Miguel y Gutiérrez Estévez, Manuel (ed.) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* vol. 4 Siglo XXI, Madrid.

Andolina, Robert; Radcliffe, Sarah; y Laurie, Nina

2005 “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia” en Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires.

Andrade de Azevedo, Ana María; y Mattos Porto Pato, Lucila

1989 “La historia como mito: la articulación del pasado con el presente” en Lemlij, Moisés (comp.) *Mitos: universales, americanos y contemporáneos*. Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.

Ansión, Juan

1992 “Acercas de un irritante debate entre antropólogos del norte. Comentarios al artículo de O. Starn” en *Allpanchis*, Año XXIII, N° 39, 1992.

Arguedas, José María

1987 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI Editores, México.

Arroyo, Juan; e Irigoyen, Marina

2005 *Desafíos de la democracia participativa local en la descentralización. Una lectura a partir de doce experiencias*. CARE Perú; DFID. Lima.

Bajtín, Mijail

1993 (1979) *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica, México; Bogotá.

Ballón Aguirre, Francisco

2003 “Los derechos de los pueblos indígenas en la reforma constitucional peruana” en Karp, Eliane y Lema, Linda (ed.) *El tema indígena en debate. Aportes para la reforma constitucional*. Despacho de la Primera Dama de la Nación, Lima.

Barth, Fredrik

1976 “Introducción” en Barth, Frederik (com.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México.

Basadre, Jorge

1984 (1931) *Perú: Problema y posibilidad*. COTECSA, Lima.

Beck, Ulrich

2004 (2002) *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*. Paidós, Barcelona.

Blanco, Oscar

1993 “Variabilidad genética y producción de semilla” en *Hoja Informativa de la CCTA* (Lima), N° 80.

Cabedo Mallol, Vicente

2002 “Análisis de las constituciones latinoamericanas. Regulación constitucional del derecho indígena en Iberoamérica”. En: Peña Jumpa, Antonio (coord.) *Constituciones, derecho y justicia en los pueblos*

indígenas de América Latina. Análisis constitucional. Justicia y Derecho oaxaqueño (México). Justicia y Derecho aymara (Perú). PUCP, Lima.

Castillo Fernández, Marlene

- 2004 “Comunidades campesinas del Perú: más cantidad, menos comunidad y más diversidad, en el último medio siglo” en Laos, Alejandro (ed.) *Las comunidades campesinas en el siglo XXI. Situación actual y cambios normativos.* Grupo ALLPA–Comunidades y Desarrollo, Lima.

Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR

- 2003 *Informe Final* (Lima). <http://www.cverdad.org.pe/final> (26 de marzo 2007)

Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación

- 2004 *Hatun Willakuy. Versión Abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Perú Lima.

Coordinadora de Ciencia y Tecnología en los Andes

- (1999) *La gestión de microcuencas. Una estrategia para el desarrollo sostenible en las montañas en el Perú. Propuesta.* CCTA; CCAIJO; Centro Ideas, Lima.

Cornejo Polar, Antonio

- 1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú.* CEP, Lima.
- 1996 “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno” en *Revista Iberoamericana* Vol. LXII, N° 176–177.
- 1997 (1994) “Condición migrante e intertextualidad multicultural: El caso de Arguedas”, conferencia pronunciada en el “III Encuentro Latinoamericano de Berkeley”, 22 de abril 1994, en *Los universos narrativos de José María Arguedas.* Editorial Horizonte, Lima.

Chirinos, Andrés

- 2001 *Atlas lingüístico del Perú.* Ministerio de Educación; CBC, Cusco.

Degregori, Carlos Iván

- 1995 “El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú” en Cotler, Julio (ed.) *Perú, 1964–1994. Economía, sociedad y política.* IEP, Lima.

- 2004 “Heridas abiertas, derechos esquivos: reflexiones sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación” en Belay, Raynald; Bracamonte, Jorge; Degregori, Carlos Iván; Vacher, Jean Joinville (ed.) *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea* Embajada de Francia en el Perú; IEP; IFEA; Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.
- Degregori, Carlos Iván; Coronel, José; y del Pino, Ponciano
1999 “Gobierno, ciudadanía y democracia: una perspectiva regional” en Crabtree, John y Thomas, Jim (ed.) *El Perú de Fujimori: 1990 – 1998*. IEP; Universidad del Pacífico. Lima.
- De la Cadena, Marisol
2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. IEP, Lima.
- Demélas, Marie-Danielle
2003 (1992) *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. IFEA; IEP. Lima.
- Del Pozo-Vergnes, Ethel
2004 *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. IEP; IFEA. Lima.
- Earls, John
1989 *Planificación agrícola andina*. COFIDE; Universidad del Pacífico. Lima
1992 “Viabilidad productiva de la comunidad andina” en *Futuro de la comunidad campesina*. HISBOL, La Paz.
- Elias, Norbert
1989 (1939) *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Escalante, Miriham
2005 “Factores que Limitan la Participación Ciudadana en las Municipalidades de Ayaviri y Macusani: Voluntad Política y Crisis de Representación de las Organizaciones Sociales”. Diploma de

Formación Continua en Estudios del Desarrollo – DFD. Manuscrito.
Instituto Universitario de Estudios del Desarrollo –IEUD. Ginebra.

Flores Galindo, Alberto

1986 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Ediciones Casa de las Américas, La Habana.

Flores Ochoa, Jorge

1977 “Pastores de alpacas en los Andes” en Flores Ochoa, Jorge (comp.) *Pastores de puma. Uywamichiq punarunakuma*. IEP, Lima.

Fonseca, César

1973 *Sistemas económicos andinos*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Fonseca, César; y Mayer, Enrique

1988 *Comunidad y producción en la agricultura andina*. FOMCIENCIAS, Lima.

Fontanille, Jacques

2001 (1998) *Semiótica del discurso*. Universidad de Lima; Fondo de Cultura Económica. Lima.

Geertz, Clifford

1990 [1973] *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Giddens, Anthony

1999 (1990) *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial, Madrid.

Golte, Jürgen

2000 “Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos” en Degregori, Carlos Iván (ed.) *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.

2001 *Cultura, racionalidad y migración andina*. IEP, Lima.

Golte, Jürgen y Marisol de la Cadena

1983 “La codeterminación de la organización andina” en *Allpanchis* 22. Cusco.

Gonzales de Olarte, Efraín

1994 *En las fronteras del mercado: economía política del campesinado en el Perú*. IEP, Lima.

2000 *Neocentralismo y neoliberalismo en el Perú*. IEP; Consorcio de Investigación Económica, Lima.

Gose, Peter

2004 *Agua mortífera y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Abya Yala, Quito.

Gramsci, Antonio

1970 *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. Siglo XXI Editores. México.

2003 [1984] *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Guerrero, Andrés

1994 “Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX” en Muratorio, Blanca (ed.) *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. FLACSO, Quito.

Halliday, M. A. K.

1982 (1978) *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Fondo de Cultura Económica, México.

Hegel, G. W. Friedrich

1999 (1821) *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa, Barcelona.

Herrera, Javier

2002 *La pobreza en el Perú en 2001. Una visión departamental*. INEI; IRD. Lima.

Hobsbawm, Eric

1998 *Historia del siglo XX*. Crítica, Buenos Aires.

2000 (1990) *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica, Buenos Aires.

Isbell, Billie Jean

2005 *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. CBC, Cusco.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand

1996 [1976] *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, Barcelona.

Malengreau, Jacques

1992 *Espacios institucionales en los Andes*. IEP, Lima.

Manrique, Nelson

1988 *Yawar mayu. Sociedades terratenientes serranas 1879 – 1910*. IFEA; DESCO. Lima.

1991 “Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes” en Enrique Urbano (comp.) y Mirko Lauer (ed.) *Poder y violencia en los Andes*. CBC, Cusco.

Marx, Karl

1975 [1843] “Tesis sobre Feuerbach” en Engels, Friedrich y Plejanov, Georgui, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Notas al Ludwig Feuerbach*. Cuadernos de Pasado y Presente. Córdoba, Argentina

1976 (1953) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857 – 1858*. Siglo XXI Editores, Madrid.

Mayer, Enrique

1994 (1993) “Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo” en Dancourt, Oscar; Mayer, Enrique; Monge, Carlos (ed.) *Perú el problema agrario en debate*. SEPIA V (SEPIA; Universidad Nacional San Agustín; CAPRODA) Lima; Arequipa.

2004 (2002) *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. IEP, Lima.

Monroe, Javier

2005 “Ciudadanía e identidad cultural en los Andes: una exploración desde los contextos del desarrollo” en Ricard, Xavier (ed.) *Vigencia de lo*

andino en los albores del siglo XXI: una mirada desde el Perú y Bolivia.
CBC, Cusco.

Murra, John V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* IEP, Lima.

Pajuelo, Ramón

2000 “Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú” en Degregori, Carlos Iván (ed.) *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana.* Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

2005 *Municipalidades de centros poblados y conflicto local: las lecciones del caso de Ilave.* Asociación Servicios Educativos Rurales – SER, Lima.

Ponzio, Augusto

1998 *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea.* Cátedra, Madrid.

Poole, Deborah

1988 “Korilazos, abigeos y comunidades campesinas en la Provincia de Chumbivilcas (Cusco)” en Flores Galindo, Alberto (ed.) *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias.* Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD, Chiclayo.

1991 “El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco” en Henrique Urbano (comp.) y Mirko Lauer (ed.) *Poder y violencia en los Andes.* CBC, Cusco.

Quijano, Aníbal

1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú.* Mosca Azul Editores, Lima.

Rama, Ángel

2004 (1984) *La ciudad letrada.* Tamar Editores, Santiago de Chile.

Remy, María Isabel

2005 *Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú. Un reconocimiento del terreno y algunas reflexiones. Versión preliminar.* Manuscrito IEP, Lima.

Reyes, Graciela

1990 *La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje.* Montesinos, Barcelona.

Ricard, Xavier

2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate.* Lima: IFEA; Cusco: CBC.

Rösing, Ina

1994 “La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina” en *Revista Andina* (Cusco), Año 12, N° 1.

Salomon, Frank

(1994) “La textualización de la memoria en América andina: una perspectiva etnográfica comparada”. *América Indígena*, Vol LIV, N° 4: 229–261.

Schnapper, Dominique

2001 (1994) *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación.* Alianza Editorial, Madrid.

Silva Santisteban, Rocío

2006 “Spivak, los subalternos y el Perú” en *Hueso Húmero* N° 49.

Tanaka, Martín

2003 *La situación de la democracia en Bolivia, Chile y Ecuador a inicios de siglo.* Comisión Andina de Juristas, Lima.

Theidon, Kimberly

2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú.* IEP, Lima.

Torres Seoane, Javier

2000 “Ciudadanía y Elecciones en el Perú” en *La Pirámide Invertida: Proyecto Educación Electoral y Ciudadana 1998 – 1999. Memoria.* Asociación SER, Lima.

Torres Vitolas, Carlos

- 2002 *Comportamiento electoral peruano en las elecciones presidenciales del 2001. Una aproximación cuantitativa*. Asociación SER, Lima.

Troll, Carl

- 1987 “Las culturas superiores andinas y el medio geográfico” en *El ecosistema andino*. HISBOL, La Paz.

Wieviorka, Michel

- 1992 *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona.
2003 “Diferencias culturales, racismo y democracia” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. FACES – UCV; Caracas.

Yepes, Ernesto

- 1979 “Burguesía y gamonalismo en Perú” en *Análisis. Cuadernos de Investigación* (Lima) N° 7.
1992 *Economía y política. La modernización en el Perú del siglo XX. Ilusión y realidad*. Mosca Azul Editores, Lima.

Zanabria, Luz

- 2005 “Multas por nacer en casa y absurdos para demostrar la identidad. Los peruanos y peruanas que no existen para el Estado” en *Cuestión de Estado* N° 36.

Zizek, Slavoj

- 1992 (1989) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México.
1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires.

Pueblos indígenas:
Referencias andinas para el debate,
se terminó de imprimir en el mes de octubre del 2007
en la Imprenta del Centro Bartolomé de Las Casas
Pasaje Pampa de La Alianza 164 - Apartado 477
Telefax: 084-245415/245656
e-mail: cbcimprensa@apu.cbc.org.pe
Cuzco, Perú