

# REFLEXIONES SOBRE LA INTERCULTURALIDAD Y EL CONFLICTO

**Sarela Paz Patiño\***

El propósito de esta ponencia es debatir el término de interculturalidad en relación al conflicto social, para ello no buscaré la génesis de la categoría sino más bien reflexionaré sobre los usos y conceptos que se le ha dado en el marco de las últimas transformaciones constitucionales, incorporando la reflexión de intelectuales o dirigentes del movimiento indígena. A partir de ello identificaré los aspectos que, según considero, deben ser tomados en cuenta para una reflexión más compleja de la interculturalidad. Retificar

¿A qué le estamos llamando interculturalidad? ¿A una situación dada, una situación deseada o a una propuesta de cómo debemos relacionarnos entre diferentes? Muchos consideran que el término de interculturalidad corresponde a una realidad plural antigua en países como Bolivia, Guatemala, Ecuador o México (Albó 2001, Alvarado 2002) y que a raíz de las movilizaciones y reivindicación de organizaciones indígenas de Ecuador y Bolivia en la década del 70 y 80, la connotación del término toma un carácter político que va tiñendo las transformaciones constitucionales llevadas a cabo por ambos países durante la década del 90, en lo que se refiere al tema de derechos indígenas.

Autores como Xavier Albó consideran que el debate y reflexión sobre interculturalidad contribuye a cambiar una situación traumática de la condición multiétnica y plural de Bolivia, condición que se vive debido al establecimiento de una hegemonía criollo dominante que no reconoce este hecho empírico (2001:3). Cambiar las condiciones peyorativas de la situación multiétnica en nuestro país tiene una relación con la movilización desatada por los sectores que son objeto de discriminación cultural; así por ejemplo, a fines del 60 y sobre todo en la década del 70 nos encontramos con el surgimiento de un katarismo vigoroso que hace contribuciones sustanciales al debate intercultural como un dilema no sólo cultural sino de orden político. Por otro lado, Bolivia es también testigo de la emergencia indígena en tierras bajas quienes desatan transformaciones importantes en la sociedad boliviana y en la comprensión de lo intercultural.

Xavier Albó evidencia algunos indicadores de cambio y transformación una vez que estas movilizaciones articulan objetivos políticos y se materializan en las esferas institucionales de la sociedad boliviana. En 1989 tenemos en el parlamento la primera diputada de pollera Remedios Loza, en 1991 el gobierno de Paz Zamora ratifica el convenio 169 de la OIT y a raíz de ello se abren las posibilidades de avanzar en el tema de derechos indígenas,

---

\* Sarela Paz candidata a doctor en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México D.F. 2002-2005. Al presente apoya y asesora el programa de maestría en Territorio e Interculturalidad en el Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU) de la Universidad Mayor de San Simón. Su investigación doctoral está referida a la temática de educación, intercultural bilingüe como expresión de una política pública de la diferencia, intitulada *La política de la diferencia y las visiones de multiculturalismo en Bolivia: el caso de la educación intercultural bilingüe*.

reconociéndose los territorios indígenas en algunas regiones del oriente a través de la figura de decreto supremo, en 1993 tenemos un vicepresidente indígena, en 1994 se aprueba una ley de reforma educativa con enfoque intercultural bilingüe, considerada como una de las más avanzadas en lo que se refiere a sus principios interculturales (Walsh 2001). Nuestro autor destaca además las elecciones municipales de 1995 bajo el amparo de la LPP, evento que arroja resultados donde un contingente importante de concejales y alcaldes son originarios (2001:3); a su vez, en 2002 se desatan las elecciones nacionales donde la presencia indígena es vigorosa y por los resultados de dicha contienda se transforma cualitativamente el parlamento. Indicadores de la transformación institucional en las esferas estatales son también el proceso a través del cual la atención pública sobre temas indígenas y étnicos se ha ido desplazando y creciendo desde el Instituto Indigenista, pasando por la secretaria de asuntos étnicos, hasta cuajar en la figura de viceministerio y ministerio.

A este escenario local/nacional debemos sumar un contexto por lo menos regional de la década del 90 que se caracteriza por un conjunto de conflictos y transformaciones sociales que nos están evidenciando condiciones políticas específicas y una situación de relaciones de fuerza en las que se realiza el debate y la comprensión de lo intercultural. Por ejemplo, el surgimiento del zapatismo como parte de un reclamo de los derechos políticos de los indígenas pero a su vez como respuesta al advenimiento del TLC firmado por Salinas de Gortari, o los vitales levantamientos indígenas en el Ecuador que vienen muy relacionados a cambiar las formas de gobierno en dicho país; a su vez, la notable presencia de parlamentarios indígenas en Colombia y el reconocimiento amplio de derechos que se hacen a los resguardos. Incluso llama la atención que en un país como Chile se hayan desarrollado movimientos indígenas de Mapuches y aymarás que han articulado un conjunto de demandas sobre su diferencia cultural.

Las transformaciones arriba mencionadas se desarrollan dentro de una agenda política del reconocimiento a la diversidad cultural donde gobiernos y organismos internacionales han confluído para diseñar los marcos en los cuales puede ser estructurada la diferencia y, a su vez, cómo esta diferencia puede convivir con un achicamiento de las funciones del Estado en las esferas productivas y también de servicios. Por otro lado, ha habido un claro desplazamiento en los análisis de la condición de clase social como categoría casi exclusiva de conocimiento de las colectividades hacia categorías de orden más culturalista, indagándose con más fuerza elementos de identidad y capitales simbólicos en juego en la constitución de los actores sociales, en la formación de las alteridades, en las formas de invención que se hace del "otro". Es decir, nos hemos detenido a dilucidar con más cuidado las bases constitutivas de la identidad y la diferencia no sólo con fines académicos sino también políticos; hemos politizado la diferencia porque su conocimiento no se desprende de las acciones reivindicativas de quienes luchan por su reconocimiento, herencias en la política del movimiento indigenista, feminista y negro.

¿Cuál el concepto de interculturalidad que está en juego cuando destacamos indicadores de reconocimiento que aparentemente han transformado la sociedad Boliviana? Xavier Albó nos dice que "existe ya una forma de interculturalidad siempre que se desarrolle alguna relación entre personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otros grupos culturales [...] Esta relación es negativa cuando conduce a anular o reducir al grupo distinto, sea por eliminación física (como en conflictos recientes del Viejo Mundo), o por una asimilación forzosa a la cultura dominante [...] la interculturalidad que aquí propugnamos es otra, la positiva. Empieza con la aceptación y respeto de lo y los culturalmente distinto (s), percibidos ya como iguales en validez y derechos" (Albó 2001: 4). Sin embargo, para hablar de interculturalidad no basta una aceptación de lo diferente, una situación de tolerancia mutua, sino que es necesario intercambiar el potencial que hay entre los diferentes, requerimos avanzar hacia un segundo paso que esta referido a tomar en serio los aportes y valores de los distintos, para con ello

construir un tejido común de reconocimiento y enriquecimiento (Albó 2001, Alvarado 2002, Walsh 1999/a).

¿De qué depende que la relación entre diferentes sea positiva o negativa? Siguiendo a Albó encontramos que una visión favorable o desfavorable sobre el "otro" el "diferente" depende en gran medida de las construcciones de alteridad que se han arraigado en nuestras sociedades y que se viven como trauma cuando estas visiones son de negación de la diversidad, pero el desarrollo y promoción de actitudes positivas puede acabar modificando lecturas negadoras de la alteridad. "Este proceso puede empezar siendo sólo una actitud de apertura al y lo distinto, pero a la larga, si se toma en serio, acabará modificando también las concepciones, acciones y estructuras en cualquiera de los ámbitos culturales [...] la interculturalidad positiva debe llegar a penetrar todas las estructuras de nuestra sociedad" (2001: 4).

Otros autores como Xavier Medina consideran que la interculturalidad tiene que ver con los principios de comprensión cultural que están en juego en la sociedad boliviana. Ejerciendo una visión de dualidad, nuestro autor identifica un esquema explicativo donde se dan relaciones entre la civilización occidental y la civilización amerindia. Si la civilización está marcada por la exclusión, en los principios de identidad, no contradicción y, por consiguiente del tercero excluido, el eje de la interacción esta dado por la civilización occidental; en cambio si la dualidad es pensada en términos incluyentes, donde la relación de opuestos es de complementariedad antes que de contradicción y de un tercero incluido, la base de la interacción esta dada por la civilización amerindia (2001: 5).

El paradigma dual de la civilización occidental, según nuestro autor, es el que hegemoniza las relaciones, por ello para pensar en términos de interculturalidad necesitamos disolver dicha dualidad, "aplicar un modelo no dualista de tipo cuántico a las relaciones entre la civilización occidental y la civilización amerindia" (Medina, 2001:5) y lograr un complejo de interacción entre civilizaciones que se articulan en tiempo y espacio con distintos principios, y a su vez, ampliando principios. Así la veta occidental caracterizada por ser patriarcal, logocéntrica, newtoniana y cartesiana, deberá ser alimentada por la savia amerindia de carácter matrístico, semiocéntrico, animista y holista. Ampliar los principios supone que en los espacios convivenciales y municipales prime lo comunitario, lo amerindio, y a la vez se cultive el derecho a la disidencia como factor subordinado, como polaridad opuesta. Lo propio, en los espacios nacionales e internacionales donde prima el principio individualista deberá cultivarse el derecho a la solidaridad como elemento subordinado (ídem: 17).

Desde mi perspectiva, en estas lecturas la comprensión de la interculturalidad queda atrapada en un problema actitudinal que deberá diseminarse en las instituciones del Estado, en un caso, o en la aplicación de una visión social dualista pero incluyente, en otro, reduciendo los términos de relacionamiento entre diferentes a construcciones de alteridad positivas o negativas, siendo las últimas susceptibles de transformación a través de la promoción de visiones positivas que cambiaran actitudes. Pero ¿qué factores son los que determinan visiones de aceptación o de negación del "otro"? ¿De qué depende que un modelo no dualista o dualista inclusivo, oriente las relaciones culturales en Bolivia? Cuánto nos ayuda a entender las relaciones entre diferentes un modelo cuántico que concibe a la civilización occidental y amerindia como estructuras culturales separadas en sus principios?

Considero que en buena medida la explicación de las diferencias tiene una profunda raíz colonial que se relaciona con una hegemonía criollo dominante, como menciona Albó, pero ello no es un problema de actitud hacia el "otro", de la forma negativa en que se comprenden las alteridades o los principios de diferencia de las civilizaciones occidental/amerindia, sino *mas bien son factores seculares que han estructurado la relación entre diferentes en términos de un sistema de dominación*; por tanto, una lectura de interculturalidad que pone énfasis en la

temática de actitudes no tiene una visión clara sobre el rol que juega el conflicto y el poder en la constitución de relaciones entre diferentes; es decir, carece de una teoría del poder.

Además de ello, debemos enfatizar, como nos recuerda Bourdieu (1999, 2000), que las diferencias sociales y culturales de una sociedad que está atravesada por relaciones de dominación, se convierten en sistemas de clasificación social que permiten, efectivamente, construir identidades, pero a la vez diferencias que son usadas para ejercer el poder. Así las diferencias entre hombres y mujeres, indígenas y no indígenas, negros y blancos sirven para ejercer la distinción y la distinta ubicación de los sujetos en un sistema de relaciones sociales. Por ello, a la par que nuestra comprensión de interculturalidad no puede desentenderse del conflicto y las relaciones de poder, a su vez, no puede ser solamente comprendida desde una lectura de la identidad sino también desde la diferencia.

La importancia de lecturas como las de Albó radica en que han sido fuente de inspiración y han orientado una buena parte de las reformas constitucionales desarrolladas en América Latina. En el caso de Bolivia y Ecuador la interculturalidad se la propone como un principio ético/político que orienta las expectativas de construcción de lo diverso y para muchos va más allá del multiculturalismo anglosajón. Mientras el multiculturalismo nos permite avanzar hacia una concurrencia social conducida por una visión de tolerancia (Walzer 1994, 1998), la interculturalidad busca una articulación, un tejido entre diferentes (Albó 2001), una convivencia que supera la coexistencia cultural y enfatiza la interacción en la diversidad (Alvarado 2002), convirtiéndose en un proyecto político que moviliza sectores campesino indígenas (Walsh: 2002, Schiwy 2002, Cárdenas 2001)<sup>1</sup>.

¿Qué nos dicen los líderes indígenas y dirigentes sobre la interculturalidad? Tomando como base los supuestos planteados por Xavier Albó, Guido Chumirai, líder guaraní, considera que la interculturalidad es un marco de convivencia entre diferentes marcada por el respeto. Pero la función política más importante de lo intercultural está en que permite conocer la alteridad; es decir, permite conocer al "otro", en la lectura guaraní al "karai"<sup>2</sup>. "El enfoque intercultural es el respeto a la cultura, está enmarcada en ciertos parámetros, ¿qué puedo enseñar yo sobre lo que sucede en la ciudad?, ¿cómo es el comportamiento del otro frente a mi comportamiento?, en lengua materna yo debo conocerme y, a su vez, entender cómo funciona el otro mundo. Es un estudio de lo que sucede en el otro mundo y en el mío. Ese conocimiento no existe en el niño guaraní después de 11 o 12 años de escolaridad, el niño no tiene conocimiento de lo externo, entonces cuando sale a otro colegio de Gutiérrez, sale con miedo."<sup>3</sup>.

Desplazándose de la visión de convivencia y enfatizando el marco del conflicto y el poder, Simón Yampara, líder aymara e intelectual sociólogo considera que la interculturalidad en la última década está mas en relación con la aceptación del reconocimiento por parte de la hegemonía, situación política que busca cooptar valores culturales andinos como una estrategia de continuidad colonial. Si bien el principio básico, para este líder campesino indígena es diálogo entre distintos modos de saber, diálogo en condición de equidad respetando los derechos y la cultura; no podríamos cultivar la interculturalidad como política de relacionamiento entre culturas si las condiciones entre los diferentes son inequitativas, si hay desconocimiento, "lo que para nosotros es una especie de 'sublimación' de la colonización, puesto que no hay condiciones de equidad, menos de diálogo de saberes y conocimientos que son presupuestos básicos para tejer un proceso de interculturalidad entre pueblos [...] lo demás es balbuceo [...] tal vez para satisfacer ciertas exigencias de las agencias de cooperación" (2001: 29).

---

<sup>1</sup> Es el caso de los movimientos campesino/indígenas del Ecuador, Bolivia y en menor medida Guatemala.

<sup>2</sup> Blanco, el criollo mestizo. Aceptación que usan los guaraníes para diferenciarse del resto de los habitantes no indígenas de la región del Chaco.

<sup>3</sup> Entrevista con Guido Chumira, Santa Cruz, octubre del 2003.

Si las condiciones en las que se intenta realizar una propuesta de interculturalidad se caracterizan por ser excluyentes, discriminatorias, de relaciones asimétricas en la administración territorial, éste principio político va seguir jugando un rol de asimilación del "otro" y, antes que generar diálogo, será productora de conflictos entre culturas. Para nuestro autor, los marcos de la interculturalidad son escenarios de conflicto que pueden ser corregidos a través de políticas estatales que promuevan equidad de oportunidades, de derechos, y produzcan simetría en las relaciones de poder; una política de descolonización que permita socializar la interculturalidad no sólo entre los pueblos indígenas sino también en la élite boliviana, superando los procesos de inquisición civilizatoria occidental (ídem: 30).

Me interesa resaltar un aspecto que señala Simón Yampara en el tratamiento que hace de la interculturalidad: Si bien concibe a la interculturalidad como una relación de diálogo entre diferentes—coincidiendo con Albó—, la posibilidad de ello es casi nula porque el contexto donde se realiza la interculturalidad es un contexto marcado por relaciones de conflicto y asimetría de poder, siendo las bases constitutivas de éste hecho las relaciones coloniales que han estructurado las formas de exclusión de la diferencia cultural. La superación del dilema, para nuestro autor, se puede gestar con una política estatal que descolonice y promueva equidad de condiciones. ¿Con estos argumentos, podemos suponer que el desarrollo de una política pública que atienda la diferencia permitirá superar el conflicto y la asimetría del poder?

Planteo que el problema central no radica en las nociones que tengamos de lo intercultural, ni en la pertinencia generada por una política pública que atiende la diferencia sino más bien en las condiciones políticas donde se realizan los principios de la interculturalidad. Estas condiciones son las que marcan el compás de los logros, la posibilidad de construir bases plurales verdaderamente fértiles para pensar en una sociedad que acepta su diversidad; en otras palabras la interculturalidad es una intención política que se realiza en un campo de relaciones de fuerza y no podemos reflexionarla al margen del conflicto y el poder. El análisis debe llevarnos a ubicar el peso específico del conflicto y el poder, pero además la condición diferenciada que se presenta cuando la interculturalidad forma parte de la retórica oficial.

Así, la interculturalidad no sólo puede ser evaluada como un principio que acompaña la movilización o reivindicación de los movimientos indígenas —Bolivia/Ecuador— sino también como parte de una política pública de reconocimiento en Bolivia. Nuestro balance deberá tomar en cuenta, por tanto, dos aspectos:

1. La interculturalidad al volverse parte de una retórica de política pública, está institucionalizando las formas en que puede existir la diferencia y abriendo espacios de intervención donde el Estado se vuelve el conductor de las relaciones entre diferente y la entidad privilegiada para regular sus interacciones, controlando y desmovilizando el potencial político de dicha propuesta. Su oficialización destaca una condición de relaciones de fuerza donde el Estado ha accedido a un lugar privilegiado en la lucha por la nominación y clasificación social<sup>4</sup>.
2. Como política pública que promueve atención a la diferencia ha consolidado sectores privilegiados, sectores de la subalternidad diferenciada que han empezado a

---

<sup>4</sup> El reconocimiento de la personería jurídica a las poblaciones campesinas e indígenas, el itinerario que tienen que seguir organizaciones locales, sindicales, consejos o capitanías para demostrar o "certificarse" que son "originarios" del lugar y que cuentan con los atributos culturales debidos para no ser vistos como cualquier OTB, son un buen ejemplo. Es el caso de la población guaraní que se ubica en la provincia Gran Chaco del departamento de Tarija, aldeaña a la carretera que va a Yacuiba, o los sindicatos quechuas de Raqaypampa de la provincia Mizque en el departamento de Cochabamba, o de las centrales campesinas de Independencia, departamento de Cochabamba, quienes han sufrido y sufren una serie de tropiezos por parte de los municipios y las prefecturas departamentales en el otorgamiento de sus personerías jurídicas bajo la figura de población originaria. Detrás de estos impedimentos está el temor de que dichas poblaciones ejerzan un control territorial sobre sus zonas.

beneficiarse de la política pública a través de la figura de discriminación positiva, generándose con ello procesos importantes de diferenciación y movilidad social.<sup>5</sup> Como menciona Benjamín Arditi (2002) el avance generalizado de la política de la diferencia en los Estados modernos ha cambiado el contenido y los alcances de las luchas reivindicativas de movimientos feministas, negros, migrantes musulmanes a los países europeos. Su contribución a una visión plural de la democracia es un factor de debemos empezar a evaluar, desde una posición crítica y con elementos de procesos ya dados.

La época nos muestra que estamos ejerciendo la interculturalidad y el reconocimiento a la diferencia en un contexto político donde el neoliberalismo es hegemónico, donde la organización productiva ha sido liberada casi en su plenitud al libre mercado; interculturalidad y reconocimiento son principios políticos que se desenvuelven de forma subordinada a los objetivos neoliberales de la política y la economía, por ello, jugando un rol de legitimación de democracias que esconden agudos procesos de diferenciación económica, social y como diría Zizek (2002), el anonimato del capital global.

¿Cuál sería el peso específico del poder y el conflicto en la interculturalidad? Siguiendo a Catherine Walsh vemos que no podemos pensar y reflexionar sobre interculturalidad al margen de los procesos de hegemonía porque con ello vamos a entender la interculturalidad dentro de un entramado de intereses donde la diferencia cultural es parte de un juego de poder y dominación que desata conflictos en la sociedad (2002: 118). Si nos acercamos a esta noción de interculturalidad, una tarea importante es analizar la diferencia cultural en su contenido histórico, social, económico y el rol que está jugando en las estructuras institucionales del Estado, visualizando el conjunto de significados que se ponen en juego. Reiterando lo arriba mencionado, parte de estos significados son la movilización política de los sectores discriminados que conquistan derechos, evidencia también procesos de lucha subalterna que intenta romper con la historia hegemónica de las culturas dominantes; a su vez, intentan reforzar identidades tradicionalmente excluidas, pero también forman parte de los procesos de movilidad social generados por las exigencias educativas y especialidad laboral del neoliberalismo. Todos y cada uno de estos significados se realizan en un contexto de relaciones de fuerza.

La heterogeneidad de sentidos evidencia diversidad de direcciones, de intereses, puntos de tensión que destacan intencionalidades distintas. A raíz de ello, me adscribo a una lectura de interculturalidad como campo de batalla, un espacio semántico que evidencia luchas simbólicas entre sectores, disputando temas de derecho, de diferencia, de identificación cultural, un espacio donde se ha politizado la diferencia y se busca un acceso a la igualdad ratificando la diferencia.

Hay un desplazamiento importante que debemos destacar, por lo menos en aquellos países donde la interculturalidad ha formado parte de las luchas indígenas. Como acción reivindicativa centrada en una búsqueda por consolidar lo propio como identidad, las luchas políticas del movimiento indígena/campesino de países como Bolivia y Ecuador han posibilitado la ampliación de su significación al conjunto de la sociedad y con ello la interculturalidad a jugado un rol importante en la profundización de la democracia, constituyéndose en un elemento que forma parte de las nociones de bien común en dichas sociedades.

---

<sup>5</sup> Parte de este fenómeno puede observarse en sectores que pertenecen a los pueblos indígenas y han acumulado un capital cultural importante. Estos sectores son beneficiarios de programas de formación superior y especializada, tienen la capacidad de poder capturar fondos de la cooperación internacional y en cierta medida, son un sector que se ha posicionado en lugares cualitativamente distintos de los sectores que buscan representar. La Educación Intercultural Bilingüe es un campo que expresa con fuerza estos procesos de movilidad social.

Sin embargo, nuestro fenómeno lleva una paradoja. A la par que es un paso importante para construir bases de instituciones plurales, es también una estrategia de doble juego en el sentido que: promueve la diferencia pero a la vez la debilita, socava su movilización y resistencia. ¿De qué manera? La figura de lo pluri y multi, de la diversidad en la unidad tiende a alejarnos de los conflictos sobre la dominación y el poder y hace las veces de ocultamiento de dominaciones seculares, alejándonos de una visión de "otredad" como constitutiva de lo plural en la democracia. Como nos dice Walsh (1999: 14-15/b) esa tendencia marcada en los últimos años de tomar al "otro" indígena en su versión folclórica, antropologizarlo y regionalizarlo en su diferencia lingüística y cultural, presentándolo como parte de la tradición histórica, como cuerpos culturales rígidos, identificables, fijos, distintos a la cultura nacional, nos acerca mucho a una noción de "otredad" susceptible de formar parte de un programa liberal. Es una "otredad" neutralizada, en términos de Žižek privada de su sustancia, una otredad regulada que está aportando a la construcción de un orden mundial pos-Estado nación en la medida que desata un proceso inverso a la temprana constitución de los Estados nación; es decir, el desarrollo de una etnización de lo nacional como reacción al mercado mundial (1998:168).

La "otredad" neutralizada denota un proceso de apropiación de lo diferente por la hegemonía porque reconoce lo subalterno dentro de su eje discursivo y lo subordina a sus intereses. Así por ejemplo, en el proceso de elaboración de la demanda de Tierra Comunitaria de Origen (TCO) baure encontramos importantes indicios que develan rigidez en el tratamiento de las identidades.

La TCO baure es una demanda territorial ubicada entre los ríos Mamoré e Iténez (ambos afluentes del río Madera, principal tributario de Bolivia al Amazonas), en lo que se denomina la parte central de la llanura amazónica boliviana. Una de las características no resueltas en la solicitud territorial de este pueblo es la condición "indígena" que requieren asumir como categoría de pertenencia cultural, categoría que los habilitaría a demandar un área territorial. En el proceso de elaboración de su demanda, las comunidades pertenecientes a dicho pueblo se dividieron entre: a) quienes querían ser parte de la denominación "pueblo indígena" y b) quienes querían ser considerados como campesinos. Esta división no obedece a que se dieron procesos históricos distintos en las comunidades sino que la acepción campesino forma parte de una conquista local en el periodo de reforma agraria y, a su vez, denota una relación no servil con los ganaderos de la zona.

A las comunidades baures les costó quitarse el estigma de "indígena", sujeto incivilizado y además objeto de relaciones gamonales. Como parte de los pueblos amazónicos que vivieron en prosperas misiones jesuítas y posteriormente conformando los poblados tradicionales de la región, tempranamente éste pueblo se vinculó con las precarias organizaciones campesinas que existían en la zona<sup>6</sup>. Algunas de sus comunidades lograron tramitar títulos individuales bajo la figura de pro indiviso<sup>7</sup>. Podemos decir que la condición campesina fue una conquista de este pueblo en el contexto de las relaciones sociales locales.

Ahora, la demanda territorial trabajada en los primeros meses de 1997, los enfrentó a un dilema en tanto les planteaba modificaciones en sus relaciones culturales. Asumirse nuevamente como indígenas supone una carga peyorativa que no ha sido superada en la

---

<sup>6</sup> Los baure son uno de los pocos pueblos de la amazonia que desarrollaron una condición social distinta en un contexto marcado por el latifundio para la ganadería. La reforma agraria boliviana en esta zona en vez de otorgar tierras a los campesinos, centralizó y legalizó las tierras en manos de los grandes hacendados. Sin embargo, lo baure a pesar de que se constituyen en una mano de obra fundamental para la ganadería grande y mediana de la región, se movilizaron en la década del 70 para pedirle al Estado parcelas campesinas; por tanto tenían que demostrar su condición campesina. Además, conquistar el derecho a ser llamados campesinos formó parte de las luchas raciales de la región en el sentido que asignaba otra condición social.

<sup>7</sup> Figura legal de tenencia de la tierra donde existen parcelas individuales para cada campesino pero la propiedad es colectiva, se puede decir que es una pequeña propiedad comunal que toma solo en cuenta el uso de la tierra y no así las actividades de caza y pesca.

localidad, aunque a nivel nacional se tenga una valoración distinta de lo indígena por las transformaciones constitucionales. Algunos dirigentes y comunidades de éste pueblo entienden que la adscripción a la figura "pueblo indígena" les permitiría demandar áreas territoriales que las aprovechan con fines de cacería y recolección de chocolate silvestre, pero más allá de las ventajas jurídicas que se tiene con la demanda territorial, existe un problema de identidad no resuelto.

Cuando la comisión oficial se hizo presente en la zona<sup>8</sup> para evaluar la viabilidad de la demanda territorial, los personeros del gobierno consideraron que la consistencia cultural del pueblo indígena demandante era precaria, que las disonancias que existían entre ser campesinos o indígenas, debilitaban enormemente las posibilidades técnicas de dar curso a la demanda territorial, las palabras de un funcionario del INRA fueron las siguientes "si aquí unos dicen que son campesino y otros indígenas, este es un pueblo indígena inventado, son un grupo de oportunistas que quieren beneficiarse con la Ley INRA; si no es así, pónganse de acuerdo, o son indígenas o son campesinos". En nuestras palabras podríamos decir: o demuestran que hay tradición histórica como indígenas o el Estado no los reconoce como tales, o son cuerpos rígidos, fijos y distintos a los campesinos que son mestizos o no les reconocemos la legalidad de su demanda territorial.

Finalmente me gustaría apuntar una última idea, si reconocemos que lo intercultural no sólo forma parte de las luchas subalternas o de la heterogeneidad de la población boliviana sino también forma parte de las diferencias culturales oficiales, tenemos que reconocer que esas diferencias culturales tienen una relación directa, como nos decía Simón Yampara, con la diferencia colonial, y es ésta diferencia colonial que ha subalternizado a los pueblos indígenas bajo una dominación secular no superada. Por tanto, es a su vez formativa de mecanismos en que se produce nuevamente la exclusión. La superación de éste fenómeno poco o nada tiene que ver con la voluntad o las actitudes positivas o negativas que se tengan respecto a la diferencia cultural.

La diferencia colonial puede ser productora de categorías étnicas altamente radicalizadas pero que finalmente forman parte de una cadena de dominación, eslabonamientos de la opresión que están incrustados entre quienes son objeto de discriminación. Así, la radicalidad étnica no necesariamente rompe con sus formas constitutivas y suele reproducirla bajo un discurso de aparente contestación. También puede ser productora de categorías esencializantes que encuentran sustancia, para el caso de los pueblos indígenas, en la etnicidad y no en la colonialidad del poder.

---

<sup>8</sup> Comisión conformada por miembros de la entonces Secretaría de Asuntos Étnicos, dependiente del Ministerio de Desarrollo Humano, por personeros del Instituto Nacional de Reforma Agraria, representantes de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano, más el equipo encargado de elaborar la demanda territorial.



