

Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI

Fernando García, coordinador

María Eugenia Choque
Esther Sánchez Botero
Auki Tituaña
Sinesio López

FLACSO - ECUADOR
IBIS DINAMARCA

©2000 FLACSO, Sede Ecuador
Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador
Telf.: (593-2-) 232030
Fax: (593-2) 566139

ISBN: 9978-67-055-6
Coordinador: Fernando García
Coordinación editorial: Alicia Torres
Gestión editorial: Cecilia Ortiz
Diseño de portada y diagramación: Antonio Mena
Impresión: Editora Argudo Hermanos

Quito, Ecuador, 2000

Índice

Introducción	
Fernando García	5
 Primera parte	
Reconstitución de pueblos y nacionalidades indígenas	11
 La reconstitución del <i>ayllu</i> y los derechos de los pueblos indígenas	
María Eugenia Choque	13
 Aportes a la discusión	31
Blanca Chancoso	33
Marcelino Chumpi	39
Faustino Jahuirá	45
 Segunda parte	
Justicia indígena	55
 Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígena en una nación multicultural y multiétnica	
Esther Sánchez Botero	57
 Aportes a la discusión	85
Ariruma Kowii	87
Fernando García	93
Lucila Lema	99
 Tercera parte	
Autonomía y poderes locales	105
 Autonomía y poderes locales: el caso de Cotacachi, Ecuador	
Auki Tituaña	107

Aportes a la discusión	119
Victor Hugo Sanga	121
Diego Iturralde	125
Manuel Lema Cando	133
 Cuarta parte	
Democracia y participación indígena	135
 Democracia y participación indígena: el caso peruano	
Sinesio López	137
 Aportes a la discusión	179
Felipe Burbano de Lara	181
Guery Chuquimia	191

Introducción

Fernando García*

Los llamados “nuevos movimientos sociales”¹ emergen con fuerza en el contexto latinoamericano a partir de la década de los 60. Los más importantes congregan a un conjunto de actores sociales que tiene el carácter también de “nuevos actores sociales”. Tal es el caso de estudiantes, mujeres, homosexuales, lesbianas, ecologistas, pacifistas, defensores de derechos humanos, consumidores, inmigrantes, indígenas y afro - latinoamericanos.

¿Qué distingue e identifica a estos nuevos movimientos? En primer lugar, las formas de organización y los repertorios de acción. Generalmente, no son resultado de las estructuras sindicales y de partido, es más, rompen definitivamente con ellas. La dirigencia se identifica más con asambleas generales que con ‘estados mayores’ centralizados y aislados de las bases, por lo tanto éstas muestran una mayor autonomía en su desenvolvimiento. Las agendas de trabajo son específicas y concretas, lo cual les vuelve ‘biodegradables’ si consiguen sus reivindicaciones. Muestran una capacidad de inventiva en sus formas de protesta que son muy poco institucionalizadas (ocupación de espacios públicos, huelgas de hambre, sentadas, plantones, etc.), a las que añaden una dimensión lúdica que les convierte en motivo de difusión de los medios de comunicación.

Otro factor importante son los valores y reivindicaciones que plantean como característicos. Enfatizan en la autonomía del Estado y la resistencia al control social. Muchos de sus planteamientos no son negociables, la lucha no cede hasta alcanzar los logros planteados (la clausura de una central nuclear o la revocación de leyes contra los homosexuales). Estas manifestaciones tienen una fuerte dimensión

* Antropólogo, Coordinador del Programa en Asuntos Indígenas y del Programa de Antropología de FLACSO Sede Ecuador

1 Estos fenómenos han sido objeto de estudio por parte de la sociología, la antropología, la historia y las ciencias políticas. Me refiero principalmente a los aportes teóricos hechos por Touraine en Francia, Melluci en Italia, Castells en España, Offe en Alemania, Kriesi en Suiza, Klandermans y Koopmans en los Países Bajos, Escobar y Alvarez y Fals Borda en América Latina y Adrianzen, De Gregori y Guerrero en los Andes.

expresiva, de afirmación de estilos de vida o de identidades propias (el orgullo gay, la reconstitución étnica). Función importante cumple la corporalidad en las diferentes movilizaciones que organizan.

La relación con lo político marca otro rasgo importante de estos nuevos movimientos. Se abandona posiciones vinculadas con la conquista del poder que ostenta el Estado o con el acceso a las instancias políticas de toma de decisiones y se da prioridad a la construcción de espacios de autonomía respecto del Estado.

Por último, la identidad de los actores de los nuevos movimientos deja de lado los vínculos con una identidad de clase (ser obrero, campesino o poblador popular) y se sustenta en otros principios de identidad más vinculados con sus prácticas y valores culturales (ser evangelista, latino, ecologista o pacifista).

De los grupos mencionados, uno de los que mayor protagonismo político ha tenido en las cuatro últimas décadas ha sido el pueblo indígena que representa alrededor del 10 por ciento de la población latinoamericana (aproximadamente 40 millones de habitantes) y el 20 por ciento de la población andina (alrededor de 17 millones de habitantes).

Al revisar sus avances en el transcurso de los años se puede apreciar importantes logros en diferentes aspectos. En el campo legal y constitucional todos los países de la región, a excepción de Venezuela, han ratificado el convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales². Igualmente, las reformas constitucionales aprobadas a partir de los años 90 reconocen la diversidad étnica y cultural de manera oficial³. El borrador sobre la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas se encuentra actualmente en proceso de discusión al interior de Naciones Unidas y de la Organización de Estados Americanos; su aprobación está prevista para el final del decenio de los pueblos indígenas que culmina en el año 2004.

Respecto al grado de organización es notoria su presencia en instancias locales, regionales y nacionales. La presencia de organizaciones indígenas nacionales es observable en el Ecuador (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE, Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos - FEINE y Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras - FENOCIN) y Colombia (Organización Nacional de Indígenas Colombianos - ONIC). En Bolivia, las organizaciones indígenas agrupan a los pueblos amazónicos (Confederación Indígena del Oriente Boliviano - CIDOB), y a los altiplánicos (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB y Consejo Nacional de *Markas y Ayllus* del Quillasuyu - CONAMAQ), mientras que en el Perú, los pueblos selváticos se congregan alrededor de su propia organización (Asociación Interétnica de la Selva Peruana - AIDSESEP). La Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica - COICA, a su vez, constituye la principal organización que congrega a los pueblos indígenas de la cuenca amazónica.

2 Bolivia y Colombia lo hicieron en 1991, Perú en 1994 y Ecuador en 1998.

3 Colombia lo hizo en 1991, Perú en 1993, Bolivia en 1994, Ecuador en 1998 y Venezuela en 1999.

La conversión de los pueblos indígenas de actores sociales en actores políticos se puede apreciar en la conformación de movimientos y partidos políticos propios (el Katarismo boliviano y Pachacutik ecuatoriano son buenos ejemplos) y en la elección de candidatas indígenas en cargos de representación pública (vicepresidente, senadores, diputados, alcaldes y funcionarios de los gobiernos locales).

Los campos de la educación y la salud muestran interesantes avances a través del reconocimiento y práctica de la educación bilingüe y la salud tradicional como sistemas adscritos a las políticas sociales de los diferentes países. En el caso de la administración de justicia, los avances van dirigidos al reconocimiento del pluralismo jurídico al interior de cada nación estado, tal el caso del fuero indígena colombiano, los jueces de paz peruanos, los derechos colectivos ecuatorianos y la ley de justicia boliviana.

Los avances reseñados son logros irreversibles, sin embargo, el movimiento indígena en América Latina y en la región andina tiene todavía una agenda pendiente hacia el siglo XXI que requiere de su atención y movilización. La mencionada agenda tiene que proyectarse en un mundo globalizado y hegemónico, en el cual la cartografía social ya no se fundamenta en conceptos como comunidad o en la contradicción centro/periferia sino en nuevas nociones como frontera étnica, circuitos culturales, diáspora e interculturalidad.

Algunas interrogantes comunes surgen y se plantean en los diferentes países andinos: ¿Cómo lograr la plena aplicación y vigencia de las normas constitucionales referidas a la diversidad étnica y cultural? ¿Qué orientaciones deben seguir los nuevos procesos identitarios en los cuales se hallan involucrados los pueblos indígenas? ¿Cómo redefinir la discusión del problema de una 'identidad nacional' al interior de países diversos en un mundo globalizado? ¿Hacia dónde va el movimiento indígena con respecto a su participación política en las democracias andinas? ¿Se puede hablar de la existencia de una 'democracia' indígena con valores y modelos propios?

Todas estas preocupaciones fueron las que guiaron la organización del Foro *Los pueblos indígenas hacia el siglo XXI*, realizado por el Diploma Superior en Asuntos Indígenas de la FLACSO, sede Ecuador, entre el 9 y 10 de marzo de 2000. Este evento contó con el auspicio financiero de IBIS Dinamarca, Ayuda Popular Noruega - APN, y el Instituto para el Desarrollo Social y las Investigaciones Científicas - INDESIC.

El evento mencionado se planteó como objetivos conocer y debatir la situación actual del movimiento indígena en los Andes con el fin de apreciar los resultados obtenidos en la última década, y por otro, analizar las propuestas y estrategias sociales, económicas y culturales indígenas que puedan ser aplicadas en las próximas décadas.

Desde esta perspectiva, el Foro definió cuatro temas cuya consideración y profundización se propuso realizarlas a través de una ponencia central por cada tema y tres comentarios que sirvan como aporte a la discusión. Las ponencias fueron en-

cargadas a académicos indígenas y no indígenas y los comentarios estuvieron a cargo de un dirigente indígena, un académico y un estudiante del Diploma de Asuntos Indígenas de FLACSO. La presente publicación recoge las memorias del Foro que incluye cada una de las ponencias centrales y los respectivos comentarios a las mismas.

El primer tema es el de la representación y reconstitución de pueblos y nacionalidades indígenas en el contexto de la diversidad étnica y cultural, la ponencia central estuvo a cargo de la historiadora boliviana María Eugenia Choque, directora del Taller de Historian Andina, THOA. La autora analiza el proceso étnico-político conocido como “reconstitución del *ayllu*” para el caso del Quillasuyu, provincia de Ingavi, departamento de La Paz, Bolivia.

Este proceso, iniciado en 1993, tiene como objetivo principal lograr el derecho al territorio y a la autonomía. La ponencia muestra que el logro de este objetivo depende de la fortaleza organizativa, de la claridad de los planteamientos, del sustento jurídico legal y de la capacidad de negociación y propuesta de las autoridades propias, en los ámbitos del *ayllu*, *marka* y *suyu*, expresada en el poder del *jilaqata*, *malku*, *jach'a*, y *apu malku*, las federaciones de *ayllus* provinciales y regionales hasta desembocar en la organización nacional el Consejo Nacional de *Markas* y *Ayllus* del Quillasuyu (CONAMAQ).

El segundo tema del Foro fue el de la justicia comunitaria, tema relacionado con debates más amplios al interior de la Antropología Jurídica, y vinculado con importantes discusiones en las naciones andinas, como es el pluralismo jurídico, la práctica de usos y costumbres propias en la administración de justicia indígena y la compatibilidad entre los sistemas jurídicos indígenas y los sistemas jurídicos estatales.

La ponencia central fue responsabilidad de la antropóloga colombiana Esther Sánchez Botero. La mencionada autora, a partir del análisis del artículo 246 de la Constitución Política de Colombia que establece la jurisdicción especial para los pueblos indígenas, profundiza en las implicaciones de tipo jurídico y antropológico de esta norma constitucional. Plantea que la posibilidad de administrar justicia por parte de los pueblos indígenas debe entenderse como una facultad sustentada en su derecho a la autodisposición, que supone que cualquier grupo indígena puede organizarse de acuerdo con su propia visión del mundo, sus tradiciones, normas, usos y costumbres.

La jurisdicción especial indígena debe ser entendida dentro de la especificidad cultural de cada pueblo, y sus límites de competencia están relacionados con el territorio y la pertenencia étnica. La atribución de decidir sobre un determinado caso está también limitada por la misma Constitución colombiana cuando habla de los mínimos jurídicos a observarse: el derecho a la vida, a la integridad del cuerpo y a un debido proceso.

Una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas en las últimas décadas ha sido la relacionada con el derecho a la autonomía local y regional en el

contexto de naciones diversas y descentralizadas. La autonomía como tal está relacionada con un argumento planteado recientemente por los pueblos indígenas, la presencia cada vez mayor de sus representantes en cargos de elección popular en instancias de poderes locales. Este es el tercer tema del Foro. La ponencia central fue expuesta por un indígena ecuatoriano, Auki Tituaña Males, Alcalde del Municipio de Cotacachi, provincia de Imbabura, en el período 1996-2000. Se trata de una primera sistematización de la experiencia del Municipio de Cotacachi, cuyos rasgos característicos son la participación, producción, solidaridad y dignidad. Esta reflexión sobre el proceso de un municipio con carácter intercultural muestra que la diversidad no es un obstáculo para la gestión y desarrollo local. El rasgo más interesante de esta gestión municipal ha sido la creación de una nueva estructura de poder caracterizada por una activa participación ciudadana y que se fundamenta en la Asamblea de Unidad Cantonal, un espacio democrático en la que participan todos los sectores sociales organizados del cantón, con el fin de realizar un ejercicio de planificación y ejecución conjunto para solucionar los problemas sociales, económicos y ambientales de la población.

El último tema del Foro tiene que ver con la manera cómo el movimiento indígena ha contribuido a “democratizar las democracias andinas” -parafraseando a Orlando Fals Borda- y también con la forma en que las demandas de los movimientos étnicos han contribuido al enriquecimiento de la noción de ciudadanía al interior de las sociedades nacionales. La ponencia central fue responsabilidad del sociólogo peruano Sinesio López Jiménez, profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Este trabajo analiza la transición de la sociedad peruana multinacional del siglo XIX, centrada en un Estado criollo, a la sociedad poliétnica del siglo XX con un Estado criollo hasta mediados de siglo y a un Estado multiétnico a partir de la segunda mitad. El autor argumenta que esta transición es producto de la migración interna y de la urbanización acelerada, así como de las políticas de integración y de homogeneización cultural vivida por el país en este siglo. La mejor expresión de los cambios sufridos es el proceso de ‘cholificación’, sufrido por los campesinos indígenas emigrantes a las ciudades y que ha dado lugar a la formación de nuevas identidades y de formas diversas de ejercicio de la ciudadanía. Además aporta con una amplia discusión teórica sobre las concepciones de democracia y diferencia.

FLACSO - Sede Ecuador a través de la publicación de estas memorias intenta aportar a la discusión y esclarecimiento de la constitución de los estados andinos como sociedades interculturales en las cuales las diferencias basadas en las relaciones de clase, étnicas, de género y regionales no sean motivo de exclusión sino de inclusión y desarrollo de todos los pueblos que constituyen y caracterizan la región.

Finalmente, FLACSO - Sede Ecuador desea expresar su gratitud a IBIS - Dinamarca, entidad que hizo posible la publicación de estas Memorias.

Primera parte
**Reconstitución de pueblos
y nacionalidades indígenas**

La reconstitución del *ayllu* y los derechos de los pueblos indígenas

María Eugenia Choque*

Introducción

La ponencia busca compartir y reflexionar un proceso étnico-político que se desarrolla en el Qullasuyu y que hasta el momento es conocido como 'reconstitución del *ayllu*'. Este proceso cuya gestación se inicia desde el año 1993, con la experiencia de la provincia Ingavi, en el departamento de La Paz, hoy se expresa en un movimiento político organizativo personalizado en el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del Qullasuyu -CONAMAQ-, y las organizaciones de *suyus* regionales y departamentales. Este proceso organizativo tiene como objetivo principal el logro del derecho al territorio y a la autonomía.

El *ayllu*

¿Cómo definir el *ayllu* o lo que hasta ahora es conocido como 'comunidad indígena'? En la bibliografía producida hasta el momento es posible reconocer tres elementos esenciales en su conformación:

- La propiedad colectiva e inalienable de la tierra, aún si ésta se encuentra parcelada; se entiende que en última instancia, la propiedad corresponde al *ayllu*.
- Su origen está enraizado en el más remoto pasado prehispánico o colonial, si se trata de la comunidad indígena (Matos Mar 1976:82).
- Su sistema de organización y político reúne, tanto la tradición prehispánica como colonial (Matos Mar 1976:197). Ésta puede considerarse la matriz comunal andina que tiene significativas variaciones regionales. Para el desarrollo

* Historiadora boliviana del Taller de Historia Oral Andina -THOA-.

de nuestra ponencia hemos tratado el caso de Killacka y Charka, cuyos territorios se encuentran ubicados entre los departamentos de Oruro y Potosí. Existe una vasta información documental y bibliográfica al respecto.

Para Killaka, Rossana Barragán (1987:307) muestra que en el actual departamento de Oruro existía una ‘Federación’ Quillaca con una población de más de 22.000 personas en 1574, constituida por los señoríos Quillacas, Asanaques, Sivaruyos-Haracapis y Aullaga-Uruquillas con su centro político administrativo asentado en Quillacas. Sin embargo, ésta se fragmentó en provincias y cantones a lo largo del periodo republicano. De acuerdo a un orden segmentario el Señorío de Quillacas (correspondiente a la categoría de pueblo de reducción) estaba constituido con base en las tradicionales mitades de *anansaya* y *urinsaya*.

La primera parcialidad estaba formada por siete *ayllus* y la segunda por seis. Estas comunidades, además de sus tierras del altiplano, poseían tierras de valle en Cochabamba y Yamparáes (Chuquisaca). La ruptura que dio paso a un progresivo fraccionamiento de la Federación y sus respectivos señoríos, se inició con la Conquista española que creó nuevas jurisdicciones¹ administrativas. Para el segundo caso, Roger Rasnake (1989:12-113) señala que durante la época prehispánica, los actuales yuras formaban parte de un grupo étnico mayor, los wisijsa, que a su vez conformaban la gran Confederación de Charkas. Esta Confederación, lo mismo que la anterior, estaba compuesta por dos mitades: *anansaya Charkas* y *urinsaya Qharagh-rars*. A su vez, estas mitades se subdividían en varios pueblos Marka Macha: Wisijsa y Caiza, Chaqui, Muro Muro, Colo, Caquina, Picachuri y Tacobamba; cada mitad y grupo volvía a dividirse en *anansaya* y *urinsaya*. La Conquista, para el caso específico del grupo Wisijsa, significó una primera fragmentación al ser reducido su territorio en dos pueblos distintos: Nuestra Señora de la Concepción y Nuestra Señora de la Encarnación (el actual pueblo Yura). Asimismo, de acuerdo siempre con la organización por mitades, continuó estructurada en *anansaya* y *urinsaya* (Rasnake 1989:97-101)²

Bajo estos conocimientos históricos, Xavier Izko (1986:96) define al *ayllu* boliviano como “una agrupación de naturaleza segmentaria y base territorial estrechamente vinculada con el acceso a la tierra”. Para Rasnake (1989:53) el *ayllu* “es un concepto que agrupa los principios fundamentales de las relaciones sociales”, es decir, la base territorial y las relaciones de parentesco donde se asientan los grupos familiares.

El *ayllu*, en este artículo, se entiende como un modelo social cuya difusión es general en los Andes, especialmente en el espacio que corresponde a la República

1 “en unos casos fiscales como las administrativas y territoriales como los corregimientos y las reducciones” (Barragán 1987:13)

2 *Anansaya* estaba compuesto por los *ayllus* Collana, Saulli Soroma y Capacanaca. Tiquiscaya; *urinsaya* por los *ayllus* Araya y Manay Chacti, Araya y Manaya, Corca y Checoche.

de Bolivia. El *ayllu* se ha convertido en parte de la personalidad altiplánica-andina, la pervivencia de la comunidad indígena se apoya en esta institución milenaria.

Para el caso de Charka, la terminología de clasificación adoptada por los antropólogos es la de *ayllus* máximos, *ayllus* mayores y *ayllus* menores, que en vez de ayudar ha nublado el horizonte en la comprensión de la estructura política de los *ayllus*. Por esta razón, se propone nuevamente el modelo aymara de señorío, parcialidad o *marka* y *ayllu*; sin desconocer que en la esfera del *ayllu* se producen subdivisiones domésticas denominadas ‘cabildo’ y ‘rancho’ que al igual que en el altiplano, se continúa conociendo como ‘estancia’.

¿Por qué la nomenclatura de *marka*? Porque la estructura está basada en la identidad cultural e idiomática aymara y porque históricamente el Qullasuyu ha sido aymara.

El recorrido por la geografía altiplánica permite apreciar que tanto en el trazado urbano como en la arquitectura monumental de los pueblos de reducción o pueblos de indios, el status de *marka* es plenamente vigente; sólo las *markas* exhiben monumentales templos, los cuales cubren una manzana. Hoy coincidentemente, el espacio correspondiente a la iglesia es ocupado por particulares o por el gobierno municipal, un despojo de la cultura, la memoria y el horizonte de los *ayllus*.

Una comparación entre las *markas* Caracollo, Tiewanaku o Jesús de Machaca nos lleva a identificar claramente a qué nos referimos cuando hablamos de *markas* o pueblos de reducción. Al igual que en el altiplano, los *ayllus* fueron los propietarios y poseedores de los pueblos de reducción, de espacios rituales en las plazas, de ciertas partes de la fábrica del templo y de barrios. Todo esto es apenas parte del recuerdo o la memoria colectiva. “El *ayllu* equivale a familia (*ali*) es hasta hoy la unidad con la que se conforma nuestro tejido de organización social y político” (THOA 1995:11).

Entendemos por *ayllu* a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener una religión propia. Todos estos aspectos forman lo que se denomina *ayllu*. El gobierno en nuestros *ayllus*, está conformado por las autoridades originarias: *Mallku*, *jilagata*, *kamana*, surgidos del seno del *ayllu*, con facultades de mando, para un período determinado (FA-COPI 1993:12).

Durante el proceso colonial las autoridades andinas de los *ayllus* cumplieron la función de intermediarias entre las autoridades locales, departamentales, nacionales, y los *ayllus*. Esta relación estaba orientada al cobro de la tasa y la asignación de la fuerza de trabajo al Estado. Hoy los roles cambiaron y las relaciones también; en el altiplano se vive el retorno al *ayllu*, que en términos propios es entendido como el *Pachakuti*, que quiere decir el retorno de nuestra autoestima y la identidad; se asume que la reconstitución del *ayllu* y la consagración de nuestras autoridades, dan paso a un pensamiento propio, a reasumir la fuerza de unidad y de poder. Y para

los casos en los cuales las autoridades del *ayllu* existieron siempre constituye retomar nuestra *kamasa* (la fuerza para emprender nuevamente el camino).

La autoridad del *ayllu* se caracteriza por una doble relación de poder, una de carácter endógeno y otra de carácter exógeno. El primero, concebido como 'servicio a la colectividad', que a su vez implica alta responsabilidad; la legitimidad de la autoridad es respetada y está rodeada de valores y símbolos propios, como la vestimenta. En la reconstitución de los *ayllus* de la provincia Ingavi, por ejemplo, a través de la Federación de *ayllus* y Comunidades de la Provincia de Ingavi -FACOPI-. El rescate de la indumentaria es muy importante, como señala el Artículo 28 de su estatuto orgánico:

Todas las autoridades están obligadas por orden tradicional y por la comunidad a llevar puesto los uniformes de la autoridad en todos los acontecimientos, caso contrario entran en la falta muy grave.

El *ayllu*, símbolo de la conciencia étnica, se plantea como vía de descolonización tanto interna como externa, la recuperación de valores y costumbres de las autoridades y la población en general, son parte del proceso de reafirmación y consolidación de la identidad como pueblos. Hacia lo externo, el *ayllu* se constituye en la garantía de la defensa del territorio indígena.

El *ayllu* es una forma muy particular de ocupación territorial, que busca tener una diversidad de suelos, climas y niveles de altitud para satisfacer sus necesidades. El *ayllu* nunca renunció a la administración de sus recursos, de ello dan testimonio los grandes enfrentamientos sostenidos con el Estado y con empresas rafiñas, que en base a la violencia, han practicado la explotación de las riquezas naturales no renovables (THOA 1995:27-28).

Norman E. Whitten que trabajó en El Puyo (Ecuador) con los Canelo Quichua, identifica al *ayllu* como un modelo de parentesco y de ocupación territorial, enlazado con la memoria de los antepasados mediante el chamanismo (Whitten 1987:33-192). El parentesco liga al individuo y la familia a sus antepasados míticos y reales como a otros miembros del *ayllu* dispersos en un espacio territorial, su unidad como su identidad se reactivan a través del saber (o conocimiento) encarnado por el chamán³. 'Saber', 'conocimiento chamánico' es como fue conocido en la memoria indígena. La conciencia de la historia, que a la vez es reconstitución por y para los vivos, de la vida de los muertos. Y sobre este conocimiento re-constituir el elemento que impulsa 'volver a ser'.

El *ayllu* como forma de organización social, económica y política es hoy en día la muestra de la persistencia y vigencia de los pueblos indígenas; a pesar de los esfuerzos realizados por parte del Estado primero colonial, después republicano, y

3 Personas mayores en el *ayllu* que desempeñan el rol de sacerdotes.

hoy con la imposición de la forzosa sindicalización y el neoliberalismo basado en la privatización, el *ayllu* logró mantenerse de manera silenciosa hasta nuestros días.

El 23 de noviembre de 1988, en Quillacas, en el sur del departamento de Oruro, se constituyó la Federación de *Ayllus* del Sur de Oruro -FASOR- que aglutina en su seno a varios *ayllus* de las provincias: Avaroa, Poopó, Garci Mendoza y Sebastián Pagador. De la misma manera, en el norte del departamento de Oruro se formó la Federación de *Ayllus* Originarios Indígenas del Norte de Potosí -FAOINP-. Coincidentemente, en el departamento de La Paz, el *ayllu* fue visto como el modelo de organización propio que debía reconstituirse en sustitución del sindicato, cuya imposición había sido casi completa desde 1952. El trabajo pionero interactivo entre las organizaciones de base de la provincia Ingavi y del Taller de Historia Oral Andina -THOA- dieron paso a la reconstitución étnica de las tres *Machaqas* (San Andrés, Santiago y Jesús de Machaca) y a la formación de su organización mayor, la Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi 'Faustino Llanki' -FACOPI-, constituida en 1993.

Desde 1990, la provincia Ingavi es parte de un proceso de profundos cambios. Bajo el mandato del Congreso Provincial, se conformó la Comisión de Redacción del Estatuto Orgánico, que se convertiría en el manual de funcionamiento de las autoridades. La experiencia autónoma de los líderes condujo a que en la provincia, se desarrollaran reuniones, 'ampliados' y congresos en sus diferentes ámbitos (comunales, subcentrales y centrales), destinados a la redacción de un estatuto, para de esta manera ser reconocidos legalmente por el Estado; después de dos años de trabajo permanente, la elaboración del documento recogió los objetivos específicos de defensa del territorio, dentro de los aspectos territorial, social, económico, cultural y educativo⁴. El documento recupera principios ideológicos y políticos de una forma de organización diferente a la que mantiene la sociedad boliviana (FACOPI 1993).

El ejemplo de reconstitución de la provincia Ingavi fue seguido por los *ayllus* del norte de La Paz. En 1995 se constituyó la Federación de *Ayllus* y *Markas* Quechua-Aymaras de la Provincia Muñecas -FAMQAPM-; en 1998 entre el 21 de ju-

4 Objetivos:

Art.5.- La comunidad persigue los siguientes objetivos:

De carácter espacio territorial:

- a) Defensa y protección total del territorio, por ser parte esencial de la vida de los habitantes.
- b) Recuperación y posesión de otros territorios por vías legales.
- c) Luchar por su indivisibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad.
- d) Mantener y defender la ecología y el medio ambiente.

De carácter social:

- a) Defensa conjunta de los intereses comunes.
- b) Mantener la unidad y armonía de los habitantes.
- c) Buscar la solidaridad y reciprocidad para alcanzar una liberación total.

De carácter económico:

- h) Fomentar el desarrollo de la comunidad en toda su extensión
- i) Impulsar el interés económico y el desarrollo agroindustrial.
- j) Captar créditos agropecuarios mediante la organización de proyectos autogestionarios.
- k) Comercializar productos agropecuarios y artesanales dentro y fuera del país.

nio y el 14 de septiembre, los *ayllus* y *markas* del *Jach'a Suyu Pkajaqui* se reconstituyeron y consagraron a sus autoridades. La Federación de Comunidades Originarias de Umala -CAU- y la Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la *marka* de Achacachi -FECOAMA- transitaron por el mismo camino. Este ejemplo, por demás elocuente, es seguido de cerca por las provincias Omasuyos, Los Andes, Inquisivi, Camacho, Manko Kapac, Bautista Saavedra y otras. Este conjunto de *markas* y *suyus* conformaron el Consejo de Suyus Aymara Quichwa -CONASAQ-, que aglutina a los *ayllus* que conforman el movimiento en el ámbito departamental.

El conjunto de *ayllus* en proceso de fortalecimiento y los que transitan hacia la reconstitución formaron el Consejo de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi, en un encuentro que tuvo lugar en el pueblo de Ch'allpata, durante los días 20 al 22 de marzo de 1997. Esta organización tiene por objeto forjar un desarrollo que se sostenga en lo considerado como propio: recursos, derechos, identidad, y lo más importante, el territorio. El proceso de reconstitución es una estrategia forjada desde los Andes para la búsqueda histórica de la autodeterminación de los pueblos indígenas en la esfera mundial. Esa perspectiva se sustenta por derechos reconocidos y garantizados internacionalmente mediante convenios, declaraciones y tratados internacionales, muchos de los cuales han sido reconocidos por el Estado-nación.

Estructura de poder y autoridad

¿Cuál es la estructura de poder y autoridad? Obviamente, aquí nos referimos al poder étnico, distinto del poder municipal y estatal. En los Andes, el poder está claramente representado por el *ayllu* a cuya cabeza está el *mallku*.

¿Cuál es el fundamento del poder del *ayllu*? Como expresa Roger Rasnake, ¿será el prestigio el principal componente del poder en el *ayllu*? ¿será el Segundo Mayor o en su defecto, el *Jilanqu* o un *K'acha runa*?

Evidentemente, el *mallku*, como cabeza del gobierno del *ayllu*, debe preocuparse del cumplimiento del ritual; pero éste no es su oficio principal, sino el de gobernar. La propiedad colectiva de la tierra y su posesión comunal continúan sien-

De carácter cultural:

Defender las tradiciones culturales de nuestros ancestros: organización social, danza, música, religión, etc.

Poner en práctica los valores culturales propios en la escuela, colegio y otros.

Luchar contra la desnaturalización del idioma aymara por agentes externos.

Apoyar y llevar adelante la investigación del idioma aymara como medio moderno de comunicación.

Defender la educación rural por todos los medios.

Luchar por una educación liberadora y participativa.

Luchar por una educación sin grados en el Ciclo Básico.

Luchar por una educación multicultural y bilingüe.

Luchar por una educación superior: agrodinámica, agroindustrial, agroeconómica y agrocomercial.

Luchar por una educación: etnohistórica, etnopedagógica, etnomedicinal.

do los principales sustentos del poder del *ayllu*. La posesión, como la propiedad de la tierra, moviliza incluso a los extremos de la violencia, como en el caso *Qaqachaca-Laymi*.

El sistema de autoridad en los *ayllus* tiene su propia dinámica de elección de la autoridad, que generalmente se da por consenso, normado por el sistema de rotación y turnos, que responde a la propiedad de la tierra en dos categorías: originaria y agregada; existe una tercera, los *kanturunas*⁵. Las primeras y segundas tienen mayor responsabilidad con el pasaje del cargo, no así los *kanturunas* que como su nombre lo indica, no tienen participación activa dentro del *ayllu*. La estructura organizativa del sistema de autoridades es la siguiente:

Mallku

El *mallku* es la autoridad máxima, personaliza al gobierno del *ayllu*, con todas las responsabilidades y tareas que debe cumplir. Tiene por objeto velar por la integridad territorial del *ayllu* y las comunidades, así como la obligación de recoger el tributo, para luego emplearlo en gastos locales; administra justicia en materia agraria y todo problema referido al *ayllu*. La vida organizativa del *ayllu* responde a la gobernabilidad del *mallku*.

Jilaqata

El *jilaqata* es la cabeza del gobierno del *ayllu*, que vela por la integridad territorial de su jurisdicción, soluciona el problema referido a los daños de sembradíos y otros. El *jilaqata* en ausencia del *mallku*, toma las responsabilidades del primero, como la de convocar y dirigir asambleas o *ulaqas*.

Alcalde comunal

Es la autoridad igualmente elegida por el sistema de turno que rige en el *ayllu* y trabaja en estrecha coordinación con el *mallku* y el *jilaqata*. El alcalde es una autoridad de origen colonial y en este el cabildo indígena, está referida a la tradición municipal hispánica; sin embargo, el alcalde conforma la estructura de poder de la autoridad del *ayllu* y la *marka*.

5 Los *kanturunas* responden a la categoría de comuneros que no tienen tierra en el *ayllu*, son forasteros, yernos y nueras; por su condición social dentro del *ayllu* no pueden acceder a ningún cargo, aunque en los últimos tiempos sí han asumido los puestos inferiores en otros *ayllus*; en el caso de Laymi y Puraka, los *kanturunas* no asumen ningún cargo, viven del trabajo denominado 'al partir', es decir que la siembra la realizan en un 50% para el originario o agregado y la otra mitad para su consumo.

Muyu

Es la función de gobierno más importante. A través de un recorrido que realizan por el *ayllu* casa por casa, las autoridades se enteran de los problemas que enfrenta cada rancho o familia. El *muyu* es realizado por los segundos entre los ranchos que conforman un *ayllu*, y son los *jilanqus* quienes cumplen con la visita domiciliaria para empaparse de los problemas que enfrenta cada familia o individuo. La visita consiste en una inspección ocular y en un interrogatorio realizado por la autoridad a la familia.

Este hombre, ¿cumple con sus obligaciones de trabajo, hace *chacra*, hay comida en la casa?

Esta mujer, ¿cumple? ¿Qué trabajos hace en tejidos, cuánto ganado ha hecho multiplicar...?

Este joven (muchacha o muchacho), ¿no les hace doler la cabeza, cumple con lo que se le manda?

Revisa los depósitos familiares, tejidos, etc. Si no se cumple con lo establecido viene la reprensión e incluso el castigo. Si éste es el proceso de reconstitución, es importante considerar la vieja organización sindical que personaliza la manipulación de la casta colonial y el Estado.

El sindicato campesino

Según los estudios de Dandler (1969), Calderón y Dandler (1984), la irrupción del sindicalismo campesino en el escenario social y político boliviano se gestó en las postrimerías de la Guerra del Chaco, en algunas localidades en las cuales el sistema de Hacienda estaba en descomposición y en regiones donde había una fuerte pugna por la tierra y la liberación de la servidumbre, cobró mayor fuerza con la Revolución de 1952.

El movimiento sindical se difundió desde el valle cochabambino, primero a las tierras de Likina y Chawpirana para afectar a los grandes *ayllus* de la Puna. Sin embargo, desde un principio esta forma de organización se constituyó en un aparato 'cupular', desvinculado de la representación de los *ayllus*, y articulado con instancias de mediación clientelar y manipulación gubernamental (Rivera 1992:69).

Así, a pesar de la fuerza con la que irrumpió el sindicato campesino, no logró prender en tierra fértil; el liderazgo carecía de legitimidad y los *ayllus* continuaban en el camino de la tradición. Sin embargo, el desprestigio hacia la organización del *ayllu*, fue creciendo a través de la difusión que realizaban el mismo sindicato y las ONG. Richard Smith que visitó la región del norte de Potosí durante el año 1983, pudo percatarse que políticos y ONG racionalizaban uniformemente este discurso:

Que el *ayllu* y sus autoridades son corruptibles y manipulables por el Estado; que el *ayllu* y sus autoridades no saben nada de proyectos de modernización y de su economía; que el *ayllu* y sus autoridades no entienden de la problemática política-económica de la Bolivia contemporánea; que el *ayllu* y sus autoridades no son democráticos; que el *ayllu* y sus autoridades sólo se ocupan de fiestas y *chicha*; que el *ayllu* y sus autoridades no son capaces de entrar en alianza con las federaciones mineras, y, finalmente, que el *ayllu* y sus autoridades son reliquias folklóricas de una civilización muerta (Smith 1992: 17-18).

La disyuntiva: ¿*ayllu* o sindicato?

El pueblo indígena fragmentado ofrece una penosa visión de la división interna y del enfrentamiento de las distintas facciones (Xavier Albó 1985). Para la realidad andina, la fragmentación y sus posteriores secuelas deben ser estudiadas a la luz de la teoría de la dominación colonial y de las necesidades políticas y económicas que requirieron de un orden fragmentario. Steve Stern (1970), en su interesante estudio sobre Huamanga de 1640, muestra las medidas de fragmentación étnica en el ámbito local, los pueblos de reducción y la generalización de una nueva identificación general, 'indio', durante la administración del Virrey Francisco de Toledo. Así, en muy pocos años, luego de puesta en práctica de las primeras reformas de matriz occidental en los Andes,

...los señores Charcas y Chichas presenciaron cómo sus privilegios y poder eran aniquilados por las leyes coloniales y sus *ayllus* dislocados a la fuerza y agobiados con excesivos abonos tributarios (Larson 1992: 99).

En esos tiempos iniciales del colonialismo, un elemento de división y debilitamiento de los fragmentos étnicos de *marka* y *ayllu* fue la constante 'fuga' de *hatun runas* (originarios) a las haciendas y casas de los españoles; apareció, entonces, otra categoría colonial de *yanacunas* (colonos, arrimados, etc.).

Durante la República, son harto conocidas las secuelas que conllevó el despojo de tierras por parte del latifundismo liberal a los *ayllus*⁶. Los *ayllus*, cuyas tierras fueron despojadas entre 1866-1871 y 1880-1920, nunca más fueron los mismos. Los caprichos del 'propietario individual' no respetaban fronteras étnicas, linderos entre *ayllus*, lealtades, etc. Es más, el proceso de acumulación llevado a cabo por los pioneros era seguido por un sistema de partición de la propiedad por parte de sus herederos, del cual resultaron una cantidad de fundos (hijuelas) con nombres arbitrarios. Por otro lado, la resistencia indígena al gamonalismo, ¿acaso dio como re-

6 Existe al respecto, una amplia bibliografía, especialmente para el Altiplano Central. Cfr. Mamani 1992; Medinaceli, Tesis de Licenciatura; Erwin P. Greishaber, Eric Langer, Gustavo Rodríguez, Silvia Rivera, entre otros.

sultado la expulsión de originarios reducidos a colonato y su reemplazo por otra población marginal, acaso los sucesores de antiguos yanaconas?

La Reforma Agraria, que conllevó otra ola de fraccionamiento a través de la sindicalización, sumó a su vez su cuota al resultado que hoy se ofrece como 'segmentario' y 'faccionalista'. Esta situación se incrementó aún más con la sindicalización forzada a través de programas de desarrollo que consideraban al *ayllu* como organización 'tradicional', por tanto anquilosado en el pasado y en la inmovilidad (Cfr. Silvia Rivera 1992)⁷.

Luego de esta consideración del pasado volvamos al presente, a una relectura de la realidad de organización de los *ayllus*. Es importante evaluar las ideas que a veces son más determinantes que los datos proporcionados por la actividad empírica; al respecto, cabe considerar lo siguiente:

Las provincias que tuvieron una fuerte presencia latifundista, hoy traducen su organización en sindicatos. Entonces, la Federación Única de Trabajadores Campesinos tiene su base en determinadas regiones, porque desde luego, no todas las regiones fueron Hacienda, dada la resistencia por parte de los indígenas ante la expansión de la esta institución.

La forma 'sindicato campesino' y la forma *ayllu* son complementarias. La primera sirve para mediar en la relación de la comunidad *ayllu* con el Estado, sus instituciones y otros elementos de poder asentados en la región.

Estas ideas, que en boca de los sindicalistas constituyen afirmaciones, son opiniones o verdades a medias. En algunas regiones donde existen federaciones campesinas es notable la influencia respecto a programas y proyectos, implementados por ONG que apoyan a este proceso sindical.

¿Es hoy la organización sindical, la forma natural de organización de los indígenas? Para los mismos militantes del sindicalismo es imposible ocultar la presencia de los *ayllus* y sus autoridades originarias. Pese a la primacía del latifundio, el *ayllu* pudo sobrevivir y con él sus autoridades: *malkus*, *kurakas*, *jilanqus* y alcalde. La situación es parecida a la ocurrida en Jesús de Machaqa en los años 1970: una presencia combinada e incluso complementaria entre *ayllu* y sindicato, donde durante por mucho tiempo fue esgrimida la versión de que en esas zonas ya no habían *ayllus* y mucho menos autoridades indígenas.

¿Es complementaria la forma de organización sindical con la forma de organización de *ayllu*? Para responder a esta pregunta acudimos a los datos reales y luego al razonamiento lógico:

7 Esta percepción se nos aclara mejor leyendo a Xavier Albó: "Es cierto que este enfoque (rotación de cargo aclaración de los autores) lleva con frecuencia a que la actividad comunal sea estática y cíclica. El progreso queda sujeto al chance de que el turno recaiga sobre alguno más capacitado e innovador". Leyendo este famoso trabajo, preocupa simplemente las opiniones y el sentimiento que pudo generar en contra de los *ayllus*, pues esta situación se presenta incluso en "lugares en los que se ha introducido la organización sindical campesina de cuño más moderno" entonces lo que pasaría, según este razonamiento, es que las autoridades indígenas simplemente carecían de dinamismo y progreso. (Albó 1985: 10-11).

En las provincias Chayanta, Bilbao y Charkas del norte de Potosí, la relación sindicato campesino - *ayllu* aparece como complementaria, por cuanto se habrían dividido jurisdicción y representación. El ámbito del poder y autoridad del *ayllu* es la localidad, la aldea y el rancho, donde la autoridad indígena encabeza el cumplimiento del ciclo ritual festivo y se ocupa de resolver algunos conflictos además de recaudar la tasa. El carácter de estas autoridades -llamadas también *k'atu* (viejo) por cierta falta de instrucción occidental o la carencia de cursos sobre sindicalismo- es el tradicional. Por su lado, el dirigente sindical es el que media entre la localidad (a veces llega al rancho) y los centros de poder estatales, mestizos y foráneos. Es el personaje capacitado especialmente en cursos de sindicalismo.

La organización sindical es una representación hacia afuera, y la autoridad originaria es más de administración local, el que más sobresale es el dirigente sindical; aunque en algunos lugares ya es también el alcalde, quien tiene más fuerza. (Entrevista a señor Rosendo Linaya del IPTK).

Quiere decir que los comuneros manifiestan sus sentimientos e identidad de clase explotada y oprimida a través del sindicato; mientras que hacia el interior, como sociedad, se gobiernan a través de las autoridades tradicionales.

Lo anterior es una declaración de último momento. Lo cierto es que hubo y existe un sordo conflicto entre sindicalismo campesino y las autoridades indígenas, entre el sindicato y el *ayllu*. En 1986, Silvia Rivera, en una consultoría realizada para OXFAM América, revelaba que:

...la destrucción del sistema de autoridades tradicionales en el Norte de Potosí es una política deliberada de las instituciones en general y en particular de algunas de ellas como el IPTK [...] La razón unánimemente invocada para justificar tal política es la aparente 'subordinación' del sistema de autoridades de los *ayllus* a las estructuras del poder estatal, que se manifiesta en los pagos simbólicos de la contribución territorial al Tesoro Departamental de Potosí (Rivera 1992:166).

Richard Smith (1992:17-18), Director del Programa Sudamérica de OXFAM América, que visitó los *ayllus* de Bustillos en 1985, preocupado por la integridad del *ayllu* amenazado en su existencia por la política oficial tanto del Estado como del sindicalismo 'katarista', tuvo una experiencia desoladora.

...me alegró que Oxfam América recibiera una solicitud de una ONG bien conocida en el Norte de Potosí para financiar un programa de desarrollo rural que, según la propuesta, trabajaría con los *ayllus* de la provincia de Bustillos. Una vez financiado, visité al programa, pasando varios días entrevistándome con las autoridades, dirigentes y miembros del *ayllu* Aymaya, *ayllu* Sikuya y *ayllu* Laymi, y también los técnicos y administradores de la ONG. Al poco tiempo me di cuenta que por un lado el personal de la ONG sufría de una confusión e igno-

rancia casi total sobre la organización y función del *ayllu*, y por otro el programa estaba orientado conscientemente a formar sindicatos campesinos a espaldas de la organización del *ayllu*. (Richard Smith 1992:15).

En el presente, la actitud del antiguo bastión del sindicalismo y la modernidad se hallan en proceso de cambio; pero no es precisamente por la fuerza de la organización de los *ayllus* sino ante el empuje de corrientes mundiales de pensamiento y la inminencia de acontecimientos nacionales.

Ante la demanda por el territorio que se irradió desde la histórica marcha de los pueblos indígenas de Beni en 1990, que fue reiterada por la marcha de 1996, éste es parte de los objetivos perseguidos por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, que ha llevado a cabo dos congresos nacionales denominados 'Tierra-Territorio e Instrumento Político' (1995 y 1997). El territorio se ha convertido en parte de las 'demandas históricas' del movimiento sindical, por lo que en la actual coyuntura de aplicación de la Ley INRA (Ley de Reforma Agraria), la organización sindical ha iniciado trámites de reconversión de sus tierras tituladas individualmente con anterioridad a la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCO). El trámite, como señala el reglamento de la Ley INRA, ha supuesto la rectificación de sus personerías jurídicas y la automática identificación de las comunidades (antes denominadas 'campesinas') como *ayllus*.

Las visitas de las comisiones oficiales de INRA dieron lugar a un proceso de valoración de la identidad indígena antes abandonada y a la consideración del *ayllu* como una organización vigente, por cuanto la disyuntiva de convertirse definitivamente en propietarios individuales o reconvertir sus tierras en comunales y con derechos territoriales reconocidos, ha llevado a definiciones prácticas: optar por el *ayllu*.

La reconstitución del *ayllu*

"Lo que los indios aman por encima de todo es la tierra" escribía el Virrey Toledo al Rey de España (Cornejo 1983:108). La historia del movimiento indígena de estos últimos años, se sintetiza en la lucha por la defensa de la tierra, "ya que para los indígenas no es un mero recurso reproductivo sino un espacio que posibilita la reproducción total de la comunidad indígena y que refleja la ideología y los valores de un grupo" (Rebolledo 1992:19). La *sayaña* (propiedad de tierra individual) como la *aynuqa* (propiedad de la tierra colectiva), donde territorialmente se construye el *ayllu*, es el centro de vida propia del cual emana el conocimiento y la sabiduría.

Los juicios relativos al uso de la tierra durante la época colonial, fueron en desmedro de los indios; la usurpación de las tierras se había convertido en una acción normal, por cuya situación Toledo decía:

...que el mayor bien que se les puede hacer es darles orden como ellos no salgan de sus casas a buscar justicia, sino que ella los busque a ellos en sus provincias y lugares, que los daños de lo contrario son tantos, que no se podían significar y de hoy no caven en este lugar los indios que vienen a pleitos de muchas leguas de aquí, muriéndose en los caminos y haciéndoles sus caciques dramas para esto, de grandes fraudes y engaños, yendo ellos cobrando tanta naturaleza de papeles que, por cualquiera que les den, dan la plata que tienen (Cornejo 1983:159).

El elemento motor de la lucha del movimiento indígena, entonces y ahora, fue la tierra. Así, dentro de sus postulados por ejemplo, en la lucha de 1810 en Titichoca, encabezada por Andrés Jiménez de León, Manco Capac, Carlos Colque y otros reunidos en Chuquisaca, trazaron objetivos de defensa, tal como se señala en el documento “Interrogatorio que resulta a favor de los indígenas de las comunidades en general entre sus varias reivindicaciones”, donde se señala: “Se ha de prohibir que ningún hacendado ha de tener opción de quitar o interrumpir en las tierras de las comunidades” (Antezana 1992:19).

Los pueblos andinos como entes colonizados, subordinados a una voluntad ajena, tienen paralelos con el proceso de fragmentación de los *ayllus* y las comunidades, desde Simón Bolívar, 1825, Mariano Melgarejo 1866 y 1868 y la Ley de Tierras de 1874. Fueron y continúan siendo objeto de una desestructuración permanente. Esta desestructuración afecta a la existencia indígena tanto colectiva como individual, por cuanto constituye el factor determinante del localismo que, expresado negativamente, se convierte en faccionalismo. La fragmentación se expresa en el conflicto y la violencia. En 1864, José Vicente Dorado publicó en Sucre un folleto titulado “Proyecto de repartición de tierras y venta de ellas entre los indígenas”, en el cual, aparte de reconfirmar el proceso de desarticulación y fragmentación de las comunidades indígenas, planteó cambios radicales en la estructura agraria de Bolivia, con claros objetivos de convertir a los indígenas en colonos de la Hacienda.

El tema de usurpación de tierras tiene que ver con una clara ideología discriminatoria hacia el indígena: el convencimiento de que arrancar las tierras de manos del indígena era el camino del enriquecimiento acelerado. Este hecho estaba fundado, según palabras de José Vicente Dorado, en lo siguiente:

Arrancar esos terrenos de manos del indígena ignorante y atrasado sin medios, capacidad ni voluntad para cultivarlos; y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, es efectuar la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia (Antezana 1992: 78-79).

El proceso de usurpación llevó al fraccionamiento intencional de los *ayllus* y comunidades. De inicio, la división fue el arma de la colonización: enfrentamientos fratricidas entre parcialidades, entre *ayllus* y colonos de hacienda, etc. Hoy, todavía se

viven secuelas de ese legado colonial y republicano, por ejemplo, en el conflicto Qaqachaka-Laymi, *ayllus* ubicados en la provincia de Avaroa, departamento de Oruro y provincia Bustillos, al norte de Potosí.

¿Cómo enfrentar este proceso? El reporte de la fragmentación al máximo de la *marka* Machaqa, en la provincia Ingavi, del departamento de La Paz, en 72 sindicatos⁸, por cierto, era el augurio de un final previsible: la disolución del pueblo aymara. La Reforma Agraria de 1953 había impuesto la forzosa sindicalización de los *ayllus* y las comunidades, hecho que tuvo bastante éxito en el altiplano del departamento de La Paz. Sin embargo, los *ayllus* del norte de Potosí y sur de Oruro, entre los que el *ayllu*, como forma de organización social, política y económica se mantuvo intacto, no corrieron tal suerte. Es desde el año de 1989, a raíz de la Ley 21060, y las nuevas exigencias tributarias que las comunidades ‘campesinas’ y los *ayllus* organizados, empezaron a enfrentar, bajo un objetivo unánime, la defensa de nuestras tierras como entidades no fraccionables, dentro de un contexto de lo propio. Este hecho, en un primer momento, se expresa a través de la conciencia y el fortalecimiento de la identidad; *khithipxtansa* (quiénes somos).

Dificultades halladas en el camino

La reconstitución y fortalecimiento del *ayllu*, entendido como ‘el regreso a lo propio’, persigue la autogestión en todas las esferas de la vida del *ayllu* y en los niveles superiores de su estructura organizativa. Sin embargo, este proceso cuyas potencialidades son evidentes, enfrenta dificultades muy enraizadas en la cultura política del país. El caudillismo, por ejemplo, fue instalado para instrumentar a la población indígena a través de la institucionalización del ‘prebendalismo’, que convirtió al liderazgo en una sumisa clientela. En esta situación de manipulación aún colonial, la lealtad cultural tiene simplemente, una difícil supervivencia.

La consagración de las autoridades originarias, un reconocimiento obtenido en la lucha por la legitimación de un proyecto étnico-cultural que nos corresponde, se traduce como un deber de servicio; durante el tiempo de gestión de la autoridad, son los comuneros los encargados de cuidar y atender las necesidades de la familia. Este hecho se perdió en muchos lugares del altiplano boliviano, y fue su-

8 Forma de organización impuesta desde 1953, en la presidencia de Víctor Paz Estenssoro, a partir de la Reforma Agraria en Bolivia, que tuvo como objetivos fundamentales: liberar a los campesinos de su condición de siervos; estimular la producción en el campo, porque las tierras en manos de los indios eran tierras muertas; promover corrientes de migración interna; en síntesis, la búsqueda de la modernidad, sepultando la identidad de los indígenas, para pasar al proceso de ‘ciudadanización’ boliviana. Existe bastante literatura respecto a los resultados de la llamada ‘modernización del agro boliviano’, que tienen como producto el índice mayor de pobreza, analfabetismo, la alta tasa de mortalidad en el área rural. La famosa sindicalización campesina fue por años, y continúa siendo, la división y conflicto en las organizaciones campesinas y del *ayllu*, las primeras sujetas a la manipulación política partidista, y las segundas marginadas por el Estado y sus instituciones, porque representaban el obstáculo para la modernidad.

plantado por la conducta 'prebendalista' del dirigente. Retomar el camino o *thaq'i*⁹ tiene sus dificultades. La vuelta a lo propio es sinónimo de pensamiento con identidad, una verdadera descolonización. El surgimiento de las organizaciones como el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del Qullasuyu -CONAMAQ-, y la Confederación Indígena del Oriente Boliviano -CIDOB-, dada la relación que establecen a escala nacional e internacional, permite unir lazos de reivindicación y de defensa; en el ámbito interno, sin embargo, se va creando la brecha entre sus líderes y sus bases. Frente a ello, el equipo del THOA se pregunta cómo establecer estrategias de control sobre los líderes. Es una interrogante que merece reflexión en este proceso de consolidación de los pueblos indígenas de Bolivia.

Hasta ahora, la práctica diaria de trabajo en nuestros *ayllus* y comunidades nos hace pensar que el proyecto de descolonización es viable y sostenible. Encaminados en este proceso, los departamentos de Oruro, Potosí y Cochabamba son parte de la legitimación y consagración de las autoridades, y tienen como tarea inmediata el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas.

Reconstitución del *ayllu* y derecho de los pueblos indígenas: estrategias y plan de acción

El THOA como grupo de trabajo indígena, propone dar continuidad al proceso de reconstitución y fortalecimiento del *ayllu* que ha cobrado una acelerada dinámica, especialmente cuando se plantea, y cada vez con mayor claridad, la demanda territorial. El logro de este objetivo depende de la fortaleza organizativa, de la claridad de los planteamientos, del sustento jurídico legal y de la capacidad de negociación y propuesta de los *mallkus*. Esta fortaleza organizativa depende de la organicidad en la estructura de los ámbitos de *ayllu*, *marka* y *suyu*, expresada en las autoridades de *jilaqata*, *mallku*, *jach'a*, *mallku* y *apu mallkus*, federaciones de *ayllus* en las esferas provincial y regional, y en la organización nacional como es el CONAMAQ.

Con la reconstitución se ha generado una expectativa muy grande que consiste en el desarrollo propio, sustentado en la posibilidad de una administración territorial autónoma. Esta idea moviliza a las organizaciones de *ayllu*, desde la esfera local hasta la nacional, hacia su fortalecimiento.

En este marco, el THOA, en su calidad de grupo de trabajo, propone realizar las siguientes actividades, en coordinación con los distintos ámbitos de organización indígena:

- Fortalecimiento y consolidación del proceso de reconstitución del *ayllu*, en los departamentos que lo requieran;

9 Término aymara referido al camino y / o responsabilidad que enfrenta la autoridad.

- acompañamiento al *ayllu* y sus organizaciones en la planificación de sus distintas actividades;
- apoyo de servicio jurídico legal en el reconocimiento de personerías jurídicas y obtención de TCO (Tierras Comunitarias de Origen);
- planificación y realización de cursos, seminarios y talleres de líderes (hombres y mujeres), con las organizaciones de *ayllu*, a través de un currículum especializado;
- difusión de los derechos de los pueblos indígenas a través de programas de radio y televisión;
- investigación sobre derechos de los pueblos indígenas con una perspectiva histórica y prácticas actuales para un mejor conocimiento que sirva de instrumento a los *ayllus* y a los pueblos indígenas;
- apoyo a las organizaciones de *ayllu* en su fortalecimiento organizativo con la adquisición de capacidad propositiva y negociación ante instancias del poder local, regional y nacional;
- sensibilización a la sociedad en general sobre el derecho de los pueblos indígenas a través de actividades de publicación y difusión.

El desarrollo de estas actividades se enmarca dentro de la coyuntura de sensibilidad con los pueblos indígenas en lo que se ha llamado el *Decenio de los Pueblos Indígenas*, y en la adopción de medidas legales de protección a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que en el plano internacional se expresa en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT-. Esta Convención, que reconocida por el gobierno boliviano se ha convertido en la Ley 1257, ha dado lugar a su vez en el marco de reformas legales (las llamadas 'reformas de segunda generación'), a un reconocimiento inicial y parcial de los derechos de los pueblos indígenas que se expresa en:

- Reconocimiento a la identidad.
- Autodesarrollo.
- Participación.
- Territorio.¹⁰

Estos derechos para los indígenas de los Andes parecen estar destinados a quedar en 'letra muerta' debido a que la supuesta organización matriz de los indígenas de las tierras altas (la Confederación sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) no sale de su antigua concepción sindical y campesina, lo que le impide formular demandas colectivas como pueblo indígena; por otro lado, por razones políticas, el Estado, a través de las dos últimas administraciones de gobierno, ha esta-

¹⁰ Los reconocimientos se han expresado a través de la Constitución Política del Estado, Ley de Participación Popular, Ley de Reforma Educativa, Ley del Instituto de Reforma Agraria, Ley de Medio Ambiente (...)

blecido una conducta política que sólo identifica la existencia de pueblos indígenas en las tierras bajas; por esta razón, la inversión estatal como la de la cooperación internacional es dirigida exclusivamente hacia esa zona. Asimismo, los escasos canales de participación que se abrieron con las reformas sólo han dado paso a los representantes de las 'tierras bajas', no así a los andinos, pese a los esfuerzos desplegados por los *ayllus* y sus autoridades, que no consiguen aún constituirse en interlocutores frente al Estado.

A pesar de la situación descrita, los pueblos indígenas de los Andes continúan esforzándose por profundizar el proceso de reconstitución del *ayllu*, fortalecer sus organizaciones, formular demandas, todo ello en pos de un desarrollo autónomo que plasme en la realidad los derechos económicos, sociales, culturales y políticos.

Las organizaciones de *ayllu* y sus autoridades requieren a su vez de un apoyo más sostenido y especializado que apunte su intervención en los espacios públicos en la búsqueda de respuesta a sus demandas, así como en la participación en la formulación de políticas públicas.

La demanda más importante planteada por unanimidad por los *ayllus*, que a su vez motivó su reconstitución, es el territorio; su consecución depende del accionar planificado y coordinado entre la organización de *ayllus*, el grupo de trabajo (THOA) y los aliados externos (cooperación internacional, funcionarios de Estado, activistas, etc.). Para el THOA supone una mayor especialización y multidisciplinariedad en los aspectos jurídico, legal y cartográfico.

De la capacidad de intervención en las esferas del Estado por parte de las organizaciones del *ayllu*: CONSAQ-La Paz, FASOR, JACH'A CARANGAS, FACOPI, CAOP, COAMACH y CONAMAQ depende la participación en la formulación de políticas públicas, como es el caso de la Ley de Aguas, Reforma Educativa, Administración de Justicia (...). La adquisición de esta capacidad requiere de acompañamiento y formación permanentes, así como de una instancia de capacitación sistemática de líderes indígenas.

Es importante el tratamiento del tema de género de manera transversal, y a partir de ello, la problemática de la mujer indígena y el apoyo a su participación tanto en las esferas comunitarias como estatales.

Bibliografía

Albó, Xavier

1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.

Antezana Salvatierra, Alejandro Vladimir

1992 *Estructura agraria en el Siglo XIX. Legislación agraria y la transformación de la realidad rural de Bolivia*. La Paz: Centro de Información para el Desarrollo -CID-.

- Barragán R., Rossana y Ramiro Molina Rivero
 1987 De los señoríos a las Comunidades: el caso de Quillacas. Ponencia presentada a la Reunión Anual de Etnología. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, pp. 229-333.
- Calderón, Fernando y Jorge Dandler (compiladores)
 1984 *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: UNRISID-CERES.
- Cornejo, Atilio
 1983 *El Virrey Don Francisco de Toledo*. Argentina: Limache-Salta.
- Dandler, Jorge
 1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucu-reña (1935-1952)*. La Paz: CERES.
- FACOPI
 1993 *Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi. Estructura Orgánica*, La Paz: Aruwiyiri.
- Izko, Javier
 1986 Comunidad andina: persistencia y cambio. *Revista Andina*: Año 4, No. 7 Julio 1986, pp: 50-99.
- Larson, Brooke
 1992 *Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900*. La Paz: Hisbol.
- Matos Mar, José
 1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP. Serie Perú Problema 3.
- Rasnake, Roger
 1989 *Autoridad y Poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol.
- Rebolledo, Loreto
 1992 *Comunidad y Resistencia. El caso de Lumbisí durante la Colonia*. Quito: Abya Yala.
- Rivera, Silvia
 1992 *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- Smith, Richard Chase
 1992 Prólogo. En: *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: THOA - Aruwiyiri.
- Stern, Steve J.
 1970 *Peru's Indian Peoples and the challenge of the Spanish conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- THOA
 1995 *El Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Indígenas*. La Paz: Aruwiyiri.
- Whitten E., Norman
 1987 *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Aportes a la discusión

Blanca Chancoso*

Me interesa, inicialmente, reconocer la importancia que tiene este evento en la coyuntura actual, pues finalmente el tema indígena ha sido colocado sobre la mesa de discusión. También es importante que poco a poco podamos entendernos, que incluso entre nosotros, los mismos indígenas, podamos intercambiar algunas propuestas y experiencias vividas; y por eso, nuevamente mi reconocimiento para quienes nos dan la oportunidad de disertar en torno a temas sobre los cuales hasta ahora, sólo se han hecho experimentos o han sido tomados como temas de investigación solamente por personas foráneas y no por nosotros mismos. Entonces, es a ello a lo que deseo saludar en esta oportunidad.

Creo que hay algo que coincide con lo que María Eugenia ha dicho con relación al interés por rescatar desde el nombre propio de los indígenas y por retomar la autoridad con relación a nuestros objetivos en el Ecuador. En realidad, los indígenas hemos vivido un proceso de confusión que se ha provocado, en cierta medida, por las historias escritas generalmente por gente de fuera. Nuestra historia ha sido interpretada desde otras visiones y nunca desde nuestra vivencia. Es por ello que hasta ahora siguen siendo confusos incluso los nombres que nos han atribuido, el sistema de organización en el que hemos vivido, cómo era y, finalmente, por cómo se daban las condiciones de gobernabilidad, la cuestión de la distribución económica, las relaciones internas de los pueblos originarios, cómo los denominamos en el país, etc.

De acuerdo a las coyunturas y procesos que hemos vivido en las diferentes etapas, incluso hasta nuestra identidad ha ido perdiéndose. Y hablo de la identidad porque la persistencia y la supervivencia, la presencia misma de los pueblos indígenas hasta la actualidad, sí han dependido de una base propia en todos los aspectos.

Digo esto porque a nosotros nos sucedió algo así en todo el Ecuador. Muchos investigadores nos han atribuido distintas denominaciones: 'aborígenes', 'autóctonos', 'tribales', 'nativos', 'originarios' o con el nombre despectivo de 'indios' con el que siempre nos han tratado. Además, a manera de insulto, nos han llamado con otros nombres.

A través de las influencias de los procesos políticos vividos en otros países sudamericanos donde existen indígenas, y en aras de la igualdad, han intentado dar-

* Responsable de Relaciones Internacionales de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-

nos el tratamiento de ‘campesinos’. Los gobiernos han manejado también este término, lo cual resulta muy fácil. Incluso yo empecé a convencerme de que era campesina.

Cuando se dieron avances en el proceso, comenzamos a preguntarnos ¿qué somos?, ¿somos campesinos? ¿por qué somos campesinos? Y si alguien nos llama ‘indios’, ¿por qué somos indios? ¿Qué significado tienen cada uno de esos términos para nosotros? Asimismo, el proceso de la organización ha perdido cierto tipo de identidad, y de esta manera nos hemos negado cierto tipo de derechos. Es importante mencionar que en Bolivia en el año 93, se inicia el rescate de lo propio a través de la reconstitución del *ayllu*.

Aquí en el Ecuador hemos vivido más bien un proceso de redefinición y de presencia. Desde el año 1946, cuando participamos con el nombre de ‘indios con la federación’, nuestras reivindicaciones se plantearon desde nuestra condición de trabajadores agrícolas, acción que conformó luego, la Federación Ecuatoriana de Indios -FEI-. Se trató de un movimiento de características sindicales.

Nuestro proceso de avance se definió en el Ecuador poco a poco desde los años 60, 70, hasta los 80. Se produjo luego un momento de reflexión desde la dirigencia, más que desde las bases. Desde las bases, entre los propios indios, sentíamos en carne propia que no éramos solo lo que nos decían. Sabíamos que valíamos algo más pero no lo podíamos expresar públicamente, con miras a que nuestras reivindicaciones fueran conocidas de mejor forma.

En este ámbito, la dirigencia cumplió un rol importante. Así como vivimos un proceso organizativo y de unidad, atravesamos por otro de redefinición de nuestra identidad, para conceptualizar quiénes éramos. Dimos inicio a la reflexión, incluso con el respaldo de ciertos estudiosos que nos apoyaban consecuentemente. Nos interesaba conocer porqué nos habían atribuido las denominaciones de ‘etnias’ y qué significaba aquello, qué éramos nosotros.

Para otros puede resultar algo ocioso pensar en estos temas y no en otros; pero para nosotros esa es la base, partir de nuestra identidad, conocer quiénes éramos nosotros para saber lo que queríamos, hacia dónde íbamos y qué exigiríamos también ante el país. Estas acciones nos ayudaron mucho pues desde entonces empezamos a visibilizarnos como autores directos y a conseguir los avances hasta los cuales hemos llegado.

Creo que ha sido importante vivir este proceso que, a mi parecer, aún les hace falta en otros países como Perú y Bolivia. Si tomamos en cuenta que se trata de países con mayorías indígenas, veremos que aún les falta partir de su identidad. Existen indígenas que han estudiado y han escrito algo de su historia, pero al parecer aún les hace falta superar esas acciones para convertirse en actores mucho más activos, con presencia política y con un mayor ejercicio en este ámbito en sus países.

Existe el peligro de aparecer con una presencia racista desde el sector indígena hacia el resto de la sociedad no indígena. Se reivindica lo indígena con afirmación y amor, sin embargo, en la actividad real, hace falta mucha más presencia. Su

aparición se ha dado a partir del sindicalismo o sus demandas han sido planteadas como quejas, lamentos o en el extremo de una actitud racial que aún no ha sido expresada con mayor fortaleza. Se ha presentado simplemente como una forma de expresión.

Digo esto porque los indígenas ecuatorianos -no me interesa establecer comparaciones, sino más bien socializar esta experiencia- hemos partido de una profundización en torno a nuestra identidad. Ya desde los años 80 empezamos a hablar públicamente, seguros de lo que estábamos diciendo. No hemos logrado llegar a una investigación de fondo sobre las formas de denominación que nos han atribuido, pero hemos dado paso a una reafirmación de esta identidad, de lo que somos. A partir de ello hemos podido replantear lo político, entrar en esa esfera.

Sólo así afirmamos que 'no somos campesinos', somos 'nacionalidades indígenas' y nos ratificamos como tales. Según la observación que se nos formulara desde un inicio, existe el peligro de convertirnos en una nación dentro de otra. Sin embargo, es así como debemos ser vistos, pues sí se trata del asentamiento de una nación dentro de otra, se halla establecida dentro de esas raíces, se debe reconocer que existen esas bases.

Las nacionalidades indígenas no pueden ser vistas como ruinas arquitectónicas -por así decirlo- pues aún existen. Debe entenderse que el proceso de desarrollo de los pueblos indígenas se truncó de alguna manera. Se habla de los 'pueblos originarios', nosotros hacemos referencia a una reivindicación mucho más amplia, hablamos de 'naciones', de 'nacionalidades' para podernos identificar, para poder elevar nuestra autoestima como pueblos. También somos campesinos en cuanto a nuestra cotidianidad, pero no somos sólo eso sino también pueblos, somos nacionalidades, somos profesionales, ocupamos otros espacios, y es por eso que no aceptamos esta denominación de 'campesinos', como medio de generalización.

Pedimos se nos reconozca como nacionalidades indígenas, y cuando se busca lo particular somos los quichuas, los shuar en el caso de Ecuador, en el caso de Bolivia, los quichuas, los aymaras y según entiendo, hay otras nacionalidades, con su propio idioma, también en cada uno de esos países. Entonces, ¿por qué no exigimos se nos reconozca con esos nombres?

Es por eso que creemos importante el rescate y la recuperación. Si en Bolivia lo hacen a través de los *ayllus*, nosotros aquí nos hemos recuperado recogiendo nuestros elementos como nacionalidades, y también buscamos se reconozcan nuestros nombres propios, con nuestras autoridades.

Esa redefinición de nuestra identidad nos ha permitido dar un salto en el ámbito político y sentirnos en condiciones de igualdad. Nos hemos cerciorado de que sí somos nacionalidades. Funcionamos a nombre de la Confederación pero nos sentimos ya no como directivos o como sindicato sino como una representación ante el Gobierno por parte de las nacionalidades. Es por ello que los directivos nos reconocemos como el Consejo de Gobierno de las Nacionalidades Indígenas, porque lo integran los presidentes de las comunidades, los presidentes de las nacionalidades.

Vivimos un proceso de reestructuración para recuperar algo más propio, que nos pueda otorgar mucha más autoridad. El rescate de nuestra identidad, su reafirmación no deben divisarse como un regreso o como una estatización para quedarnos en el pasado, sino que más bien se lo debe tomar como una forma de reafirmación de lo que somos, para contar con la fuerza de autoridad y exigir el desarrollo frente a lo que vivimos en la actualidad.

Si queremos entrar en los procesos de globalización y modernización, no podemos dejar de ser lo que somos sin rescatar lo propio, para así no perder nuestros valores. Es allí donde radica el nivel de autoridad, el de gobernabilidad, el proceso de desarrollo económico para demostrar a la sociedad -lo cual también consideramos importante- que no somos un apéndice, como se nos ha concebido, ni los causantes del subdesarrollo de los países. No lo somos, es importante, por ello, partir de nuestra identidad, del rescate de nuestros valores para demostrar que sí hemos aportado durante 500 años con nuestra sabiduría, con nuestra ciencia, con nuestra propia gobernabilidad, que estamos aportando y buscamos desarrollar propuestas alternativas dentro de un proyecto político; que podemos avanzar mucho más allá ante la sociedad actual.

Cuando nos referimos a un cambio de estructuras, cambio de la sociedad ¿cómo concebimos ese cambio? Las formas de funcionamiento de nuestras propias sociedades pueden ser utilizadas en este proceso de cambio, pueden servir como un modelo, ¿por qué no? Si los pueblos indígenas existimos y lo que se vivió no lo hemos dejado de vivir. Somos un pasado, un presente y queremos seguir viviendo, por tanto tenemos que desarrollar también lo nuestro porque no vamos a negarnos a ser lo que somos.

El partir de la identidad ayuda a reafirmar y reclamar no solamente obligaciones, sino también a reclamar derechos, aquellos encaminados al ejercicio de acciones tendientes al desarrollo económico, político y social de nuestros pueblos. Derechos a la equidad de condiciones. La equidad no debe ser entendida solamente desde el punto de vista del género -hombre y mujer-, sino también de los pueblos, si hay diversidad de pueblos tiene que haber equidad. Tenemos que manejar ese nivel de exigencia frente al Gobierno. Se habla de una co-gobernabilidad, pero no se nos convoca en la toma de las decisiones, ello no significa co-participación.

Yo puedo ser indígena, llevar mi anaco, mi poncho, pero si estoy dentro de una línea política que no es la mía, en la que no hay una propuesta que nazca desde mi pueblo, no estaría representándolo, simplemente sería una persona que puede hallarse en conjunto con otros actores. Existe una confusión entre nosotros, queremos ser parte, mas no hacemos presencia ni alianzas en igualdad de condiciones, con propuestas nuestras, ni ubicamos los niveles de coincidencia política que puedan darse. Hay un error, nos hemos quedado en el mero rescate de lo nuestro sin llegar a concretar alianzas que puedan ser necesarias.

Otro punto que sería importante analizar radica en que con este reconocimiento de nuestros derechos, las demandas que formulamos deben rebasar los re-

clamos por casas comunales, caminos vecinales, la tierra para cada comunidad, la 'escuelita'. Debemos trabajar por la autonomía, pero a través de la reafirmación de nuestra identidad. Exigimos la autonomía; exigimos la autodeterminación -aunque al parecer debe hablarse de la 'libre determinación'-; exigimos la territorialidad, no en términos de dividir el país, ni de hacer un país dentro de otro, lo hacemos en términos de ejercer nuestro derecho de autoridad, de desarrollar nuestro pensamiento, incluso en lo referente a propuestas económicas, que puedan ayudar dentro del sistema comunitario planteado por nosotros. Esto es lo importante, el trabajo, la organización, que nuestros derechos se respeten, nuestros derechos al acceso de recursos para exigir un trato igualitario dentro de los Estados y en estos ámbitos.

Nuestros reclamos no hacen referencia a un espacio único, no radica nuestra aspiración en la creación de reservas indígenas; cuando exigimos nuestro derecho a la territorialidad, pedimos que se reconozcan las tierras para nuestros pueblos y lo hacemos en la esfera del país, pues no nos interesa solamente agruparnos entre indígenas o aislarnos.

Exigimos la plurinacionalidad, lo cual es importante puesto que demandamos de la sociedad no indígena, de los otros pueblos, se acepte la interculturalidad, que se nos respete, para así hablar de la igualdad como personas, la igualdad como humanos; en la medida que se respete el derecho a la diferencia, para poder desarrollarnos también como pueblos y que se nos reconozcan los aportes, el grano de arena que queremos entregar en el proceso político del país que también es nuestro; en su desarrollo, sin que se nos deje de lado. Hacen falta también nuevos planteamientos, y esa ha sido nuestra experiencia.

Todo esto ha reforzado nuestra capacidad de exigir e incidir en el caso del Ecuador. Se trata de procesos que vive cada país, este ha sido el nuestro. Con esta exigencia hemos podido incidir en las reformas constitucionales, para que se conviertan en leyes y que nuestras exigencias y planteamientos se retomem en las Cartas Constitucionales, en las leyes que rigen en el país en lo que se relacione con los pueblos indígenas, y no se lo haga a través de interlocutores sino desde nuestras propias iniciativas. Así, estaremos vigilantes de que todo ello se cumpla, es allí donde se marca la diferencia.

La iniciativa boliviana en torno al *ayllu*, puede ser importante como una estrategia de organización, soy partidaria de que se lo rescate para el desarrollo. No puedo opinar de cómo debe o cómo no debe hacerse, se trata de procesos y pasos cuyos resultados se verificarán más adelante y que también nos pueden servir, quizá en un momento dado optemos por el *ayllu* en lugar de la Confederación.

Cada pueblo tiene sus formas de vivir procesos en los que podemos aportar. Si para ese país el *ayllu* es importante, ojalá se lo pueda empezar a ofrecer como un modelo alternativo dentro de los cambios políticos que tiene que vivir el Ecuador, porque no debemos encerrarnos sólo en el caso de los indígenas, sino que debe ser una iniciativa que nazca de los indígenas para el país, porque no podemos negar que estamos inmersos en una sociedad.

¿Qué se hace desde los *ayllus* frente a las políticas económicas de Bolivia? ¿Están conformes con la gobernabilidad que mantiene el Estado boliviano? El modelo que ha presentado el gobierno boliviano, ¿ayuda al desarrollo de los *ayllus*? ¿Están siendo reconocidos, o qué niveles de reconocimiento han logrado como *ayllus* frente al Gobierno? Alcanzar una identidad eleva el nivel, permite que nos sentemos de igual a igual con los gobiernos para discutir también nuestras propuestas para no quedarnos aislados.

Aquí se ha vivido una experiencia que nos hace pensar que el racismo se está superando. Se reconoce, quiérase o no, que los indígenas estamos liderando en el caso de Ecuador en cuanto a la política. En los movimientos sociales, la sociedad civil ha confiado también en los indígenas, en las propuestas indígenas, para sumarse y apoyar estas luchas. Yo creo que eso también es importante. Los indígenas tendríamos que recuperar lo nuestro, plantearnos nuestros avances, pero también verlo como un proceso en el que vivamos la unidad con los otros sectores, cuando se llegue al momento de cambio.

Quiero hacerles partícipes en cierta medida, del proyecto político que tenemos los indígenas aquí, cuando manifestamos qué buscamos, por qué buscamos el cambio de estructura de la sociedad. Aspiramos a una sociedad más justa, humanitaria, comunitaria, que parta también de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Puede ser que coincida con los procesos que han vivido otros países, puede concordar con el pensamiento de los ideólogos que han aportado en la lucha, en la liberación de nuestros pueblos, pero no quiere decir que nosotros estemos alineados y tomemos como patrones las propuestas de esos ideólogos, sino que estamos haciendo aportes desde nuestra visión del mundo. Es allí donde nos encontramos y a eso nos sumamos con otros ideólogos libertarios que han luchado por la justicia. Es así como estamos aportando.

Marcelino Chumpi*

Este trabajo presenta un estudio de caso de algo que sucede en la provincia de La Paz, en torno al proceso de reconstitución de *ayllus* y dentro de ese marco, voy a hacer referencia a la forma como está organizado el documento.

En primer término, existe un acercamiento para entender el proceso de la reconstitución de *ayllus* en el ámbito del *Qullasuyu* con las comarcas, y la posibilidad de reconstituir las organizaciones tradicionales, que yo denomino ‘clásicas’. Luego, se presenta una comparación entre lo que es el *ayllu* y el sindicalismo marcado que ha existido en Bolivia como un proceso de interlocución hacia el Estado y no precisamente hacia el *ayllu*. En la tercera fase, el documento presenta un planteamiento de cómo deberían reconstituirse los *ayllus*, para de esta manera instaurar en su plenitud lo que serían el dominio territorial y las autonomías en Bolivia.

Considero que lo primero que se debe hacer es averiguar si definitivamente el *ayllu*, en Bolivia, responde a una realidad histórica, es decir, a la cosmovisión de los pueblos que existen en ese país. Si esto no es así, debería buscarse la organización clásica tradicional que ha permitido se dé lo que en el documento se denomina “una persistencia indígena a los procesos de homogeneización del Estado Nacional de Bolivia”. Esta persistencia, que en cierto modo se convierte en contestataria, debe ser la base fundamental para pensar en un proceso de constitución en el ámbito de los *ayllus* o en el de las comarcas.

Se señala asimismo que “el *ayllu* es un modelo social de organización”. Desde mi punto de vista, este modelo social no expresa -quizá esta es una lectura desde lo ecuatoriano- que las comunidades deseen incorporarse al *ayllu*, y desconocer la organización política existente del Estado boliviano actual, dividido en provincias, departamentos o cantones. Lo que se evidencia es que existe por un lado, un interés por revitalizar los *ayllus*, y por otro, una redimensión o revalorización de lo que son las provincias, cantones y departamentos. Creo yo, que deben superar el proceso de constitución de estos esquemas estatales.

Es importante señalar que el documento refleja la existencia de una división interna en sí de las comunidades. También un sistema de acercamiento organizacional que se plasma en el movimiento campesino, basado éste, única y fundamen-

* Sociólogo, miembro de la nacionalidad Shuar y representante del INDESIC.

talmente en el sindicalismo, mientras que el *ayllu* parte esencialmente de las ideas étnicas o propias.

Dentro de este marco, es importante que pueda reconstituirse la identidad porque sólo este proceso de identidad, de saber quiénes son o quiénes somos, permitirá a este sistema de organizaciones, que es el *ayllu*, crear un liderazgo y constituirse en el interlocutor válido frente a lo que podría ser el Estado.

Es preocupante constatar que el *ayllu*, tal y como lo plantea el documento, no se constituye en la forma de organización de las comunidades indígenas, en el interlocutor válido frente al Estado, sino que es el sindicalismo o el sindicato que en cierta forma, apadrina este proceso de reconstitución. Obviamente, parece que existen rupturas internas entre la relación del sindicato campesino y la forma de organización del *ayllu*.

Sería importante que si el *ayllu* no logra responder a una realidad diversa se incorporen otras categorías que sean utilizadas dentro del estudio, como los señorios étnicos o las parcialidades; y que, como bien lo señala el documento, sean las *markas* los elementos que den respuesta a esta situación. Creo que es importante que las *markas*, los *suyos* u otros sistemas de organización sirvan para validar el proceso, y si no es posible hacerlo por esta vía, se busque otro sistema.

No creo que precisamente el hecho de haber iniciado un proceso de organización basado en la cosmovisión andina pueda confluir hacia otros sistemas de organización como las federaciones o confederaciones. Para mi criterio, tanto federación o confederaciones siguen siendo formas de expresión organizacional de estilo europeo. Claro está que los historiadores y antropólogos han definido al sistema de organización incásico indígena con estas categorías, pero no creo que sea precisamente ésta la forma real de organización.

Creo además, que si los indígenas en Bolivia buscan la plenitud de sus organizaciones, sería muy importante descolonicen sus mentalidades. Es decir, pasen de ser indios o indígenas al protagonismo en el desarrollo de sus ideas, de las inquietudes de sus pueblos. La imagen del indio en condición ideológica 'de menor de edad' o de aquel de poncho que vive en el páramo o de manera desorganizada, que no está civilizado, o que no tiene espíritu o mentalidad debe desterrarse para dar paso a un proceso de acercamiento entre indios, para que desde esa descolonización interna se provoque una aproximación a la autoidentidad.

Si esto no ocurre, las buenas intenciones no pasarán de ello. En el Ecuador, vivimos la misma realidad. Es eso lo primero que debe hacerse en el Ecuador, tanto desde la dirigencia como desde las organizaciones de base, debe desestructurarse la mentalidad que parte de la idea nacionalista de los Estados. Romper estas estructuras permitiría un avance mucho mayor.

De este modo, una vez generada una identidad, se podrían reconocer lazos de consonancia o coincidencias. El parentesco; los códigos culturales; las tradiciones en la forma de concebir y tratar los recursos naturales o los recursos existentes en su zona; la forma de administrar la justicia; la forma de organización del sistema so-

cial, podrían constituir los factores fundamentales de coincidencia que favorezcan un avance en el proceso de la reconstitución del *ayllu*.

Cabe señalar que cuando se habla de la globalización, de la post modernización, de la modernización se concibe que ahora estamos globalizados y que las particularidades o las especificidades quedan desterradas. Creo que no es así, creo que esta globalización lo que permite más bien es evidenciar con mayor fuerza las expresiones particulares o las especificidades históricas de las sociedades. En ese sentido, quiero resaltar el valor histórico que tiene esa idea de reconstituir el *ayllu* en esta sociedad homogénea, en esta sociedad boliviana que supuestamente tiene una forma de descentralizar mucho más avanzada en América Latina; sin embargo, en el documento que nos ocupa, no se plasma ese proceso.

Por otro lado, me llama la atención que cuando se habla de estructura, no se haga referencia a la forma de estructura del Estado y su relación con el *ayllu*. Creo que si el *ayllu* va a constituirse en la forma de relación directa con el Estado sería importante una mayor profundización. Debería constatarse si ello se ubicará en un marco constitucional reconocido o si se trata de una forma autónoma distinta, particular e interna de organización y no de aquella que mantiene un status jurídico nacional reconocido.

Creo que si la Ley de Participación Popular que se dictó en Bolivia, no expresa esta realidad es importante que la propia población o grupos de intelectuales -no sé si decir ONG, porque aquí estos organismos han propiciado la división- puedan permitir un acercamiento para una transformación, una reforma de la Ley que permita incorporar precisamente estos procesos.

Otra de las relaciones que quisiera establecer se halla en el conjunto de América Latina. Los pueblos indígenas siempre han luchado por la tierra, y últimamente por el territorio, la educación y la salud. Creo que en este punto existe una coincidencia plena en cuanto a que el *ayllu* tome como motor de organización a la autonomía, como un proceso político propio, y al territorio como un proceso de desarrollo para esos pueblos o *markas*.

Al hablar de autonomías en el Ecuador, se provoca una relación unívoca con las que se conocen como 'circunscripciones territoriales indígenas', entendidas éstas como formas de continuidad territorial. Esta categoría básica bien podría incorporarse. Sin embargo, como en el Ecuador al igual que en Bolivia, han existido divisiones territoriales en latifundios, realmente es difícil pensar en continuidades territoriales que permitan crear una administración territorial autónoma, porque allí existen hispano hablantes, y por tanto pueden haber intereses de poder que manejen un espacio territorial. Dentro de este marco, creo que es importante traspasar las barreras de las provincias y cantones para reconstituir estos espacios, que de alguna manera, al menos líricamente, ya son reconocidos dentro de la Constitución, aunque no existan en las leyes.

En el caso ecuatoriano se ha ido un poco más allá de la sola reconstitución de *ayllus* o comunidades, hemos llegado a las esferas de participación del Estado - úl-

timamente con el movimiento *Pachakutik* - sin embargo no se ha conseguido el manejo mismo del poder. En el caso de Bolivia, el compañero ex vicepresidente llegó en cierto modo a manejar el poder, o a estar en su dirección, lo cual valida un proceso quizá mucho más profundo, mucho más agresivo en Bolivia para llegar a reconstruir estos procesos de la unidad familiar y de los pueblos.

Yo pensaría que el *ayllu* debe ser un medio de expresión de las comunidades, parcialidades o *markas* y constituirse en la voz autorizada frente al Estado y la nación de Bolivia. De este modo, se convertirá en actor importante en la toma de decisiones de su propio destino. De lo contrario, se harán presentes los partidos políticos; las ofertas de campaña; el clientelismo de liderazgos de los propios indígenas -como se señala en el documento- que van a debilitar un proceso de acercamiento, lo cual no fortalece la organización de los pueblos.

Es importante trabajar en este sentido -lo que podríamos llamar- la soberanía, pues se la debe enfocar como un proceso político de autonomía que permita al pueblo en su conjunto, decidir qué puede hacer en su vida. Esta soberanía implica desarrollar la relación entre el *ayllu* y el Estado. Es importante en esta redefinición, pensar en torno al marco de relación, definir si se trata de una soberanía funcional o disfuncional.

Puede pensarse, al revisar este documento, que los indígenas de Bolivia intentan reconstituir su propio Estado-nación, que se trata de indios rebeldes o separatistas. Que con sus actitudes desconocen su Estado madre que les otorgó bienestar y seguridad; que les entregó derechos para que ellos pudieran ser reconocidos como hombres. No es así, se trata más bien de la idea de conformar una identidad propia, que les permita reconocer su capacidad de gestión y desarrollo.

Finalmente, quiero formular algunas preguntas que considero importantes:

- ¿Será posible que el *ayllu* en Bolivia, pueda constituirse en el interlocutor, en el vocero oficial o en el status jurídico importante, válido para las comunidades, parcialidades o señoríos étnicos en la esfera regional o nacional?
- ¿Será posible verlo como esa posibilidad o como esa representación válida?
- ¿Qué papel jugarían las federaciones y confederaciones de existir la fortaleza, la autonomía de los *ayllus*, la federación o la confederación, o simplemente se tratará de una expresión de unidades de este conjunto de *ayllus*?
- El *ayllu* y las comunidades indígenas, ¿estarían en la capacidad de desprenderse del sindicalismo campesino que por mucho tiempo los ha llevado a la defensa, sea de su territorio o de su propia identidad?, ¿estará en condiciones de romper con este proceso de apadrinamiento y de relación clientelar con respecto a la organización indígena?
- ¿Serán las comunidades indígenas capaces de romper a través del *ayllu*, el mal comportamiento de los líderes -que de alguna manera profundizan las relaciones de unidad- al ligarse con otros partidos políticos o con la reivindicación o fortalecimiento de las tesis del sindicalismo?

- El Taller de Historia Oral, ¿no se constituirá también en otra de las ONG que propician precisamente, quizá la división -no sé si decir la división- quizás profundizan la falta de relación, la disfunción de unidad entre otras comunidades, entre otros *ayllus* que podrían buscar una unidad entre ellos?

Son algunas de las preguntas que quisiera dejar planteadas para discutir las en lo posterior.

Faustino Jahaira H.*

“No he podido vencer el cambio de vestimenta, no obstante existir las ganas de vestir lo propio” ¿Expresión preocupada por reconstituir pueblos indígenas?

Aspectos generales

En las últimas décadas, los pueblos indígenas se han constituido en un objetivo de interés prioritario para los programas y proyectos de desarrollo en el ámbito de los países de la región latinoamericana. La corriente internacional de apoyo a los sectores indígenas se ha ampliado y los gobiernos de turno también dan muestras de preocupación por estos sectores.

Aunque hasta el momento no se han podido observar resultados concretos a favor de la población indígena, salvo aquellos relacionados con la legislación constitucional, sus derechos no se ponen en práctica en la cotidianidad por múltiples razones, no obstante encontrar en la región alrededor de

400 grupos étnicos diferentes, de los cuales el 27% se encuentran en el Perú, (60 grupos étnicos diferentes), 26% en México, 15% en Guatemala, 12% en Bolivia, en Ecuador 8%, y otros países con menores proporciones, que en conjunto representan el 12% de grupos étnicos. Por otro lado, la población indígena de la región se estima en 33'219.814, que representa el 8% de la población total latinoamericana, y están distribuidos, principalmente en Bolivia con 50,51%; Guatemala con 48,01%; Perú con 38,39%; Ecuador, con el 24,85% de población indígena del total nacional, y otros países con menores proporciones. (Deruyttere 1997: 97-101).

Esto implica que en cinco países: Perú, México, Guatemala, Bolivia y Ecuador viven alrededor de 90% de indígenas, en cuyo ámbito existe preocupación permanente por el tema de la reconstitución de sus pueblos y nacionalidades, en tanto buscan concretar la propuesta sobre los Estados plurinacionales y pluriétnicos.

* Estudiante de la Maestría en Asuntos Indígenas; FLACSO, Ecuador.

La reconstitución de pueblos es interpretada básicamente como el consciente colectivo de los pueblos indígenas, que busca redescubrir, retomar, restituir, restaurar, reconstruir, revalorizar y reafirmar la cultura dañada, perdida o la que existe actualmente bajo distintas formas intermedias -como por ejemplo un sindicato, en lugar del ancestral *ayllu*-. Pero su proceso no implica solamente retomar lo antiguo, o lo ancestral, sino asumir lo propio a partir de una identidad histórica, recogiendo sus raíces propias, sin negar la influencia cultural externa.

Este argumento nos lleva a una profunda reflexión que parte de cuestionamientos como ¿por qué reconstituir pueblos indígenas dentro del ámbito de una nación? De convocar a la reconstitución de pueblos, ¿qué quiere ser el pueblo indígena en el futuro? ¿Cuál es el modelo de desarrollo más adecuado para un pueblo con estas características? Preguntas que entre otras cosas, estamos obligados a resolver, pensando en un futuro promisorio y en la sociedad que pretendemos legar a nuestros hijos, que evidentemente debe abarcar no solo lo político, lo económico y lo social, sino también lo cultural, sin perder de vista la esencia de la cultura propia.

Por otro lado, la reconstitución de pueblos incluye una fuerte concepción de grupo étnico caracterizado como

...una población que: a) se perpetúa por medios biológicos; b) comparte valores fundamentalmente puestos en prácticas, en formas culturales específicas; c) que integra un campo de comunicación e interacción; d) cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros, y que constituyen una categoría distinguible de otras del mismo orden. (Stavenhagen 1988: 51).¹

Estos conceptos internalizados en las propuestas de desarrollo de los pueblos indígenas desentrañan un análisis tendiente a retomar lo positivo de lo ancestral en el contexto actual, y aquí precisamente entra el debate de la reconstitución del *ayllu* como propuesta que se halla en proceso de implementación, particularmente en Bolivia.

Algunos elementos que deben considerarse en el proceso de reconstitución de pueblos: la reconstitución del ayllu

De acuerdo con la ponencia del presente tema, los elementos esenciales del *ayllu* son la propiedad colectiva, su origen ancestral y su sistema organizativo y político. Sin embargo, el proceso de reconstitución y revitalización del *ayllu* requiere además de una fuerte identidad étnica histórica y de una condición étnico-cultural, que permita fortalecer su proceso, en el contexto nacional.

¹ Véase: Paraguay, Primera sesión Plenaria. Seminario "Interpretación del Estatuto de las Comunidades Indígenas" (1982). (Stavenhagen 1988: 105 y 155).

Quepa entonces una nueva preocupación, ¿qué tipo de *ayllu* queremos reconstituir en una sociedad que enfrenta los problemas de la modernidad? ¿Cómo debemos afrontar los problemas de la diversidad cultural -indígenas/mestizos-, el problema de equidad de género, de la persistencia de clases sociales impuesto por la condición socioeconómica de nuestras sociedades -burgueses/obreros-? Todos estos interrogantes deben ser analizados a través de un proceso de articulación político, económico y sociocultural con otros sectores sociales de la nación y reproducir en esencia la cultura propia, y, por qué no decirlo, la dignidad del indígena, que por más de 500 años ha sido subestimada.

Por otro lado, se menciona que el proceso de reconstitución del *ayllu* es un tema de 'descolonización'. Cabría preguntarse si se refiere solo a la 'descolonización' interna del indígena, o si ésta llega a otros espacios como el de la dependencia económica actual, en el que de una u otra manera, están inmersas nuestras comunidades. En todo caso, parecería más bien que este proceso responde a la modernidad mal construida en nuestras sociedades, pero que a la vez, ha sido motivado también por los programas neoliberales de carácter hegemónico y excluyente, que paradójicamente y de forma paralela, han debilitado también al Estado, al dinamizar a los sectores excluidos y convocarlos a involucrarse en los movimientos sociales y en particular, al movimiento étnico indígena. Ampliaron sus mecanismos de fortalecimiento organizacional y la reivindicación de sus derechos; así consiguieron inclusive espacios de poder local y nacional.

Factores que favorecen la reconstitución del *ayllu*

De acuerdo con la opinión de varios investigadores sociales, el *ayllu* tiene como eje un proceso de restablecimiento e integridad de grupo y sentimiento de identidad en un marco de reorganización de redes de familias, *ayllus* y pueblos. Es la unidad de la organización social andina, es la familia social -semilla social- que articula el aspecto socioespiritual de las familias, ejerce un control corporativo de tierras, aguas y recursos naturales y promueve la unión entre lo mítico - lo agrícola - y lo social, así como entre la tierra - la familia - y el parentesco, respectivamente.

Desde la perspectiva de proceso de reconstitución, el *ayllu* requiere de ciertas condiciones políticas y sociales, pero su principal eje de análisis debe estar constituido como el eje de una organización política, que proyecte como núcleo, un 'plan político agrario' que interactúe con estructuras económicas, políticas, sociales y culturales y mantenga vigentes los ritos agrícola y ganadero, la autoconservación social, la reciprocidad y solidaridad como la *minkà*, y el *ayni*.

Por otro lado, debemos preguntarnos si el *ayllu* que se plantea como un modelo social, tiene un sistema de organización propio. Evidentemente, no compartimos la idea de lo antiguo como tal, dado que su explicación incluye una tensión actual entre la identidad étnica y la modernidad, cuyos principios son bastante contradicto-

rios; sin embargo, deben encontrarse lazos de articulación, de tal manera que el proceso de reconstitución del *ayllu* pueda convocar un reconocimiento y potenciación de la cultura propia, en un contexto de tejidos sociales e identidades culturales diversas.

Entre los aspectos de importancia que debe tener presente la discusión acerca de la reconstitución del *ayllu* tenemos:

El sistema de autoridad propia y el ejercicio de autogobierno

El que las políticas de desarrollo establecidas por los municipios no necesariamente incluyan las formas de organización indígena, ha conducido a denunciar la competencia de funciones de la autoridad comunal con la autoridad municipal, y en esta situación se presenta el interés de la comunidad por asumir funciones del gobierno municipal, y que sus autoridades únicas y propias dentro del territorio comunal deban tener plena libertad y posibilidad de acceso para planificar, administrar y tomar decisiones en su ámbito territorial. Sin embargo, es importante mencionar que de darse el ejercicio de las autoridades indígenas, deben también constituirse en las intermediarias directas de diálogo con las instancias de poder y decisión del Estado.

Revitalización de valores étnicos, reasunción y fortalecimiento de la identidad étnica

Con la finalidad de potenciar el reconocimiento y la conciencia cultural de los indígenas que se reconocen como tales.

La socialización del conocimiento político, económico, social e histórico cultural

Con dirección a una permanente recuperación de la identidad desde los puntos de vista individual y social étnico, así como la autovaloración y autodeterminación étnica que dentro de varios elementos se constituirían en factores de legitimación de autonomía e incluso de autodeterminación, si fuere del caso.

Por otro lado, las identidades sociales deben estar claramente estratificadas según su pertenencia a la etnia propia, o por representación al Estado nacional al cual correspondan. En el primer caso, enfrentar un análisis de rasgos culturales propios relacionados con la red de parentesco consanguíneo y espiritual, las formas de pensamiento, su sistema de propiedad y uso de tierras, su sistema de organización comunal, sus normas comunales, su tradición histórica, sus hábitos, el grado de solidaridad y reciprocidad, costumbres, uso del lenguaje originario, uso y aprovechamiento de sus recursos naturales y medio ambiente, así como su cosmovisión y los espacios sagrados: *huacas* y ruinas arqueológicas. En el segundo caso, tomar la pertenencia nacional como un referente identitario con el que debe relacionarse.

La diversidad ecológica y las diferencias organizativas

Fusionadas a la disponibilidad de recursos, derechos e identidad se constituyen también en factores decisivos en el proceso de reconstitución.

La constitución de circunscripciones territoriales

El espacio étnico, es decir reunir el espacio ancestral, aunque debe tenerse presente que no se trata de territorios continuos, dado que hay discontinuidad de espacios entre las diversas nacionalidades indígenas.

La administración de justicia

En el marco de una cultura integral desde lo social y jurídico, así como la administración de justicia con formas propias en la solución de conflictos. El Derecho indígena debe abordar linderos, uso de bosques, racionalización de aguas, respeto a las autoridades, etc.

El ejercicio de los derechos étnicos²: derecho a sus derechos

Es decir, ejercer derechos de reconocimiento de su personalidad legal en el campo étnico, nacional e internacional, por un lado; y, por otro, el derecho que asiste a la comunidad, como grupo étnico dentro del contexto nacional. Esto implica obviamente el ejercicio de sus derechos de libertad de expresión, de opción por una religión, el de propiedad y a ser juzgados por la ley -derechos civiles-; también sus derechos a participar en el ejercicio del orden político, al sufragio y el de ser elegidos para desempeñar un cargo público o de representación en las diferentes instancias del gobierno -derechos políticos-. Su derecho a gozar de un nivel mínimo de vida con bienestar y seguridad económica, de salud, de educación y prestaciones sociales -derechos sociales-; sus derechos culturales a desarrollarse con sus propias vivencias y ocupaciones tradicionales, su derecho a la paz, a la ecología equilibrada y al patrimonio común de la humanidad.

Derecho a la preservación de la identidad y a mantener la pertenencia a su grupo, es decir, a conservar sus diferencias y a convivir en un contexto intercultural y de respeto mutuo con otros sectores sociales, sin caer en un etnocentrismo, sino, al contrario, compartiendo las oportunidades de desarrollo integral. De no ser

2 El tema de los derechos étnicos puede ser profundizado en Stavenhagen (1988) y José E. R. Ordóñez Cifuentes (1994: 76) de donde fueron tomados como elementos de debate actual.

así y no contar con una identidad de carácter histórico, fundamentalmente, el pueblo indígena correrá el riesgo de desaparecer como tal.

El derecho a la existencia y a la no-discriminación

Es decir, a la protección de la igualdad de condiciones y oportunidades, a la prohibición de trato desigual y sobre todo, a la eliminación de procesos que asuman tendencias etnocidas³.

El derecho a la autonomía y a la autodeterminación

La autonomía es concebida como una aprobación de los grupos étnicos, para ocuparse de sus asuntos propios o para que retomen y reafirmen su cultura y su desarrollo. Con mayor precisión, se trata de un régimen político-jurídico acordado y no meramente concedido por el Estado, que implica la creación de una verdadera colectividad política de naturaleza histórica, en el seno de la sociedad nacional, que interrelaciona la máxima congruencia entre la pluralidad y la unidad de la integración política.

Por lo tanto, la autonomía busca formas de integración política del Estado nacional que estén basadas en la coordinación y no en la subordinación de sus colectividades parciales, que configuren un régimen con gobierno propio, las cuales escogen sus 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 asuntos⁴.

Un aspecto de la importancia de la autonomía está relacionado con la autodeterminación, entendida como el derecho que tienen los grupos étnicos para definir libremente su independencia política y establecer su Estado nacional propio, así como de proveer libremente su desarrollo económico, social, religioso y cultural. Se trata de un aspecto diferente de la autonomía propiamente dicha, la cual se vincula más a su derecho de autogobierno, pero sin acceder a la independencia estatal, lo que implica que al momento de decidir por la reconstitución de pueblos debemos tener una idea clara sobre una autodeterminación, o una autonomía en el marco de un Estado nacional preexistente.

3 Que no sean deliberados como lo sospechamos del programa de control de natalidad, implementado en el Perú, donde la ligazón de trompas uterinas como método de control de natalidad, fue aplicada a vastos grupos de indígenas con el pretexto de confluir con un programa adecuado de control de natalidad al servicio de la comunidad.

4 Los conceptos de autonomía y determinación pueden ampliarse en Héctor Díaz Polanco (1993: 150-170).

El derecho a su etnodesarrollo

Se ha constituido en uno de los derechos de mayor importancia actual, y fundamentado en el artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que lo expresa como un derecho colectivo inalienable. Sin embargo, paradójicamente no siempre será posible restituirlo mientras la explotación, la marginación, y discriminación estén vigentes en nuestras sociedades. A todo ello contribuye el ejercicio político neoliberal de los Estados que no sólo consideran al tradicionalismo como un factor que dificulta el desarrollo de los pueblos, sino que además intenta destruir la estructura organizativa propia del indígena, al encubrir procesos que buscan eliminar la cultura originaria y lo tradicional, como sucede por ejemplo en el caso peruano con la Ley de Comunidades Campesinas N° 24656 (1987)⁵ y la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva⁶, las cuales básicamente implementan modelos de desarrollo de tipo eminentemente empresarial y mercantilista que maximizan la tendencia a la producción económica en deterioro del desarrollo cultural y étnico propuesto en la misma Constitución Política. Ésta reconoce a las comunidades personería jurídica respeto a su identidad cultural, como instituciones autónomas en su organización, trabajo comunal, uso de tierras, ayuda mutua, desarrollo de actividades multisectoriales (Art.2), y las ve como instituciones democráticas fundamentales y con gobiernos democráticos, respectivamente (Art.1, 2).

En realidad, existen muchos otros aspectos más, que deberían ser analizados, y de ser así podríamos hacer una lista bastante amplia para la discusión de la reconstitución de *ayllus* y pueblos, de las que solamente mencionamos la descentralización de la administración política para estimular la autonomía y la responsabilidad local y regional, con fines de facilitar la participación de los grupos locales, la administración y generación de recursos económicos, el establecimiento de relaciones con el Estado y el conjunto de la sociedad, la eliminación de la ‘representación ventrílocua’, así como los programas de educación bilingüe, que deben ser reestructurados como sistema que busquen socializar y concientizar hacia los procesos de reconstitución de los pueblos.

5 La ley N° 24656, de Comunidades Campesinas en el Perú, garantiza el derecho de la propiedad sobre la tierra en forma privada, comunal o en otra forma asociativa ligada al desarrollo (art. 88), enuncia la inembargabilidad, imprescriptibilidad e inalienabilidad de las tierras (art.88, art.2 Ley comunidades campesinas, y art. 10, y 13 Ley Comunidades Nativas), y reconoce la Ley N° 24657 de deslinde y titulación (art. 7 Ley de Comunidades Campesinas).

6 La ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva reconocen personería jurídica a las comunidades nativas de la Amazonia (art.7), así como sus idiomas o dialectos con plena tenencia o usufructo común del territorio con asentamiento nucleado o disperso.

Algunos factores que desnaturalizan el proceso de reconstitución de los pueblos

Los valores y elementos socioculturales positivos y negativos que se recogen de la cotidianidad en el marco de lo ancestral, lo antiguo, lo tradicional, lo moderno y nacional se combinan a través de un proceso de continua interrelación en el tiempo y el espacio; sin embargo, muchos de estos elementos en la dinámica de diversa confrontación continua, pueden conducir a una respuesta perversa que perjudicaría los procesos de reconstitución sea del *ayllu* y consecuentemente de pueblos, como en algunos de los siguientes casos:

Un primer aspecto que debe tomarse en cuenta es el 'problema de tierras y de territorios'. Los pueblos indígenas históricamente refieren una identidad plena con sus tierras y su territorio; sin embargo, las formas de organización implementadas en el medio rural por el Estado, y sobre todo como consecuencia de la Reforma Agraria, no sólo han conseguido romper la relación hacienda-comunidad, sino también la relación comunidad-comunidad, y lo que es peor, los procesos de parcelación de las tierras comunales entre las familias campesinas se han acelerado en los últimos tiempos, de manera que la consolidación de la parcela familiar e individual después de la Reforma Agraria se ha vuelto una cuestión evidente.

Tomemos el caso del altiplano peruano como un ejemplo conocido. Las comunidades de ribera del Lago Titikaka (Puno, Perú) acogen hasta al 90% de familias, parcelas con menos de 0.5 hás. y el promedio de hectáreas por agricultor llega a ser 0.10 hás. Por cierto, este problema transforma las condiciones socio económicas y culturales, al punto que en el futuro podrían constituir un problema serio para el proceso de reconstitución de pueblos, ya que no solo está presente el peligro de pérdida del elemento identitario e histórico vinculado a la tierra, sino que además, parecería fortalecerse la dinámica productiva individual en desmedro de lo colectivo y de la comunidad.

Un segundo aspecto negativo para el proceso de reconstitución de pueblos es el problema de la reorganización social, que se ve agravado por el crecimiento demográfico cada vez mayor, por la persistencia y crecimiento de los procesos de urbanización rural e incluso por la ruralización urbana, la caída del ingreso familiar rural, el proceso de conversión de tierras en minifundios y la migración indígena.

Entre otros, estos aspectos llevan a un desarrollo desigualmente distribuido, por la frecuente acentuación de valores y actitudes que refuerzan las tendencias conservadoras de dependencia y conformismo, por los hábitos estrictamente consumistas y los estímulos a las tendencias de cambio en las estructuras sociales, así como por la falta de autonomía y participación local en el control político y administrativo; todos ellos son aspectos que debemos considerar, en tanto se confrontan con procesos de reconstitución de pueblos.

El conflicto comunidad-municipio, es otro aspecto de importancia puesto que las políticas de desarrollo establecidas por los municipios no necesariamente in-

cluyen las formas de organización indígena campesina, tal como puede relatarse de algunos *ayllus*, que denuncian la competencia de funciones de la autoridad comunal con la autoridad municipal que, de no superarse, constituiría también una barrera para el proceso de reconstitución de los pueblos.

Bibliografía

Calla Ortega, Herrando

- 1996 ¿Reciprocidad en la dominación? En: H.C. Mansilla y M. Zegada (comp.). *Política cultural y etnicidad en Bolivia*. (Documentos de investigación N° 2). La Paz: Centro de Estudios Universitarios, Universidad Mayor de San Simón.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

- 1999 *Las Nacionalidades Indígenas y sus Derechos Colectivos en la Constitución*. Quito: CONAIE.

Deruyterre, Anne

- 1997 *Pueblos indígenas y desarrollo sostenible: el papel del Banco Interamericano de Desarrollo*. Washington D.C: Foro de las Américas.

Ordóñez Cifuentes, José E. R.

- 1994 Conflicto, Etnicidad y Derechos humanos de los Pueblos Indios. *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*: 14.

Díaz Polanco, Héctor

- 1993 *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas, Siglo Veintiuno editores.

Stavenhagen, Rodolfo

- 1988 *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: El Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Segunda parte
Justicia indígena

Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígenas en una nación multicultural y multiétnica

Esther Sánchez Botero*

Introducción

Cuando nos aproximamos a los procesos de adaptación de los habitantes de América antes del Descubrimiento, cualquiera sea el campo para observar, podemos concluir que proyectaron sin afán los acontecimientos que prospectivamente veían como viables, realizables y dignos de alcanzar. Llama la atención que hoy se nos invite a reflexionar para construir un futuro en el ámbito de la justicia, lejos de toda improvisación. Quiero contribuir a este importante espacio trayendo los más dignos y edificantes avances que se registran en Colombia, resultado de un serio diálogo intercultural que parte de la existencia variable de sistemas de Derecho en el marco de la nación.

La Constitución de 1991, el comienzo de un gran cambio

En los últimos años se ha adoptado la nueva Constitución Política de Colombia que consagra el principio de diversidad étnica y cultural de la nación¹. Esta no es una declaración puramente retórica sino que constituye una proyección en el plano jurídico del carácter democrático, participativo y pluralista de la República² y obedece a la “aceptación de la alteridad ligada a la multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo, diferentes de los de la cultura occidental”³. Los derechos propios que regulan la vida social de los pueblos indígenas de Colom-

* Antropóloga colombiana, especialista en Antropología Jurídica.

1 Artículos 1 y 7 de la Carta Política.

2 ST - 188/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); ST - 342/94 (MP. Antonio Barrera Carbonell); SU - 039/97 (MP. Antonio Barrera Carbonell).

3 ST - 380/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); SC /95 (MP. Hernando Herrera Vergara).

bia, se pueden diferenciar por las normas, procedimientos y autoridades, así como por el tipo de casos o situaciones de que tratan. Las normas diversamente distintas, son manifestaciones de carácter social, religioso o mágico que guían el comportamiento del grupo y cumplen con la función de restringir y reprimir las desviaciones de lo que está previsto como deseable para el conglomerado social. Estas normas que deben estar garantizadas, son consideradas jurídicas por la coacción que pueden realizar los individuos o grupos socialmente reconocidos para ello.

La perspectiva teórica que nos permite hablar de la existencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico y no meramente de costumbres, es la del 'pluralismo legal' (Yrigoyen 1998). Esta teoría es el resultado de una empresa intelectual que tenía como propósito cuestionar las marcaciones de lo hegemónico y sus constricciones como un sistema en el discurso, y de comprender cómo operan los derechos alternativos, pensados por quienes los hacen vivir.

La manera en que el Estado nacional colombiano enfrenta la necesidad de favorecer progresivamente este nuevo orden social, a través de una ruptura con sus orientaciones monoculturales anteriores, implica que ha cedido de forma significativa a las demandas de los pueblos indígenas, pero ante todo que ha venido reconociéndolos y tratándolos como 'sujeto colectivo de derecho', es decir, diferente del 'sujeto individual de derecho' el cual era el único existente hasta la Constitución de 1991. Este nuevo sujeto tiene también derechos fundamentales a la vida y la integridad, no solo desde el punto de vista biológico, sino en cuanto a la cultura alterna que ellos representan. Concuerdia igualmente con una nueva manera en que los pueblos y sus organizaciones participan de la construcción de un nuevo discurso legítimo que busca pensar y realizar la multiétnicidad y la pluriculturalidad como construcciones políticas legitimadas.

El cambio de perspectiva que significa una ruptura simbólica trascendente, desde el Derecho estatal respecto del pasado, destinado a regular la aplicación coherente de ese reconocimiento de la diversidad, se refleja en la magnitud con la que en pocos años se han multiplicado los dispositivos legales institucionales, para reconocer y valorar a estos pueblos y sus particulares derechos propios. No solo las altas Cortes han definido mediante jurisprudencia, orientaciones edificantes para la nueva sociedad, sino que también instituciones públicas del campo de la salud, la educación y la protección a la familia se han embarcado en la promoción y realización de las adecuaciones necesarias para hacer efectivos los derechos propios de los pueblos, y regular normativamente aspectos que van más allá de la administración de justicia.

Para acercarnos a la realidad del fenómeno de la justicia indígena y de la jurisdicción especial, manifestación de diversidad y de su valoración en términos de interés general de la nación, quiero presentar los elementos de análisis de una hermosa y trascendental jurisprudencia de las autoridades indígenas paeces, del Resguardo de Jambalo, uno de los pueblos indígenas del Cauca, en Colombia. Con ba-

se en esta jurisprudencia⁴, y como telón de fondo, trataré de examinar el tema de la jurisdicción especial, lo cual desde su punto de partida manifiesta cómo se trata de una realidad viva que está ya funcionando.

*CABILDO INDÍGENA RESGUARDO
JAMBALO CAUCA
COLOMBIA*

Delitos: Complicidad y Ofensa a la autoridad

Implicados: Comunidad Vereda el Tablón, Juan Medina, Abraham Medina.

RESOLUCIÓN No 003 Marzo 6 de 1999

ANTECEDENTES

El día 3 de abril a eso de las 9 de la noche en la Vereda El Tablón, ocurrió el homicidio contra el señor Eugenio Casamachín y la destrucción de dos viviendas e hirieron con armas de fuego al señor Luis Carlos Casamachín. Parentesco: padre e hijo. El Cabildo asume la investigación de acuerdo a la Jurisdicción propia y procede a detener seis sospechosos con los nombres de: Jorge Enrique Taquinas, Mariano Taquinas, Rodrigo Taquinas, Gustavo Taquinas, Roberto Taquinas, y Álvaro Taquinas; estas personas fueron trasladadas al Despacho del Cabildo para ser indagadas lo que dio cumplimiento a través de la Comisión Jurídica.

El día 29 de abril el Cabildo se trasladó hasta la Vereda El Tablón con el fin de realizar la Asamblea, la que se realizó y se presentaron las conclusiones de las indagaciones hechas a los implicados, afectados e investigados en el momento de tomar la decisión final sobre la sanción y castigo que se debía aplicar; los comuneros de la Vereda El Tablón manifestaron que ya se habían reunido para decidir el castigo; que solo se les aplicarán como castigo 5 fuetazos a cada uno y la reconstrucción de la casa como acción, argumentando que ellos eran personas que han colaborado con la comunidad; que la familia Casamachín eran personas que estaban realizando males a la comunidad, a las familias, que como consecuencia de esos males han muerto niños. Con esos argumentos la comunidad justificó la muerte de Eugenio Casamachín, demostrando con esa actitud que eran parte y arte del homicidio y atentando contra la familia de Eugenio Casamachín.

4 Extendiendo este concepto a la declaración en derecho, pública y oficial que marca un nuevo derrotero dentro del sistema de derecho propio, en este caso del pueblo paez.

Ante este hecho el Cabildo en cabeza del Gobernador Marco Antonio Cuetia tomó la decisión de castigar a los autores materiales e intelectuales con 5 minutos de cepo y 48 fuetazos cada uno y como sanción la reconstrucción de la casa, lo que fue aprobado por la mayoría de los presentes. En la Asamblea se procedió a dar cumplimiento al castigo a cada uno de los implicados; en esos momentos hubo más resistencia por la comunidad del Tablón y en especial por unos comuneros en cabeza del profesor Juan Medina, diciendo que lo bajarán cabildos huevones, ya no le dije que él había sido... ofendiendo a la Autoridad e interrumpió la norma que nadie's puede hacer bulla, ni reírse cuando se está castigando a una persona, delito que se castiga de la misma forma que se está castigando al implicado u otro, según decisión del Cabildo.

CONCLUSIONES

1. *La comunidad de la Vereda el Tablón era conocedora del problema entre la familia Casamachín y la familia Taquinas y los acuerdos que hicieron nunca lo informaron al Cabildo.*
2. *Todas las muertes ocurridas en la Vereda el Tablón han sido motivadas por la competencia y el mal uso de la Medicina Tradicional entre comuneros que como consecuencia a traído venganzas, muertes de adultos y niños con complicidad de la comunidad.*
3. *No es aceptable que la comunidad dé, el visto bueno ante un homicidio con el solo argumento de que era brujo, porque se viola el derecho a la vida y los derechos humanos.*
4. *EL comunero Juan Medina Rivera en calidad de profesor ofendió al Cabildo y violó la norma que nadie puede hacer bulla, ni reírse, cuando se está corrigiendo a un comunero, porque este acto es sagrado e inviolable que se castiga de la misma forma como se está castigando al comunero o según decisión del Cabildo.*
5. *Ninguna comunidad puede tomarse la Autoridad de hacer justicia o pasarse por encima de la Autoridad máxima, porque todos son parte del Resguardo regidos por la legislación indígena de 1890 y Artículo 246 de la Constitución colombiana.*
6. *Que para la comunidad del Tablón era preferible ver muerto las personas que castigarlos con el cepo o fuate.*

Ante este hecho de complicidad y ofensa contra la Autoridad máxima del Cabildo, el Cabildo Indígena, Resguardo de Jambalo en uso de sus Facultades Jurisdiccionales que confiere la ley 89 de 1890 y el Artículo 246 de la Constitución Colombiana, el fallo de por la Corte Constitucional No T 523/97.

RESUELVE

ARTÍCULO PRIMERO: Sancionar a la comunidad del Tablón a partir de la fecha, suspender al promotor de salud, Hogar de Bienestar FAMI y el Apoyo en Proyectos de la Alcaldía, Cabildo y entidades del Estado y otros durante tres (3) años, y dependiendo del comportamiento se apoyará nuevamente.

ARTÍCULO SEGUNDO: Suspensión de los derechos como indígena al señor JUAN MEDINA, identificado con cédula de ciudadanía número 76.002.799 de Jambalo Cauca, por haber incurrido en el delito de OFENSA A LA AUTORIDAD MÁXIMA VIOLACIÓN DEL RITO DE SANCIÓN A UN COMUNERO, durante tres (3) años a partir de la fecha.

ARTÍCULO TERCERO: Notifíquese a las autoridades: Asociación Cabildos del Norte, Alcaldía Municipal, Consejo Regional indígena del Cauca (CRIC), Entidades Departamentales y Nacionales, la sanción decidida.

ARTÍCULO CUARTO: El Cabildo seguirá ejerciendo el control Jurisdiccional en la Vereda a través del Cabildo, sin ninguna interrupción y en caso de represalias con el Cabildo veredal o de la Directiva General se iniciará un proceso Jurídico a los comuneros implicados.

ARTÍCULO QUINTO: Durante el tiempo de sanción si la comunidad se comporta bien y contribuye a corregir los errores, el Cabildo cancelará la decisión o de lo contrario ampliará la sanción.

NOTIFÍQUESE Y CÚMPLASE.

*Gobernador Marco A. Cuetia Gersain Cuetia Dagua Alcalde Mayor del Cabildo
(Otras firmas de autoridades)*

**Los derechos diferenciados de grupo
Jurisdicción indígena y competencia**

La Ley 89 de 1890 establecía que los gobernadores del Cabildo podían sancionar las fallas contra la moral hasta con cinco días de arresto, lo que fue interpretado como si se debiese aplicar sólo para los ‘casos menores’. Históricamente, este hecho cambia desde el punto de vista formal con el reconocimiento de la jurisdicción especial en la sociedad multicultural. Las autoridades con competencia no solamente pueden juzgar y sancionar todos los asuntos dentro de su territorio como única limitación, sino que se los trata preferencialmente, para optar de manera temporal, o no, a este derecho. Así, mientras en el caso de la jurisdicción indígena, la Cons-

titución usa el verbo “*podrán* ejercer funciones jurisdiccionales”, lo que implica el conceder una facultad, en las demás instituciones con jurisdicción se utilizan verbos en la forma imperativa o en el presente simple: ‘es’, ‘son’, ‘cumplirá’. Esta diferencia se deriva de que la jurisdicción como función soberana del Estado no necesita ser reconocida constitucionalmente, sino reglamentada constitucionalmente. En el caso de los pueblos indígenas que no son Estados independientes, la posibilidad de administrar justicia sí necesita de un reconocimiento expreso. En la Constitución colombiana este reconocimiento no pretendía atribuir una función sino un derecho a los pueblos indígenas (Sánchez y Jaramillo 2000).

La afirmación “podrán ejercer...” expresa que se concede a las autoridades indígenas la posibilidad de disponer o no de ese derecho, precisamente en reconocimiento de la capacidad que sus ejecutorias pueden traer internamente, como también del hecho real que los pueblos indígenas no son homogéneos con relación a la forma en que están vinculados con la sociedad mayoritaria. Podemos afirmar que unos más que otros, resistieron históricamente la obligatoriedad de sacar sus casos a la jurisdicción nacional, siguieron fielmente las determinaciones hegemónicas y alteraron muchas de sus instituciones, por lo que en estos pueblos de manera particular estas instancias se encuentran debilitadas y continúan sacando los casos al sistema nacional. Otros en cambio, resistieron y continuaron aplicando justicia y abriéndose ocasionalmente al sistema nacional para algunos asuntos.

Es importante definir porqué estos indígenas han sido sujetos de un derecho particular, de una discriminación positiva, a diferencia de otras minorías también reconocidas en la Constitución. Las preguntas de fondo que plantean estas discusiones son: ¿quiénes son sujetos de derecho? y ¿qué derechos tienen los sujetos de derecho? ¿Deben ser estos derechos diferentes de acuerdo con el tipo de sujetos de derecho a que se refiere? Así, de las preguntas anteriores que son jurídicas, se pasa a las preguntas políticas: ¿Quiénes deben ser considerados sujetos de derecho? ¿Qué derechos deben tener los sujetos de derecho, si se tienen en cuenta las particularidades de la realidad constituida como sujetos de derecho? (Ibid.).

En el desarrollo de estos planteamientos se ha concluido que efectivamente, como lo expresa la argumentación de la sentencia que nos sirve de ejemplo, son sujetos de derecho las personas distintas y como tales, requieren un trato discriminatorio positivo, puesto que el reconocimiento de la igualdad formal debe trascender al de la igualdad real. Uno de los derechos reconocidos por su calidad de distintos es el derecho a la ‘autodisposición’. Implica que el grupo, como lo demuestran los paeces, pueda organizarse y gobernarse de acuerdo con su propia visión del mundo, sus tradiciones y sus deseos. Éste incluye por lo tanto, el derecho del pueblo indígena a regirse por sus ‘propias normas’⁵, lo que a su vez incluye la posibilidad de crear normas y aplicarlas.

5 Más adelante reflexionaremos sobre el significado profundo de lo propio.

A la luz de estas consideraciones sobre los elementos a partir de los cuales se construyen los derechos de los pueblos indígenas y sobre todo, teniendo en cuenta que lo que estos grupos reclaman es la posibilidad de mantener prácticas culturales diversas a las de la mayoría de la población del Estado del que hacen parte; y, desde el punto de vista étnico, de arreglar asuntos internamente, este derecho de aplicar normas cobra toda su importancia.

La Corte Constitucional ha fortalecido el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos de derechos colectivos fundamentales y no como meras realidades fácticas y legales. En efecto, la singularidad propia de estas comunidades, en las cuales se reproducen y se manifiestan formas diferentes de vida social plenamente aceptadas por el texto constitucional, que son asumidas como vivencias colectivas y no se encuentran mediadas por los miembros individuales del grupo, los cuales a su vez, no conciben una existencia separada de la comunidad, es el presupuesto básico del reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural⁶.

La permanencia de un grupo como diverso depende de su éxito en la transmisión de los valores culturales. Este proceso a su vez, depende en primer lugar, de la efectividad de las estrategias de socialización primaria y en segundo, de la efectividad del control social. El momento de la socialización primaria corresponde a los primeros años de vida del individuo. En nuestras sociedades ocurre principalmente en el entorno de la familia y la escuela, de ahí que las comunidades reivindiquen la posibilidad de educar a sus miembros según sus propias costumbres. El control social, por otra parte, requiere tanto de la posibilidad de establecer normas que desarrollen los valores culturales generales, como de la de aplicar estas normas para corregir las desviaciones (Sánchez y Jaramillo 2000). La reflexión que hace la autoridad, volviendo al caso de la jurisprudencia, manifiesta una adaptación eficiente del sistema de Derecho propio, a la nueva realidad que vive la nación como la producción creativa de nuevas leyes para la convivencia armónica.

Entre nosotros, el principal mecanismo de control social constituye el conjunto de normas que llamamos 'jurídicas', el 'Derecho', que distinguimos de las normas morales y de los usos sociales; y asignamos aplicación de estas normas a un aparato especializado y bien identificado que integra el 'sistema judicial'. El desarrollo de nuestras prácticas sociales nos ha llevado también a establecer reglas específicas sobre quiénes pueden crear normas jurídicas y cómo pueden hacerlo, y a definir quiénes aplican las reglas jurídicas⁷.

6 ST - 380/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); SC - 05894 (MP. Alejandro Martínez Caballero); SC - 139/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz); ST - 349/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

7 Max Weber es uno de los sociólogos que con mayor lucidez ha presentado esta evolución. Usando los tipos ideales del Derecho irracional material, irracional formal, racional material y racional formal, muestra cómo a través de la historia de Occidente, el Derecho ha asumido la forma de Derecho racional formal. El Derecho racional formal se caracteriza por contar con reglas claras y con normas sobre la creación, cambio y aplicación del Derecho mismo. Véase: Max Weber, *Economía y Sociedad*, especialmente el capítulo titulado "Economía y Derecho". Como mostraremos más adelante, uno de los más influyentes teóricos del Derecho contemporáneo, H.L.A Hart, recoge estas impresiones de la Sociología al explicar que nuestros sistemas jurídicos se ca-

Los pueblos indígenas no necesariamente identifican un sistema de normas como 'jurídico' para distinguirlo de otros. Tampoco todos reclaman tener un 'sistema judicial'. Pero para mantenerse como grupos han contado con métodos de control social. El reconocimiento y la protección de estas prácticas es vital para que puedan seguir existiendo como grupos diversos. Este reconocimiento y protección se dan a través del derecho de los pueblos indígenas para administrar justicia según sus propios usos y costumbres.

La jurisprudencia de las autoridades de Jambalo

El reconocimiento de la Carta Política de 1991, como lo manifiesta esta edificante jurisprudencia, permite a cada uno de los individuos de este pueblo paez vivir su identidad con base en sus diferencias específicas y en valores étnicos y culturales concretos, y no conforme a un concepto abstracto y general de ciudadanía como el definido por los Estados liberales unitarios y monoculturales⁸. Con base en este marco de valoración de la cultura propia, los miembros del pueblo paez comparten por ejemplo, la existencia de brujos, por lo que se diferencian de otros colombianos pertenecientes a una cultura mayoritaria que creen en la existencia del hijo de dios, un ser humano que -nació de una virgen- fue crucificado, muerto y sepultado, subió al cielo y (...), elementos de otra cultura, la cual forma parte también de un complejo cuadro de creencias. Realidades como las enunciadas, pueden ser concebidas formalmente como 'mundos posibles', los cuales son 'mundos reales' para aquellos que los comparten. Estos 'mundos posibles' que no necesariamente pueden ser probados positivamente y que sin embargo existen, son reales, delimitan los ámbitos de lo cultural y guían a las personas para que sus comportamientos tengan sentido, lo cual es básico para la interpretación intercultural substantiva, porque permite establecer los núcleos fundamentales de lo diverso para ser reconocidos, trascienden la extensión de una única visión del mundo conducente a una única explicación. Cada individuo es concebido entonces, como portador de características específicas, como ser único y singular con capacidad para hacer efectivo su propio proyecto de vida, todo lo cual lo autoriza a reivindicar para sí su propia conciencia ética⁹.

La sentencia de las autoridades de Jambalo, uno de los pueblos indígenas de Colombia, es la manifestación histórica de la existencia de otras culturas, de otros sistemas de Derecho propio, es decir en este caso, de una sociedad semiabierta cu-

racterizan por contar con reglas secundarias que especifican la manera en la que se determinan cuáles normas son jurídicas y se establecen procedimientos para la creación, cambio y aplicación de normas jurídicas. Véase: H.L.A Hart, *El concepto del Derecho*.

8 ST - 496/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

9 ST - 523/97 (MP. Carlos Gaviria Díaz)

yos miembros comparten y han internalizado lo tradicional, es decir, la experiencia aprendida por generaciones, sobre la base de líneas al pensamiento que obligan a la realización de unos usos y costumbres muy específicos y determinados.

Las huellas del pasado

Si se realizara una estratigrafía, a la manera de un corte arqueológico, para conocer las huellas respecto de la organización política y jurídica de este pueblo, posiblemente se podrían deducir elementos que ellos definieron en tiempos prehispánicos, otros, de los que se apropiaron en el contacto con otras sociedades indígenas y que adaptaron con mayor coherencia a su sistema, y aquellos que les fueron impuestos desde la sociedad hegemónica tanto en el ámbito nacional como internacional, y que de tanto ser obligados a usarlos se volvieron costumbre. Esos elementos llenos de contenido en esta sentencia como: 'Cabildo', 'Resolución', 'Asamblea', 'Cepo', 'Derechos Humanos', 'Fueté', 'Fallo de la Corte Constitucional No. T523/97'(...), son elementos internalizados como propios y en este proceso de apropiación se comparten entre los miembros indígenas de esta sociedad.

Las características del ser indígena

Los imaginarios sobre lo indígena impiden a muchos miembros de la sociedad mayoritaria pensar la existencia de pueblos o individuos indígenas. Se duda de su existencia y no se da valoración y respeto a sistemas jurídicos diferenciales al derecho positivo nacional, puesto que quienes lo conocen y lo utilizan para vivir un horizonte de bienestar y armonía, no son identificados como indígenas. Han sido pensados erróneamente como seres cuya identidad ontológica está definida por nacimiento, criterios de 'raza' o por determinadas características de un pasado ya inexistente.

Aunque un católico sigue siéndolo hoy, a pesar de haber modificado formas o usos y costumbres del pasado, los indígenas no son pensados ni tratados como seres en devenir, es decir como sociedades que comparten una identidad no inmanente ni estática, sino que son invención permanente de identidad.

Los paeces y con ellos todos los pueblos indígenas, como todas las sociedades, incorporan conocimientos, nuevas estructuras y clasificaciones en el orden cognitivo, producto de relaciones sociales con diferentes grupos. Este orden está configurado ampliamente por las redefiniciones de la cultura, la cual se ha modificado históricamente, y puede concluirse que una cultura está siempre en devenir y que, como marco, sirve de guía para los comportamientos que otorgan significaciones compartidas.

Algunos jueces se preguntan cómo estar seguros de que pese a las pérdidas culturales -porque muchos ya no tienen su ropa o su lengua-, a las imposiciones

e incorporaciones como un nuevo sistema religioso o una economía de mercado, en una sentencia como la de Jambalo lo ‘conceptuado’ y ‘reconocido’ como indígena siga siendo hoy ese pueblo, ese sistema cultural, ese mismo indígena. Se preguntan ¿cómo registran los indígenas los cambios, y a partir de qué realidades o modificaciones, representan la desaparición de su existencia cultural y de su identidad como pueblo? Se cree, muy erróneamente, que un sistema muere y cambia, porque cualquier modificación de su ‘tradición’, ya sea por creación interna, incorporación, apropiación o imposición de fenómenos es pérdida y ‘descaracterización’.

La condición indígena tampoco puede ser el conjunto de fenómenos relacionados con base en una visión evolucionista según la cual a mayor implantación de fenómenos de otras sociedades, menor es la identidad o la cultura (Sánchez 1996). Se ha fijado, y con efectos muy problemáticos en Colombia, la regla por la cual la protección que la Constitución Política otorga a la identidad e integridad étnica y cultural de las comunidades indígenas y a sus usos y costumbres tradicionales, tiende a ser mucho más intensa en cuanto mayor sea la preservación de la identidad, los usos y costumbres ‘tradicionales’ de la comunidad indígena de que se trate. Por contraste, en este sentido, entre mayor sea el grado de aculturación, menor será el de protección que la Carta dispense a su integridad étnica y cultural. ¿Será que un indígena que vive en un núcleo urbano a kilómetros de distancia del lugar donde nació y creció, cambia necesariamente de cultura e identidad en un proceso de transfiguración? ¿Será que el número de horas, días, años, compartidos con otra cultura, podrán ser indicadores positivos de pérdida de identidad?¹⁰. Esta ‘visión’ aplicada en concreto, define que un indígena que alcance niveles de educación fuera de su pueblo, se vista como un campesino o como universitario urbano, no hable su lengua o desconozca elementos de su cultura que no están homogéneamente repartidos en todas las sociedades¹¹, ha dejado de ser indígena o está en proceso de pérdida de identidad. Con este criterio se establece la prestación o no del servicio militar obligatorio (C.P., Artículo 216), que exime a los indígenas, bajo el principio de discriminación positiva¹². La interiorización de elementos socioculturales y de cultura material pertenecientes a otras sociedades¹³ y culturas que supuestamente acaban con la identidad, en muchos casos es condición necesaria para poder exis-

10 La introducción que hace el profesor Gerardo Reichel Dolmatoff, con reconocimiento de Claude Levi Strauss en el libro ‘Desana’ es un extraordinario contraste de nuestras tesis en el sentido de que la separación física, incorporar oportunidades de otras culturas y el tiempo de convivencia en otras sociedades no son de ninguna manera, razones para ‘descaracterizar’ étnica ni culturalmente a un pueblo o individuo como es el caso de Antonio Guzmán, el informante de este trabajo.

11 El conocimiento de mitos, de la botánica, de la culinaria, como componentes culturales, no necesariamente se reparten por igual en una sociedad. Probar que un individuo no habla su lengua, olvidó o nunca conoció de medicina tradicional, no puede ser razón para descartarlo como indígena.

12 SC - 058/94 (MP. Alejandro Martínez Caballero).

13 ¿Quién dudaría del beneficio de las vacunas, o del bilingüismo?

tir¹⁴. La singularidad propia de estas comunidades en las cuales se reproducen y se manifiestan formas diferentes de vida social, son los sentimientos y las vivencias colectivas¹⁵ que siempre son cambiantes y siempre se recrean con el tiempo. No se trata de estructuras petrificadas o ‘camisas de fuerza’ que no se modifican temporal o definitivamente.

El significado de la ‘tradicición de los usos y de las costumbres’

El artículo 246 de la Constitución Política, define que:

...las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales de acuerdo a sus usos y costumbres, siempre que no contravengan la Constitución y las leyes.

¿Cómo hace un pueblo para ejercer un derecho que le ha sido concedido, si no tiene ‘usos y costumbres’?, ¿son usos y costumbres tradicionales las formas adaptadas que provienen de la sociedad mayoritaria? Los países han realizado un proceso de construcción y reconstrucción de la tradición que se mira externamente como problema. Es necesario examinar esta realidad a la luz de la conservación y la autonomía. La Corte Constitucional define el principio: “a mayor conservación de la tradición mayor autonomía”. Pero veamos dos de las implicaciones que trae este principio.

- La opción de la reconstrucción de la tradición para hacer justicia, es valiosa y debe ser protegida; sin embargo, hay un peligro cuando se presenta esa opción como la única viable, cuando se le exige a un pueblo ser tradicional, cuando se le exige reconstruir. Muchas veces esa reconstrucción lleva a fundamentalismos, a que se quieran adoptar prácticas que el mismo pueblo hace tiempo descartó porque eran atentatorias contra la vida, como el caso de los ingas del bajo Putumayo que volvieron al cepto ya abolido, para tener ‘usos y costumbres’ reviviendo ‘formas propias’ que históricamente han desechado, han reconsiderado y abandonado para dar cumplimiento al requisito de la Corte sobre formas conservadas, ya que se puede buscar volver a lo clasificado hoy como ‘tradición’, que en el caso del fute y el cepto fueron impuestos a ‘cepto y fute’ en el siglo XVIII por los españoles.
- Este es un problema esencial en los procesos de reconocimiento porque pocos pueblos pudieron resistir eficientemente el imperialismo jurídico, es decir, la intervención forzada del de fuera. Entonces, la mayoría de ellos no tienen ‘uso

14 ¿Cuántos sujetos por ejemplo, viajan para estudiar en otro país y por ello no pierden el reconocimiento social y el sentido de identidad como colombianos?

ST - 188/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz).

15 S T - 188 (M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz).

y costumbre', no tienen nada que sea previsible o concretamente identificable. Lo que aplican algunos, y no todos, son decisiones que en la mayoría de los casos, no son estrictamente 'tradicionales'.

- Algunos usos y costumbres podrían ser tratados como antijurídicos. Otro aspecto para analizar es que la aplicación de los 'usos y costumbres tradicionales' que se exaltan como expresión de autonomía está condicionada a que se respeten los mínimos jurídicos impuestos para todo colombiano, sin distinción de etnia, raza o cultura, lo cual puede entrar en conflicto cultural y normativo con la conservación. Lo 'tradicional' es erradicar al brujo, y hacerlo, es contrario al derecho a la vida como fundamental, por lo tanto no es coherente este principio y no puede ser aplicado. Este precepto se genera cuando una comunidad muy 'aculturada' tiene que ceder al respeto individualizado de un comunero frente al sujeto colectivo, con base en la mayor internalización de éste como sujeto de derecho que el del pueblo como colectivo.

Resulta inadmisibles también, para los agentes del sistema externo, aceptar como propias, las formas del sistema de Derecho positivo nacional 'apropiadas' y hoy en uso, y pensadas como tradicionales dentro de estos pueblos. Estos hechos vuelven necesario aclarar cómo la internalización de otros fenómenos de cultura, en este caso de formas jurídicas, no son menos cultura que la 'propia cultura'; si se toma en cuenta que ésta es un producto contemporáneo resultado de la mezcla adaptada desde varios orígenes. Por lo tanto, el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural implica aceptar que la existencia de costumbres distintas en algunos pueblos es la combinación de culturas, y que pese a no tener 'cultura propia', étnicamente se reservan el derecho de decidir sobre asuntos que se consideran de su competencia.

Se puede concluir que las formalidades del debido proceso, dentro de la sentencia objeto de este análisis, como es la búsqueda de pruebas diferentes a la lectura de 'señales' realizadas por un T'Wala, la organización del Cabildo y el reconocimiento de sus autoridades, son 'tradición' como en estricto sentido afirma el diccionario: "la tradición es comunicación o transmisión de noticias, doctrinas, ritos, costumbres [...] hechas de padres a hijos al correr los tiempos y sucederse las generaciones".

El uso discrecional de hacer justicia

Los paeces como algunos otros pueblos, resistieron internamente con la contraposición de formas propias y con base en un movimiento de revitalización de lo indígena, elemento que nunca se perdió. Tienen internamente una organización formal que permite juzgar y sancionar a quienes, como en este caso, se tomaron la potestad de hacer justicia por mano propia, la cual nunca ha sido avalada como debida.

Contrario a esta actuación, si las autoridades enfrentan situaciones de difícil resolución con las herramientas internas, pueden demandar solución en el mundo externo, lo cual está constitucionalmente considerado.

Las adecuaciones necesarias frente a la nueva situación, implican problemáticas no previstas frente a las cuales existen aún muchos interrogantes. Con base en el principio de autonomía del pueblo, la autoridad define por ejemplo: “como no puedo controlar el caso lo envío fuera”. El mecanismo externo de acomodación es: “como yo lo respeto tanto, se lo devuelvo”. Las autoridades embera chami y embera catío de Antioquia, han recibido para actuar en reconocimiento de su jurisdicción, casos que ellos remitieron a la jurisdicción nacional. Es el caso de dos indígenas asesinos de un tercero, también indígena. Reiniciado el proceso son enviados por la Fiscalía para ser juzgados y castigados de acuerdo con el Derecho propio y por las autoridades que constitucionalmente tienen la competencia. La salida radica en que los juzgados son remitidos por peligrosos a la cárcel local.

Los paeces, pese a estas dos vías alternas, una interna y otra externa, no paran la búsqueda para volverse a apropiarse de formas ya en desuso, abolidas o reprimidas, como también a construir nuevas salidas propias, tomando elementos del sistema externo.

¿Jueces para casos menores?

Los paeces registran históricamente que hubo un tiempo en el cual los asesinos de brujos eran trasladados fuera de su pueblo, pasaban a la jurisdicción nacional para ser encarcelados y usurpaban el derecho de las autoridades y de la comunidad para reconocer en el sujeto asesino un benefactor de la comunidad. También está en su memoria la presencia de expertos antropólogos que demostraban mediante peritajes cómo los asesinos estaban culturalmente condicionados para erradicar la fuente de un mal, y de ninguna manera eran inmaduros o insanos psicológicamente para cometer esta acción. La costumbre tradicional que era llevada a cabo en estos casos, tuvo que modificarse con el tiempo, pues resultaba complicado sortear las consecuencias que podía traer la aplicación de sus propias formas de juzgar y sancionar, reprimidas por la sociedad hegemónica. Los paeces siempre hicieron uso de los espacios libres que podían ser utilizados y actuaron de manera autónoma frente a las situaciones, cada vez que lo pudieron hacer. Por ello, no perdieron el conocimiento previsible de cómo hacerlo, pues mientras les fue negado ese derecho, lo abordaron como parte de su memoria, la cual se enseñaba a los jóvenes en el contexto de la tradición oral.

Las formas jurídicas predeterminadas

Se registra, como ya se ha mencionado, una variada tipología de formas resultantes de procesos de resistencia, revitalización y de construcción de identidad, que deben clasificarse como 'copiadas', 'apropiadas' o 'impuestas' por un sistema externo, en el que no podrían estar codificadas realmente como 'tradicionales', pero que son las que el mismo pueblo, internamente, autónomamente, considera como las formas propias de su jurisdicción interna. La adaptación es resultado de una dialéctica muy compleja de 'encerramiento', y de 'apertura' porque de estar totalmente encerrados no hubiesen sobrevivido pero, tampoco hubiesen podido existir, de abrirse totalmente.

Este hecho es contrario a la visión que parte de que las autoridades se limiten a descubrir y aplicar una ley, como también a definir la responsabilidad en términos diferentes en comparación con el sistema hegemónico como referente. Esta perspectiva, objeto de discusión, parte de que el sistema de derecho propio es estático y funciona como una caja cerrada que ya ha definido todas las respuestas para dar solución a todas las problemáticas históricamente posibles. En contraste con esta visión las autoridades paeces crean Derecho, como lo demuestra el caso.

Las dificultades para caracterizar los derechos propios: correspondencias y equivalencias

Con base en las presiones del sistema externo para que los pueblos definan y demuestren la preexistencia de estas cajas llenas de normas, los jueces del sistema judicial nacional toda vez que el caso sale al sistema externo, se preguntan dónde se halla la norma aplicable. Algunos pueblos empiezan entonces a escribir sus sistemas y tipifican a la manera del Derecho positivo, tanto los delitos como las sanciones; extienden con ayuda de sus asesores no indígenas, la visión de un único sistema de Derecho. Esta búsqueda forma parte de un movimiento un tanto globalizado, en el que participan intelectuales indígenas y no indígenas del cual me diferencio (Sánchez Botero 1997). Contrasta esta opción con la búsqueda de autoridades que recrean y crean nuevas formas de organización para tener un nuevo equilibrio que históricamente fue desestructurado. Son procesos alimentados por la revitalización y recuperación de identidad que están alentados por el respeto y reconocimiento que las culturas indígenas empiezan a tener.

Aunque choquen por 'exóticas', 'fuertes' o 'débiles' las sanciones impuestas por las autoridades indígenas, aunque las 'señales' sean desdibujadas para los jueces externos cuando conozcan de ellas, tendrán que evaluarlas como manifestación de la diversidad y podrán hacerlo solamente en la medida que entren a comprenderlas desde el contexto cultural desde donde se emitan. Exigir un modelo similar es continuar el proceso de imperialismo jurídico reconocido hasta hoy. La Corte Consti-

tucional frente a la noción del debido proceso, definió que “éste debe ser interpretado en forma amplia, ya que exigir la vigencia de normas e instituciones rigurosamente equivalentes a la nuestra, permitiría una completa distorsión del pluralismo como principio básico de la Carta”.

Las sociedades indígenas introyectan los mínimos jurídicos

La sentencia que estamos analizando es un extraordinario ejemplo que tipifica los cambios que se han dado entre los pueblos indígenas. Los paezes concretaban ‘la acción fatal’¹⁶ para eliminar a los brujos, porque estaban ‘condicionados culturalmente’ tanto para reconocer en unos seres la capacidad humana de causar daño, como el interés general por defender, aunque en su sociedad existiera la prohibición de matar. Hoy, la jurisprudencia paez amonesta mediante sentencia, la obligatoriedad de los comuneros para demandar de la autoridad castigo distinto de la pena de muerte usada hasta ahora, siempre que detectaren la existencia de un brujo. Aparece como ‘apropiada’ la demanda impuesta por la Constitución del respeto a la vida como mínimo jurídico para todo colombiano, sin distinción de etnia raza o cultura y continúa, por así decirlo, centralizada en la autoridad Indígena competente, la potestad para determinar a quién y cómo castigar.

En un estadio preconstitucional o de principios de siglo, lo diferente simplemente se estigmatizaba y se pretendía su transformación para adecuarlo a la vida civilizada. Esta famosa Ley de 1890 sobre los salvajes que deben ser llevados a la vida civilizada, es una negación de cualquier posibilidad de expresión de control social y de absoluto desconocimiento de estos universos; refleja negación, estigmatización y ánimo transformador o, por así llamarlo, redentor. Se pasa a una situación en la que se reconocen estos derechos de grupo y se imponen unos límites, que no se pueden subestimar.

El cambio es muy significativo. Algunos dirán: ‘pero, ¿por qué imponer cuatro mínimos?’. Y aunque esto se podría ver desde la sospecha, ha habido una cesión de poder, ganada por los grupos indígenas, entregada por mera debilidad estatal o por lo que fuere. Pero se registra una verdadera cesión de poder que está en tensión política. Los pueblos indígenas han entregado algo que los hace someterse y es que, por lo menos hasta el momento, no han manifestado su deseo de ser Estados independientes. Puesto que no lo son, tiene que haber alguna articulación con el Estado nacional; su autonomía no puede ser completa y cuando solamente se ponen cuatro derechos como mínimo, ese es un punto ideal, que merece un inmenso respeto.

16 Una acción se considera ‘fatal’ cuando no había otra posibilidad para actuar como la que se dio. La comunidad o el individuo tienen que actuar bajo condiciones similares o de idéntica manera. Ver: “II Clasificación de acciones: Fatalidad y contingencia”. (Sánchez Botero 1992).

Reducir a cuatro mínimos es efectivamente esencial para trabajar un punto de equilibrio de poder que pocos Estados aceptarían tener. Ese equilibrio de poder tiene sentido en un marco que incluso es transnacional. Al suscribir acuerdos internacionales, el Estado nacional tiene que participar globalmente en la construcción de una sociedad que tenga unos mínimos; es decir, se acepta 'vulnerar' ciertos derechos fundamentales definidos por la ideología liberal como 'propios de los individuos', pero autónomamente, dice el Estado colombiano, se considera que en Colombia éstos deben ser reinterpretados a la luz de los derechos del sujeto colectivo reconocido constitucionalmente, porque si se les impusieran derechos iguales, se estaría vulnerando la diversidad étnica y cultural del país. O sea que no es una imposición de poder para seguir en un Estado imperialista y autoritario. Se han destituido buena cantidad de prejuicios e imposiciones y se mantienen o se plantean unos mínimos como forma de construir nación y no Estados nacionales al interior de la nación (Sánchez Botero y Jaramillo 2000).

El uso debido y el uso indebido de la doble jurisdicción por la condición de colombianos e indígenas

Los derechos propios tienen manifestaciones importantes que los diferencian de otros sistemas. Una expresión de ello es el debido proceso internalizado en cada pueblo como la capacidad de prever lo que puede suceder en caso de infringir una norma de convivencia obligatoria. Algunos casos salen al sistema externo, a la jurisdicción nacional, por la decisión autónoma de la autoridad que prevé que cualquiera sea su decisión traerá venganzas y muertes al interior del pueblo, o por la actitud asumida por algunos indígenas que hacen uso indebido del derecho que los asiste como colombianos, al solicitar ser juzgados por el sistema nacional para eludir la acción de la jurisdicción indígena. En ambos casos, la Corte Constitucional ha protegido la decisión que fortalece la autonomía del pueblo, al juzgar el caso delegado por la autoridad indígena¹⁷ y negar a un paez la acción de protección al debido proceso para eludir la autoridad propia. La Corte manifiesta que este indígena se debe someter a su autoridad indígena tradicional¹⁸.

¿Quiénes son autoridades con competencia?

Extender a miembros de la comunidad que 'supuestamente' no tienen funciones jurisdiccionales la potestad para regir un orden y sancionar las desviaciones, resul-

17 Ver sentencia.

18 Ver Sentencia de tutela.

ta muy complejo de comprender y valorar como expresión de lo diverso. Cuando un sujeto se enferma, los paeces lo hacen evaluar por un médico tradicional, en el marco de la disfunción armónica social que el paciente representa, pues al enfermo se lo ve relacionado con la condición de transgresor, dado que la fisiología del cuerpo sano no se enferma si a usted no se lo enferma por el daño causado por otro, o por su propia desviación. El especialista, la autoridad competente, capaz de leer señales que permiten definir si se trata de un transgresor es él medico o *t'wala*.

Las autoridades con potestad jurisdiccional tienen facultades para tomar iniciativas cuando conocen, por diferentes fuentes, de las transgresiones al sistema ya sea de un sujeto o de varios. Conocer, no necesariamente significa que es de 'de oídas', o por haber visto un hecho, sino también se conoce por sueños, o por mensajes de seres superiores que revelan las desviaciones de un sujeto o de un grupo con respecto a los horizontes de vida armónica deseables. Algunos pueblos utilizan coca y tabaco, *yaje* y estados de trance para ver situaciones. Para valorar y aceptar estas modalidades en los procedimientos, se precisa introducir un concepto esencial: 'hay formas diferentes de conocer'.

También se definen como transgresores cuando se establece entre un sujeto, la comunidad y la naturaleza una situación irregular, de manera que toda alteración, como una sequía excesiva, un nacimiento monstruoso, acontecimientos insólitos que sin constituir necesariamente por fuerza una desgracia concreta en sí mismos son indicadores de un desarreglo en gestación, una amenaza o un suceso más grave.

Como sujeto colectivo, un pueblo ha estado sometido a un proceso de socialización en el cual precisamente, las pautas de comportamiento en beneficio de una colectividad están sumamente vigiladas. El Derecho propio -sustentado en lo que está normado- que de ser transgredido acarrea una sanción, está ligado a un sistema de control social muy fuerte, para que el sujeto no se desvíe.

Antropológicamente sabemos que existen unidades estructurales de poder, que pueden ser relativas y que no están definidas positivamente como lo quisiera el sistema hegemónico. Un varón de un clan wayu ubicado en una determinada posición en el cuadro de parentesco, puede asumir una función jurisdiccional diferente del 'palabrero', que es la autoridad reconocida formalmente como mediadora. Estos elementos de control social, como por ejemplo el saber que existen brujos que pueden 'brujear' y el funcionamiento de un orden social que conlleva funciones jurisdiccionales, son elementos del Derecho propio que no pueden reconocerse por extensión de este derecho¹⁹.

19 Ir a *mingar* forma parte de una costumbre cultural que aunque podría clasificarse como institución económica para el intercambio de mano de obra, es obligatoria porque de transgredirse, vulnera un orden colectivo y acarrea una sanción. Estos pueblos han sobrevivido como pueblos distintos porque tienen formas de control social y esos mecanismos son los que se reconocen.

En el proceso de acomodación por la existencia de la jurisdicción especial indígena puede provocarse desprecio por esas autoridades un tanto vagas, comparadas con los especialistas ubicados en aparatos muy específicos del Estado. Exigir un prototipo determinado de autoridad, necesariamente conlleva la reproducción del imperialismo: “nosotros necesitamos saber quiénes son las autoridades, nombren a una persona, tengan un Cabildo”²⁰ y definan cómo se elige la autoridad. Porque: ¿cómo saber que ‘X’ persona es la autoridad?

En estos pueblos también se dan contradicciones, problemas, envidias y corrupción. Algunos están en un proceso de ‘tanteo’ que hasta ahora les ha producido resultados, porque resguardo que se crea, resguardo que tiene transferencias gracias a la demanda de sus nuevas autoridades. Pero, frente a la multiplicación de estas situaciones que se juzgan como irregulares, ¿hasta dónde es imperialista que el sistema externo les diga: “ustedes no pueden multiplicarse como autoridades, porque nosotros hemos definido que las formas propias de ustedes son así y eso es estático y es lo que podemos esperar, y cualquier manifestación por fuera de lo previsible no la validamos”?

Esta es una imposición extrema porque lo que se quiere es que el sistema indígena se transforme para satisfacer las necesidades del sistema nacional, es decir, que el sistema nacional inventa la jurisdicción y después obliga al sistema indígena a cambiarse para tener jueces bien especificados, normas definidas y las sanciones correspondientes, lo cual constituye una exigencia imperialista. El otro extremo sería: “hagan lo que quieran”, lo cual resulta una visión excluyente que obedece al modelo de sociedad anterior.

Es necesario poner atención cuando una ONG es reconocida como ‘autoridad tradicional competente’ con jurisdicción, como sucedió ya dos veces: cuando el Consejo de la Judicatura le reconoció jurisdicción a la Organización Indígena del Valle y el Ministerio del Interior le otorgó reconocimiento al Consejo Regional Indígena del Cauca. Podría, en ambas ocasiones, vulnerarse a las autoridades tradicionales que deben relegarse, para dar cabida a una nueva autoridad; pero es posible también, considerar estas salidas como nuevas manifestaciones autónomas de estos pueblos²¹. El problema consiste en que no es necesario multiplicar autoridades para los tratamientos con el mundo externo: la multiplicación de las autoridades es una forma de adaptación institucional interna, para poder funcionar con el sistema externo.

20 La División de Asuntos Indígenas en Colombia promovió en 1997, la conformación de Cabildos, como medio de interlocución con el Estado. Entre los wayu esta propuesta fue duramente cuestionada.

Resulta innegable que en este proceso, en general, entre los pueblos se han creado especialistas que deben conocer tantos asuntos, leyes, espacios de representación, reuniones nacionales e internacionales que han terminado por excluir a los hombres tradicionales.

21 Esta segunda interpretación proviene de estudiantes de Derecho de la Universidad de los Andes, conocedores de la situación para ser analizada.

La sociedad multicultural y las adecuaciones en todos los sistemas de Derecho

Costumbres contrarias al Derecho positivo

Se podría detectar algún uso o costumbre que se halle en contradicción con el sistema nacional. Esta situación plantearía dos problemas: uno interno y otro externo. Por ejemplo, el caso de los nómadas nukak maku que 'tradicionalmente' dejaban los niños huérfanos o con defectos físicos, para que se los 'comiera el tigre', y hoy como medida de protección, los dejan 'abandonados donde alguien se los pueda encontrar', implica un cambio interno, un procedimiento para permitir que los niños sobrevivan.

En el encuentro con otra sociedad sedentaria con despensas de comida y con una medicina que funciona para unos asuntos frente a la suya, incapaz de operar un recto deforme o tratar una grave epilepsia, asumen un cambio cultural y ético al mismo tiempo. Pero algunos nukak quisieran que los niños estuvieran donde pudiesen ser visitados, algo así como en una 'familia institución', mas no una 'familia familia'. Para el sistema mayoritario representa una contradicción normativa muy seria: no pueden ser reintegrados a su pueblo porque morirían y tampoco pueden ser dados en adopción. Uno tendría que preguntarse: ¿hasta dónde tiene que cambiar el sistema nacional, la jurisdicción nacional, que tiene como alternativa entregar en adopción a un niño que se encuentre en peligro, para satisfacer la exigencia de solidaridad desde el sistema indígena? ¿Cómo se traslada esa situación a la jurisdicción en materia penal? El caso de la devolución de asesinos a las autoridades indígenas, como manifestación de respeto a su jurisdicción y de éstas a las autoridades nacionales para prevenir derramamiento de sangre plantea varios interrogantes. ¿Qué tanto le pueden exigir la autoridades indígenas al sistema nacional?:

- ¿Que lo tengan en la cárcel, porque en el pueblo es peligroso?;
- ¿Que lo tengan las autoridades nacionales, pero que lo pongan a realizar un trabajo comunitario?.

Si un indígena formulara estas exigencias, ¿qué respondería el sistema nacional?: "¡Bueno, yo cambio mi código y lo pongo a realizar trabajo comunitario y caso por caso, me sigo acomodando a lo que ustedes me sigan pidiendo, para que ustedes puedan ejercer su derecho!" Lo anterior sería como una doble acomodación, pero, en esa solidaridad, ¿qué tanto le puede pedir el sistema indígena al sistema nacional?

El caso de los nukak manifiesta esta relación de complementariedad o solidaridad entre dos sociedades cultural y normativamente distintas. Los nukak maku, como nómadas, evidencian la necesidad de entregar niños defectuosos y huérfanos

a la sociedad sedentaria. Entonces, la solidaridad del sistema nacional frente a los niños se da con respecto a ellos, les otorga el derecho a una familia, pero también representa una solidaridad frente al grupo, ante su incapacidad cultural de proteger niños con defectos físicos y de valorar las medidas que, de acuerdo con sus sistemas de Derecho y protección, definen para tener que sacarlos al otro sistema. Lo que valora el pueblo es el reconocimiento de la capacidad externa de darle una salida que internamente no garantizaría la vida ni de los niños ni del pueblo, puesto que vulneraría su existencia cultural como pueblo.

La cultura guambiana tiene fortalezas internas muy interesantes para dar solución a situaciones de control en beneficio de su colectivo y de las relaciones con el mundo de 'fuera', y usa con claridad el mundo externo, toda vez que le es necesario, aunque tenga salidas propias para casos semejantes. En el momento en que una autoridad dice al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar: 'estos niños guambianos necesitan familia nacional', toma una decisión libre, autónoma, segura, porque internamente no pueden ser asumidos. Esa misma autoridad, con respecto a niños que salieron al sistema nacional, pero que pertenecen al pueblo, dice: "déjenme los niños, internamente les encontraremos una familia indígena, y su reintegro no lo vamos a hacer acorde con su sistema, es decir, con abogado, Registro Civil o Código del Menor; lo vamos a hacer de acuerdo con nuestros usos y costumbres, lo que representa una costumbre legal". Esta es una manifestación de autonomía: la capacidad de un pueblo de optar por una decisión para ser realizada interna o externamente, según favorezca a su pueblo para seguir teniendo una existencia cultural alterna.

¿Un problema de subordinación?

Cuando se toma una decisión como juez indígena y sólo afecta intereses, territorio y personas indígenas, no hay ningún problema; pero cuando, como juez indígena, se toma decisión al darle, por ejemplo, una orden al ICBF, puede haber una adaptación, pero el ICBF no es un subordinado del juez indígena; éste tiene que regirse, en principio, por las normas nacionales. ¿Qué hace el ICBF con esta decisión del juez indígena, si el juez indígena no tuvo en cuenta que su decisión entraría al sistema nacional? Es decir, ¿qué tanto tiene que acomodarse este sistema para que esa alternativa exista? O, ¿tiene que haber un ajuste recíproco? Porque uno se pregunta: ¿hasta dónde va el otro? y uno podría decir: "Mire, cedamos de parte y parte para que haya acomodación". Entonces, el ICBF debería - para seguir con este ejemplo de protección a niños indígenas- flexibilizar el trámite o inventar una nueva figura que entienda que el modelo de 'hogar amigo' en un pueblo indígena, para albergar temporalmente niños en dificultad, puede ser un hogar con otras características. Es decir, busca interpretaciones y aplicaciones edificantes y técnicas, como una adaptación que invita a que el otro también se acomode.

Entonces, ¿cuánto se le puede exigir a un sistema en lo relativo a su transformación?, porque se tiene que valorar la diferencia de opciones cultural y étnicamente asumidas. Por ejemplo, a través de compartir 'formas' como un acta de resolución de partes que incluye los puntos fundamentales que el Derecho positivo piensa para formalizar situaciones de protección, ya que son justificaciones para regular una relación y construir entendimiento intercultural, o un espíritu de legalidad que involucre a los dos sistemas y además una parte de formalidad que permita definir formas previsibles de hacer las cosas. Es como un trato distinto para cada caso distinto, una tercera forma de hacer las cosas, pues cada jurisdicción tiene la propia.

Controles formales y jurisdicción especial

Desde el sistema nacional, se les impone a los pueblos indígenas el uso de las formas propias de registro, contabilidad o control, cuentas bancarias, ahorros etc., y la imposición de entes u organizaciones que respondan, además de perfiles humanos para actuar en proyectos, con la creación de autoridades paralelas que a veces vulneran a la autoridad tradicional.

Otros asuntos que son muy típicos de este sistema, desde el punto de vista de las nuevas formas que asumen las instituciones públicas, tienen que ver con la parte administrativa y de control. ¿Qué competencia tienen entes como la Procuraduría para fiscalizar o sancionar malos manejos de recursos estatales? Hay casos de indígenas que roban la plata del Estado. Frente al manejo de los recursos públicos, ¿qué competencia tiene una autoridad nacional frente a la autoridad indígena local?

Se constata entonces que ninguna sociedad es estática, es decir, que aparecen múltiples y diversas influencias. Tanto los individuos como los grupos y las autoridades mismas son sensibles a cambios sociales, políticos y económicos que inciden en los sistemas mismos. No obstante, la búsqueda de precedentes 'tradicionales' suele ser muy relevante en la visión que los tribunales externos tienen de las actuaciones de estas instancias. Resultan difíciles de comprender los razonamientos, pruebas y conclusiones que definen un caso por parte de una autoridad y que al estar definidos y/o clasificados como no tradicionales, se consideran vulnerables para ser aceptados como 'precedentes' del derecho característico de un pueblo.

Se presentan situaciones de excepción y tratamientos distintos muy valiosos a los marcos establecidos en las comunidades, en función de adaptar estructuras que respondan de manera eficiente a la conservación armónica de una comunidad.

Las autoridades de un pueblo registran la irresponsabilidad de padres indígenas que se engancharon como trabajadores asalariados por fuera de las comunidades y que no entregan recursos para la alimentación de los niños. Como estos ni-

ños están registrados de acuerdo a los usos y costumbres por línea materna, y estos padres no son parientes de los niños en el sistema de parentesco wayu, las autoridades indígenas han certificado el reconocimiento social de éstos como padres que siempre asumieron sus responsabilidades, hasta el momento de salir, argumento que ha sido validado por la Defensora de Menores²².

Al definir las líneas al pensamiento, ubicadas en cada miembro de una sociedad indígena mediante un proceso de socialización, no siempre sirven de base para la resolución de un conflicto de manera automática. Hoy la diversidad de situaciones conlleva ambigüedades que dificultan la resolución lineal de situaciones problemáticas y/o transgresoras de los principios sociales establecidos como de cumplimiento obligatorio por sus miembros.

La integridad de la jurisdicción especial

Si bien la jurisprudencia constitucional ha sostenido que la posibilidad de las comunidades indígenas de administrar justicia conforme a sus propias normas y procedimientos se encuentra fundamentada en las disposiciones del artículo 246 de la Constitución Política y los artículos 8 y 9 del Convenio 169 de la OIT o la ley 21 de 1999, y, que el ejercicio de la mencionada jurisdicción no se encuentra supeditado a la expedición de ninguna clase de norma previa legal o reglamentaria, en razón de que se encuentra directamente autorizado por el estatuto superior, algunos jueces de la jurisdicción nacional no tienen clara tal potestad. ¿A cuáles funciones jurisdiccionales se refiere este artículo? La Corte responde a este interrogante con base en el principio de maximación de la autonomía. Ha señalado que no puede tratarse de equiparar con todas las normas constitucionales y legales porque de lo contrario el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico. La efectividad de este nuevo principio y la preservación de la identidad cultural y de la cohesión social de los pueblos indígenas determinaba que los límites que era posible fijar a la autonomía jurisdiccional de esas comunidades eran aquellos que se encontraban referidos a los que verdaderamente resultan intolerables por atentar contra los bienes más preciados del hombre.

Hay un rango de esferas de regulación por el Derecho indígena que varía de acuerdo a cada comunidad, que cubre las uniones matrimoniales, las relaciones familiares, la sucesión de bienes materiales y espirituales, la definición de los hechos dañinos, así como lo que corresponde a las maneras de distinguir o elegir miembros de la comunidad para distintos cargos o servicios.

22 Caso de protección a niños y niñas indígenas wayu. Encuentro ICBF. Proyecto de protección a niños y niñas indígenas de Colombia.

La utilización positiva de las dos jurisdicciones

Los pueblos indígenas manejaban la incorporación de derechos 'otorgados' por el sistema hegemónico, así tomaran forma particular. Los han hecho suyos como 'derechos externos' porque valoran y protegen los 'derechos internos'. Cada uno ofrece ventajas por las que se refuerzan. El sistema interno no dispone siempre de la capacidad para moverse en el sistema externo con relación a algunos aspectos como la ley que protege la circunscripción electoral o el derecho colectivo a la tierra como propiedad privada, excepcionalmente tratada como derecho fundamental por la Corte Constitucional para los pueblos indígenas²³. Saben que tienen que moverse con los principios y reglas que ese sistema externo exige para estos casos²⁴ con base en principios, reglas y procedimientos diferenciales y orientados a satisfacer otras necesidades.

La jurisprudencia deja huella de la utilización del refuerzo de este marco de protección a los pueblos como sujetos colectivos y a indígenas particulares, cuyos casos fueron atendidos por la jurisdicción nacional en singulares y amplios campos.

Los derechos universales y/o fundamentales en cambio, participan con importantes confrontaciones o paralelismos con las nociones y vivencias del Derecho propio, totalmente enraizadas en la cultura. Estos sistemas no se fusionan, no los 'tocan', porque operan para finalidades distintas y protegen derechos en tensión. Los derechos que directamente protegen al sujeto individual pueden entrar en conflicto tanto respecto de la autonomía del pueblo como de éste en calidad de sujeto colectivo.

De proteger los derechos a la educación y el desarrollo de la libre personalidad de una joven que no desea regresar a su comunidad y que es solicitada por su tío materno para contraer matrimonio prescrito y ser intercambiada por bienes provenientes de otro clan, se vulneraría el derecho del pueblo para hacer respetar los deberes de los sujetos individuales que lo configuran²⁵.

Resonancias por este nuevo orden

Este nuevo orden del pluralismo jurídico tiene efectos que modifican el modo en que se hacían las cosas, porque se han transformado los principios que las sustentaban.

23 ST - 188/93 (MP. Eduardo Cifuentes Muñoz); ST - 380/93 (MP. Hernando Herrera Vergara); SC - 139/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

24 El Consejo de Estado no aceptó romper la regla según la cual para posesionarse como senador de la República se requería tener 30 años y un Senador Indígena electo, no los tenía.

25 ST - 349/96 (MP. Carlos Gaviria Díaz); ST - 523/97 (MP. Carlos Gaviria Díaz).

- Inexequibilidad

Se demandó ante la Corte Constitucional, la Ley 153 de 1887, cuyo artículo 13 reza: “La costumbre, siendo general y conforme a la moral cristiana, constituye derecho, a la falta de legislación positiva”. Al respecto, la sentencia de la corte discurre sobre la relación entre el derecho y la moral, su universalidad o relatividad, el sentido de la expresión ‘moral cristiana’ en la Ley 153 de 1887, y la situación de la moral cristiana en el ámbito de la nueva Constitución. La Corte declaró exequible la norma, ya que según su concepto, la Constitución de 1991 no es contraria a la moral cristiana.

- Constitucionalidad de normas, medidas e intervenciones concretas en las sociedades indígenas que de ser vulneradas en una u otra forma afectan la integridad étnica y cultural. No se puede penalizar ni a las autoridades, ni a las comunidades o a los miembros de pueblos indígenas que actúan de acuerdo a su propio derecho y cultura. Se ha señalado que es inconstitucional la norma legal que fije o limite el tipo de sanciones que una comunidad indígena debe imponer para algún tipo de conducta y la autoridad indígena para llevar a cabo el juzgamiento respectivo²⁶.

La Corte Constitucional indicó que no se “podía ir más allá de lo que es necesario para asegurar la previsibilidad de las actuaciones de las autoridades” y

...para determinar lo previsible deberá consultarse la especificidad de la organización social y política de la comunidad de que se trate, así como los caracteres de su ordenamiento jurídico. Deben evitarse, no obstante, dos conclusiones erradas en torno a esta formulación. Por una parte el reducir el principio de legalidad a una exigencia de previsibilidad no implica abrir el paso a la arbitrariedad absoluta, ya que las autoridades están obligadas necesariamente a actuar conforme lo han hecho en el pasado, con fundamento en las tradiciones que sirven de sustento a la cohesión social. Por otra parte, no puede extenderse este requerimiento hasta volver completamente estáticas las normas tradicionales, en tanto que toda cultura es esencialmente dinámica, así el peso de la tradición sea muy fuerte²⁷.

- El respeto por la diversidad en materia de derechos no puede extenderse a todas las normas constitucionales y legales, de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico. Básicamente dejan de ser ‘delitos’ las prácticas que son legítimas dentro del Derecho y la cultura propios de un pueblo particular, aunque dentro del Derecho nacional

²⁶ SC - 139/96 (MP Carlos Gaviria Díaz).

²⁷ ST - 349/96 (MP Carlos Gaviria Díaz); ST - 532/97 (MP Carlos Gaviria Díaz).

hubieran estado tipificadas como delitos y por lo mismo penalizadas. Este argumento tiene como excepción que no se vulneren los mínimos jurídicos establecidos.

- Se valoran los procedimientos, mecanismos y medidas de resolución de conflictos internos. Son válidos y oficializados los registros de nacimiento y muerte, los matrimonios, contratos, adopciones, como actos jurídicos los cuales han de ser tenidos en cuenta²⁸.
- Tienen validez legal las decisiones que resuelvan conflictos en los pueblos indígenas y éstos no podrán ser juzgados nuevamente en el sistema nacional.
- No se otorgan facultades a las autoridades estatales para la revisión de las decisiones indígenas; solo en caso de violación al debido proceso.

De lo que se trata es de ubicar las características y estructuras propias del sistema particular de cada pueblo para no extender nuestro propio mundo para encontrarlo allá²⁹.

Síntesis

- Lo que hemos discutido a lo largo de este trabajo puede resumirse en las siguientes afirmaciones:
- El artículo 246 de la Constitución Política establece la jurisdicción especial indígena.
- La posibilidad de administrar justicia debe entenderse como un derecho de los pueblos indígenas, relacionado directamente con su derecho de autodisposición.
- El derecho de administrar justicia de los pueblos indígenas es vital para su existencia como pueblos distintos y para mantener esa situación en el tiempo.
- Que se entienda la jurisdicción especial como un derecho de los pueblos indígenas tiene dos consecuencias jurídicas:

28 En el Departamento del Cauca los defensores de Familia del ICBF aceptan 'los cuadernos de registro' que llevan las autoridades guambianas, así como la formalización mediante actas de la entrega de niños indígenas para ser protegidos en uno u otro sistema.

29 La metodología en el modelo, dice Perafán, "consiste en aplicarle a cada caso, un marco universal, con el propósito de clasificar la data de acuerdo a los parámetros establecidos en él, dividiendo las normas de comportamiento en civiles, penales, y administrativas; detectando los procedimientos y las autoridades en el marco de los sistemas definidos en la tipología, para caracterizar el derecho interno de cada caso estudiado". Esta producción, sobre la base de este fundamento teórico y metodológico asumido en el África, fue duramente cuestionada en su aplicación local por lo que implica hacer inferiores a aquellos grupos a quienes se aplica, y quizás deformarlos como en este caso, por vía del enfoque profesional que desde el Derecho y no desde la Antropología, busca la extensión del Derecho Positivo occidental a todos los pueblos.

- Cuando el Derecho es ejercido, las decisiones tienen, frente al Estado colombiano, un valor jurídico igual al de aquellas tomadas por los jueces ordinarios.
- Cuando el Derecho no se ejerce, no puede entenderse que ha ocurrido una denegación de justicia.
- La jurisdicción especial indígena debe ser entendida dentro de la especificidad cultural de cada pueblo indígena. El Derecho de administrar justicia de cada pueblo indígena está acompañado del reconocimiento de las normas y procedimientos de cada pueblo indígena.
- La jurisdicción está limitada por el territorio y la pertenencia étnica.
- Las autoridades de cada pueblo indígena pueden conocer los hechos ocurridos dentro del resguardo de su pueblo y dentro del territorio habitualmente ocupado por su pueblo: factor de pertenencia étnica. Supone tener en cuenta la pertenencia étnica de los individuos involucrados en el conflicto y los intereses en juego. Si todos los individuos y todos los intereses en juego son los de un pueblo indígena y los hechos ocurren en el territorio de ese pueblo, la jurisdicción radica en las autoridades del pueblo indígena en cuestión.
- La atribución de decidir un caso está también limitada. En todas las situaciones, el límite lo constituyen los mínimos jurídicos: el derecho a la vida, a la integridad del cuerpo y a un debido proceso (Sánchez y Jaramillo 2000).

Bibliografía

- Barth, Fredrik
1976 La Organización Social de las Diferencias Culturales. En: *Los Grupos Étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto
1994 El derecho a la existencia cultural alterna. En: *Derechos indígenas en la actualidad*. México: UNAM (Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie E, N°. 59)
- Batenson, Gregory
1991 *Pasos hacia una ecología de la mente. Una revolucionaria teoría hacia la autocomprensión del hombre*. Argentina: Planeta, Carlos Lohle.
- Cortina, Adela
1994 Presupuestos morales del Estado Social de Derecho. En Cristina Motta (compiladora) *Ética y conflicto. Lecturas para una transición democrática*. Bogotá: Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes.
- Durán, Rosalba
1995 *El individualismo metodológico y perspectivas de un proyecto democrático*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Facio, Alda
1991 El principio de igualdad ante la ley. *El Otro Derecho* 8. Bogotá: ILSA.

- Gluckman, Max
 1956 *Política, Derecho y Ritual en la Sociedad Tribal*. Madrid: Akal.
 1995 *The judicial Process among the Barptse of northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Gros, Chistian
 1993 Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia. *Análisis Político* 19.
- Hoekema Andre
 1967 *Imágenes de Autonomía*. Amsterdam: Universidad de Amsterdam.
- Palacio Castañeda, Germa
 1994 Los derechos propios y el pluralismo jurídico. En: *Programa para la Construcción de entendimiento intercultural*, Bogotá: ICBF (mimeo.)
- Restrepo Saldarriaga, Esteban
 1997 *Jurisprudencia Indígena de la Corte Constitucional*. Bogotá (impreso).
- Ribeiro, Darcy
 1971 *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.
- Sánchez Botero, Esther
 1987 Costumbre, Cultura y Ley Nacional. En: *Grupos Étnicos. Derecho y Cultura. Cuadernos del Jaguar*. Bogotá: Editorial Presencia.
 1991 Melicio Cayapú Dagua, está preso mi Sargento. Estado de normas, Estado de rupturas. En: Esther Sánchez (editora-compiladora) *Antropología Jurídica. Normas formales: costumbres legales en Colombia*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia. Desarrollo de los Pueblos.
 1992 Peritazgo Antropológico. Una forma de conocimiento. El otro Derecho. *Sociología Jurídica y Ciencias Políticas* 2.
 1994 *Construcciones epistemológicas para el análisis de los derechos propios*. Quito-México: Congreso de Americanistas. (En prensa).
 1996 *Semilleros temáticos para la construcción de entendimiento intercultural*. Bogotá: ICBF.
 1997 *Justicia y Pueblos Indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. UNIJUS.
 2000 *Protección a Niños Indígenas de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. Informes e Impresores.
- y Miguel Vásquez
 1992 *Manual para la Construcción de Entendimiento intercultural*. Bogotá: ICBF.
- e Isabel Cristina Jaramillo Sierra
 2000 *Jurisdicción Especial Indígena*. Bogotá: Procuraduría General de la Nación. Procuraduría para Minorías étnicas.
- Santos, Boaventura de Souza
 1991 *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. Bogotá: ILSA.
 1992 *Toward a new common Sense*. N. Y. London.
- Shannon, Claude
 1948 The mathematical theory of communication. *Bell Technical. Journal*.

Sierra, María Teresa

1997 *Autonomía y Pluralismo Jurídico*. Quito: Congreso de Americanistas.

Tylor, Charles

1993 *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica

Yrigoyen Fajardo, Raquel

1998 *El debate sobre el reconocimiento constitucional del derecho indígena en Guatemala*. Amsterdam: CEDLA.

Aportes a la discusión

Ariruma Kowii*

Cuando Atahualpa estuvo prisionero -según cuentan- pidió a un español que le escribiera un nombre en la uña. De esta manera Atahualpa aplicó un ejercicio para constatar qué tan poderosos eran realmente esta apropiación y este conocimiento de la escritura. Solicitó a un español leer la inscripción y efectivamente él leyó el nombre; luego, solicitó a otro español -que no sabía leer- descifrara la inscripción de su uña. El Inca constató así que el hombre no sabía leer, pues pronunció otra palabra. El ejercicio aplicado resultó interesante porque de esa manera Atahualpa comprobó en los hechos que la escritura no era ningún misterio y por lo tanto, se trataba de algo que implicaba simplemente un proceso de aprendizaje. Así, se rompió el mito en torno al poder de la escritura.

Desde estos encuentros, desde estas confrontaciones que se dan con la invasión española, hay mucho interés también de parte de nosotros -los indios- por comprender todas estas relaciones que se presentaron entre los pueblos indios y el pueblo mestizo. Los indios siempre tuvimos esta preocupación por comprender estos procesos.

En la época colonial hemos tenido muchas experiencias, muchos movimientos no solamente políticos sino también de carácter cultural, si entendemos, sobre todo, el proceso de lucha de nuestros pueblos como una lucha integral -porque nada se ha hecho separadamente, todo ha tenido este carácter-. Es por eso que la vinculación de los *yachac*, de los diferentes personajes que participan en este proceso histórico es muy de conjunto.

Pero también hemos tenido que ceder porque estos espacios de poder siempre los hemos compartido; no ejercemos un control directo, pero siempre hemos estado inmersos en estos espacios. Por ejemplo, durante la Colonia, los conquistadores se apropiaron y controlaron los poderes político, social, económico y cultural. Las comunidades, los curacas negociaron en ese sentido y lograron compartir también esos espacios. A partir de la experiencia que hemos desarrollado y que estamos desarrollando también en la actualidad, eso es comprensible.

Me pregunto, qué pasaría si todos estos logros que se consiguen en Colombia se podrían alcanzar también en el Ecuador. Cuando trabajábamos en la Comisión

* Responsable de capacitación del Proyecto para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador -PRODEPINE-.

de la Reforma Constitucional, desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE- revisamos esta experiencia de reformas jurídicas que se han realizado en los diferentes países, y efectuamos un recuento del caso de Colombia. En ese país, la reforma se dio en el año 91 y se reconoció la existencia de pueblos con culturas y derechos propios.

- En el caso de la Constitución de Paraguay, se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a preservar y desarrollar su identidad en su respectivo hábitat, en el año de 1992.
- La Constitución de México también reconoce el carácter pluricultural de la nación y garantiza el derecho de la población indígena a la protección y desarrollo de sus lenguas, culturas, recursos, etc.
- En Perú, se reconocen al *quechua* y al aymara como idiomas oficiales, del mismo modo que la existencia legal de las comunidades campesinas nativas, en 1993.
- La Constitución de Nicaragua en el 95, ratifica el derecho de los misquitos, los sumos, los ramas, a preservar y desarrollar la identidad cultural, para lo cual se elaboró el 'Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica'.
- La Constitución de Venezuela en el 92, reconoce los derechos de las etnias, comunidades y pueblos indígenas.
- La Constitución de Guatemala, en el 85, que constituye una de las experiencias más antiguas por la misma lucha desarrollada por los pueblos indígenas, también reconoce el carácter multiétnico de la nación y consagra el reconocimiento del derecho a la identidad cultural.
- La Constitución de Brasil en 1988, dedica un capítulo especial de reconocimiento a la organización social de los indígenas.
- En Bolivia en 1994, se reconoce el carácter multiétnico y pluricultural de ese país.
- En Panamá, en 1994, se hacen señalamientos sobre el reconocimiento de la identidad étnica de las comunidades indígenas en comarcas sujetas a una legislación especial.
- En Argentina, en 1994, se establece que corresponderá al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y argentinos.
- En Chile en 1993, también se reconocen los derechos de los pueblos indígenas y se crea el Consejo Nacional de Desarrollo Indígena, -CONADI-.
- En el Ecuador, la Constitución del 96 reconoce el carácter pluricultural y multiétnico y del país, y en la Constituyente también se reafirman estos principios; se logra además, la ratificación del Convenio 169.

En todos estos procesos que afortunadamente coinciden también en el ámbito de toda América Latina, nosotros opinamos que la experiencia de Colombia es importante, por el mismo hecho de sus logros, a pesar de que su población indígena no

llega al 3 por ciento del total nacional. En el caso del Ecuador la población indígena muestra un porcentaje muy considerable y en ese sentido, el reconocimiento de la práctica de un Derecho indígena, de un ejercicio del derecho, resulta también más difícil. Yo creo que si la población que tenemos aquí en el Ecuador existiese allá, se presentarían reparos al respecto.

En suma, creo que los procesos que viven nuestros pueblos en este continente son similares, y por ello las experiencias que se desarrollan en Colombia, y en todos los países, son de sumo interés y en ese sentido, las reflexiones que realiza Esther son muy orientadoras porque nos permiten detenernos a analizar conceptos, principios y expresiones como: derecho propio, derecho a ejercer autoridad, a una mayor conservación de la tradición, a mayor autonomía, a mayor grado de aculturación, mayor garantía a la integridad étnica y cultural de los pueblos indios, necesidad de construcción y reconstrucción de la tradición, conflicto cultural como consecuencia de una visión diferente del Derecho, Derecho positivo vs. Derecho tradicional, derechos colectivos vs. derechos individuales y doble jurisdicción por la condición de colombianos e indígenas, la concepción del delito, las competencias de las autoridades, de la autoridad nacional frente a la autoridad indígena local, entre otros.

Se trata de temas planteados también en el caso ecuatoriano; buscamos asimismo las respuestas pertinentes al respecto. ¿Qué se entiende por 'Derecho propio'? Al decir de Esther Sánchez:

es la expresión de pluralismo jurídico que regula la vida social de los pueblos indígenas de Colombia. Son diferenciables por las normas procedimientos y autoridades, así como por el tipo de casos o situaciones que regulan. Las normas, diversamente distintas, son manifestaciones de carácter social, religioso o mágico que guían el comportamiento cumpliendo la función de restringir y reprimir las desviaciones.

En la misma ponencia, se hace referencia a la visión que algunas autoridades tienen de lo indígena, se lo estigmatiza como todo aquello que no tiene contagio de otra cultura y que de tenerlo, entonces perdería su integridad étnica y cultural. Se verifica la misma percepción en lo que se refiere a cómo entender el delito.

¿Cómo entender el ejercicio del Derecho propio en sistemas globalizados? ¿Cómo podemos separar y establecer distancias y diferencias cuando el sistema, la globalización, atraviesan la conciencia de nuestra población? Al respecto considero que los conceptos han rebasado las demandas reales de los pueblos indios y mientras logramos importantes reivindicaciones que son acuñadas en las Constituciones de nuestros países, poco o nada hemos hecho por sistematizar los fundamentos y principios del Derecho indígena. Principios, fundamentos que nos permitirían identificar bases fundamentales de la práctica o ejercicio del Derecho de nuestros pueblos.

De hecho, pienso que en el caso del pueblo quichua, se mantienen sus bases fundamentales, como: *camachic*, 'ley'; *camachicu*, el que hace cumplir la ley; *camachic*, el que enseña la ley; *camachic camayuc*, el que es especialista en la ley. Se mantienen además, procedimientos que podrían catalogarse en instancias diferentes, según la gravedad del caso. Los roles son específicos y se caracterizan sobre todo, por ser procedimientos ágiles y todos ellos fundamentados en principios como el de la reciprocidad.

Pienso que las propuestas de carácter político y jurídico rebasan la realidad porque en la práctica, y contextos como el del Ecuador, la población quichua constituye la principal clientela de los abogados. Es muy común ver en las oficinas de los abogados y en los juzgados de las provincias de mayor población quichua, gran afluencia de clientes quichuas. A esto se suma la valoración que dan las comunidades a la escritura como un instrumento de poder que garantiza su seguridad individual y, en muy pocos casos, con carácter colectivo.

Esta situación se ve representada en la Sierra; en el caso de los pueblos de la Costa y de la Amazonía -sobre todo entre estos últimos -en donde existen comunidades que aún se encuentran alejadas de los centros urbanos- la situación puede semejar a la realidad que viven algunos pueblos de Colombia, es decir, distanciados de los centros urbanos. Por ello, sus formas de organización, de concebir los diferentes aspectos de la vida podrían considerarse menos contagiadas de la visión y concepción de lo occidental, lo cual resulta relativo porque sus instancias de representación han adoptado formas urbanas de organización, y quienes asumen su dirección son por lo general, individuos que han sido contagiados por el sistema urbano.

En comparación con el caso colombiano, en el Ecuador aún vivimos las mismas experiencias, cuando por ejemplo, existen entidades como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que en su forma, estructura y representación también ha adoptado el tipo de organización similar al existente al interior del resto de la sociedad colombiana. Están regidos por un estatuto, por un sistema de organización, y la dirigencia en sí misma, está también contagiada, de una u otra manera, por la escuela, por la academia o por académicos, quienes en cierta forma lideran los diferentes cambios en las mismas organizaciones colombianas.

Ya hemos vivido diferentes experiencias y por lo tanto, a partir de ellas también tratamos de asumir tanto lo nuestro -como propio- así como conocer lo que no es nuestro, lo 'occidental'. Considero que no se trata de mitificar lo indio. En consecuencia, es necesario que entre el dicho y el hecho exista la menor distancia y contribuyamos en la construcción de conceptos que permitan recuperar la personalidad del Derecho indio.

Otro importante aspecto de la ponencia es aquel que se refiere a la pluralidad jurídica, a las competencias y a sus procedimientos. Ambos casos se hallan sujetos a su respectiva jurisdicción o en su defecto, según la situación de la que se trate, los mismos miembros prefieren someterse a la jurisdicción de competencia nacional y

rechazan la interna, es decir, aquella que pertenece a su pueblo. Se puede considerar esta actitud como un reflejo de la falta de conciencia de las mismas comunidades indias, o como manifiesta doña Esther, de la carencia de 'autodisposición' por parte de las comunidades.

Yo creo que este es un problema vivido entre todos los pueblos indios, porque nos hace mucha falta desarrollar un trabajo de mayor concientización en torno a los mismos logros que nosotros hemos conquistado en estos últimos años. El momento en que nosotros tomemos conciencia de todos estos logros, se dará una apropiación y una identificación de nosotros mismos y lo vamos a saber defender. Pero mientras desconozcamos todas estas reivindicaciones, difícilmente las vamos a defender y entonces, todo lo que se ha logrado a través de las diferentes reformas de las Constituciones, solamente va a quedar escrito.

Tenemos ya Constituciones que declaran al país como 'pluricultural y multiétnico' y en la misma experiencia del nuestro, su estructura y forma de representación se mantienen de la misma forma como se presentaban en la Constitución anterior a la nueva Constituyente. Al parecer, nuestros compañeros indios en los otros países viven problemas similares.

¿Por qué razón en sociedades multiculturales y multiétnicas, debemos reducir el respeto a los indígenas, únicamente a los espacios en los que están ubicados los pueblos indios? ¿Por qué no pensar que los principios de la diversidad -o como los denominamos en el Ecuador, los principios de la plurinacionalidad- se conviertan en ejes transversales que atraviesen la estructura del Estado? Reducirlo únicamente a los ámbitos indígenas es un atentado, porque en la práctica se relega y se excluye a las comunidades. Los pueblos no se hacen fuertes excluyéndose o aislándose; los pueblos se fortalecen en la medida que confluyen en los mismos espacios y logran mantener su personalidad, su identidad y su espiritualidad.

Los mismos indios tenemos el reto de discutir y profundizar en torno a la propuesta de las autonomías o de las jurisdicciones territoriales de nuestros pueblos, sobre todo en el caso ecuatoriano, porque al igual que en Colombia -cuando se habla de jurisdicciones especiales indígenas- también en el Ecuador nos referimos a las jurisdicciones territoriales indígenas. En ese sentido, se daría a entender y entenderíamos que solo en ese ámbito, tiene que regir lo indio o lo propio.

Estableciendo una comparación entre la realidad colombiana y la ecuatoriana, y teniendo en cuenta la complejidad del tema, creo que en el caso ecuatoriano reviste mayor importancia, por el mismo hecho de que los quichuas atravesamos toda la sierra y no nos encontramos solo en la periferia, en los sitios marginales de las capitales cantonales; aquí los indios hacemos presencia en la FLACSO, en las capitales y también en Guayaquil; en esa dinámica, el tratamiento de las jurisdicciones territoriales resulta bastante complejo.

Los jóvenes que cursan sus estudios en FLACSO y en las otras universidades, los futuros profesionales indios y en fin, toda la academia, tenemos un gran reto al tratar de contribuir con los estudios y análisis respectivos para entender y evitar

que nos reduzcan a reservaciones, porque ese es el peligro, cuando hablamos de 'jurisdicciones especiales'. En ese sentido, el resto de la sociedad nacional queda como desprendido de varias responsabilidades. Todos tenemos la responsabilidad y el mismo sistema. Es el mismo Estado quien debe adoptar los principios de la plurinacionalidad.

Finalmente, considero que los pueblos indios tienen una clara concepción del delito, por lo tanto, debe ser sancionado. Al respecto, cabe recordar que para nuestros pueblos, la vida en sí es sagrada y al decir 'vida', nos referimos a seres animados e inanimados. Si la vida es sagrada, atentar contra ella es un delito flagrante y debe ser sancionado con mucha rigurosidad, porque además implica violentar la armonía ante la comunidad.

Yo creo que ahora, sobre todo en estos tiempos, y si contamos ya con herramientas fuertes, como lo son las Constituciones de la República o el Convenio 169 de la OIT, debemos trabajar mucho en esclarecer el tema de mejor manera. Así como lo hace Colombia al desarrollar todo un conocimiento de sus experiencias a través de estudios de caso. En el Ecuador contamos también con suficiente material - que se nos ha presentado, incluso por la misma televisión, como es el caso de las brujas de Calguasí- en el que los elementos simbólicos juegan un papel determinante en la forma de ejercer justicia. Tenemos muchos aspectos para posibles análisis y más aun ahora que podemos aprovechar la presencia de Esther Sánchez entre nosotros.

Fernando García*

Luego de leer y analizar la valiosa ponencia de Esther Sánchez me gustaría hacer algunos comentarios que, a la luz de la experiencia de los grupos indígenas colombianos y de la reciente investigación sobre las formas indígenas de administración de justicia hecha por FLACSO, nos permitan avanzar en la discusión de la justicia indígena que los grupos, pueblos y nacionalidades ecuatorianas mantienen como una práctica vigente y que forma parte sustancial de su identidad como pueblos.

Un primer tema tiene que ver con el pluralismo legal, entendido como la existencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico y no meramente como la vigencia de costumbres, el pluralismo legal ha sido reconocido clara y abiertamente por el artículo 84 y 191 de la Constitución de 1998. Este hecho es el punto de partida de la discusión, y aunque no contamos con el equivalente a la jurisdicción especial indígena colombiana, están puestas las bases para el desarrollo de los dispositivos legales y legislación secundaria para reconocer, valorar y aplicar este derecho colectivo.

En este punto es necesario hacer algunas precisiones. Los dispositivos legales institucionales han avanzado en forma heterogénea: la Corte Suprema de Justicia no ha ejercido jurisprudencia sobre el tema, se conoce la existencia de una comisión, formada a fines de 1999 por tres ministros jueces encargados de compatibilizar las reformas constitucionales con la práctica jurídica indígena.

En otros sectores públicos hay algunos avances, la educación bilingüe intercultural en el campo de la educación, la Dirección de Salud Indígena en el campo de la salud y las reformas propuestas al Código de Menores y de la Familia luego de un esfuerzo conjunto entre UNICEF, INNFA, PROJUSTICIA y las organizaciones indígenas. Se encuentra también en marcha un proyecto de investigación a cargo de la Universidad Andina Simón Bolívar y PROJUSTICIA con el fin de diseñar una propuesta de ley que compatibilice el sistema jurídico indígena con el sistema jurídico estatal.

Por su parte, los pueblos indígenas a través de sus organizaciones nacionales, CONAIE y FENOCIN, mantienen grupos de trabajo sobre el tema y la segunda organización nombrada lleva a cabo una investigación también con el apoyo de

* Antropólogo, Coordinador Académico de la Maestría de Asuntos Indígenas y Antropología Social de FLACSO.

PROJUSTICIA. Se encuentra en proceso de discusión y consulta una propuesta de ley orgánica sobre pueblos y nacionalidades y circunscripciones territoriales indígenas liderada por la CONAIE. El ECUARUNARI, por su lado, ha avanzado en una nueva propuesta de la Ley de Comunidades del Ecuador, que reemplace y actualice a la vieja ley de 1937.

La Segunda Vicepresidencia del Congreso, a través de la diputada Nina Pacari, también avanza la elaboración de dos propuestas de ley: la una sobre el uso de los idiomas ancestrales y la otra sobre propiedad intelectual colectiva. Por otro lado, el vocal indígena del Tribunal Supremo Electoral participa en la propuesta de ley de Juntas Parroquiales Rurales, con el fin de que la estructura organizativa indígena sea incorporada en este nuevo instrumento jurídico.

Todas estas acciones demuestran la importancia y la urgencia del tema, sin embargo, se observa poca preocupación por parte de la Función Judicial y un afán todavía desarticulado de diferentes instancias organizativas, legislativas, académicas y sociales por lograr coherencia en un proceso en el cual se requiere un vasto esfuerzo interdisciplinar y del conjunto de la sociedad ecuatoriana, para ser consecuentes con el carácter pluricultural y multiétnico aprobado en la Constitución.

Otro tema que menciona Esther Sánchez es el del derecho a la autodisposición. Este interesante derecho implica que cualquier grupo indígena puede organizarse de acuerdo con su propia visión del mundo, sus tradiciones y sus deseos. Incluye el derecho a regirse por sus propias normas, lo que a su vez involucra la posibilidad de crear nuevas normas y aplicarlas.

Los 28 pueblos y nacionalidades indígenas que forman parte de la diversidad multiétnica del país están obligados no solamente al mantenimiento de sus formas de administrar justicia sino a la recuperación de sus costumbres tradicionales y a la generación de nuevas normas adecuadas a las nuevas condiciones de vida de las comunidades. Esta es una tarea que involucra directamente a estos pueblos, porque son ellos los que deberán decidir las "propias normas", como las denomina Esther Sánchez, que regirán la práctica de su justicia. En este sentido, no hay que olvidar que los sistemas indígenas de justicia son resultado de una larga práctica sostenida a través del tiempo en la que se pueden distinguir la presencia de acciones de carácter autóctono que han sobrevivido, otras que fueron adoptadas como resultado de la práctica colonial y aquellas que han sido impuestas por la vigencia de un solo sistema jurídico monocultural mantenido a través del período republicano.

En este sentido, es urgente que el conjunto de sistemas jurídicos de los grupos indígenas sea conocido, reconocido y divulgado entre la población para establecer el diálogo intercultural, como lo llama Boaventura de Sousa Santos (1997), con el sistema jurídico estatal que permita su compatibilidad y plena aplicación.

Una de las razones de la supervivencia de los pueblos indígenas y de sus prácticas de administrar justicia es el mantenimiento y reconocimiento de los mecanismos de control social que norman la vida familiar y comunitaria. Estos comportamientos son resultado de un largo proceso de socialización que se inicia con la in-

fancia y continúa durante el resto de la vida. La efectividad de la socialización se la puede observar en la práctica y funcionamiento de la justicia, la existencia de un apretado tejido social dentro de las comunidades no permite que un rompimiento temporal del orden social, como es el caso de la inobservancia de una norma propia, deje a la comunidad en un estado de desorden permanente.

La práctica observada entre los quichuas de Sierra y Amazonía muestra la importancia del ámbito familiar y comunitario en la resolución de conflictos, a través de estos dos espacios se ejerce el control y la sanción social. En el primero, la práctica del consejo (*amashina* en quichua) cobra especial importancia mientras que en el segundo, a más del consejo, se acude a los castigos físicos y a la vergüenza pública.

La investigación realizada por FLACSO sobre Formas Indígenas de Administración entre los Quichuas (García y otros 2000:34) ofrece un ejemplo del mal uso de la brujería entre los quichuas del Alto Napo que muestra con claridad el funcionamiento de estos mecanismos:

De igual manera hubo un caso de un chamán que afectaba a tres comunidades para lo cual citamos a la oficina de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), para aquí discutir y solucionar, para lo cual cada parte trajo a su chamán para ver si es de verdad o no, entonces se llegó a una conclusión de que sí era verdad, luego le aconsejamos al chamán que hizo maldades a que se comprometa a entregar todo lo que tiene de los poderes y se firmó una acta, a pesar de esto, fue a la comunidad de 10 de Agosto, en donde había querido actuar de la misma forma, entonces la comunidad por resolución unánime habían decidido coger y castigar prendiendo una planta eléctrica (electrocutar) para con eso convencer al brujo que entregue los poderes, luego le habían metido a la cárcel de la comunidad, de allí se escapa por la ventana ya que habían cortado la ventana con la ayuda de uno de sus amigos y se refugió en la parroquia de Cotundo con uno de sus familiares cercanos y pidió una boleta de auxilio a la Comisaría nacional, luego se armó un tremendo conflicto entre las autoridades estatales y autoridades comunitarias, sin embargo pudieron ponerse de acuerdo para resolver en dónde llamaron a las partes y familiares afectadas y resolver conjuntamente con el comisario nacional, los dirigentes de la FOIN, una comisión de la Asociación de Chamanes Indígenas del Napo (ASHIN) y el brujo salieron a la comunidad en donde había afectado para que a través de la bebida de la ayagasca de otros chamanes vean lo que había pasado y como castigo impusieron al brujo a que cure, es decir, a que sane a los enfermos, luego el brujo había entregado sus poderes o sea sus piedras, entonces de esta forma estamos solucionando y una vez resuelto cada una de las partes en estos momentos están tranquilas.

En este ejemplo aparece un elemento señalado por la autora y que es propio del derecho indígena, la presencia de un “mundo posible”, que es igualmente real aunque su existencia no pueda ser probado en forma positiva; este mundo delimita los ámbitos culturales y guía el comportamiento de las personas.

El artículo 191 de la Constitución ecuatoriana dice: “las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes”.

Aquí se plantean dos problemas: cómo se definen las normas, procedimientos y costumbres propias y cuáles son los límites de su aplicación.

Los criterios más utilizados para responder al primer problema son el derecho a la autodisposición ya citado, el acudir a la etnografía jurídica de cada pueblo, que en el caso ecuatoriano es mínima, el contar con la opinión y aprobación por parte de las autoridades indígenas y el verificar la vigencia de cualquier norma, procedimiento o costumbre, aunque éstas no se encuentren escritas. La conjunción de este conjunto de criterios permitiría la definición de ‘lo propio’, como los llama Esther Sánchez, es decir, de usos y costumbres característicos de cada cultura en el orden jurídico.

Con respecto a los límites de aplicación del sistema jurídico indígena, en el artículo constitucional antes mencionado se señala que éstos son la Constitución y las leyes, sin detallar más sobre el tema. El ejemplo colombiano plantea la interesante noción de los mínimos jurídicos, entendidos como aquellos límites básicos que no se pueden vulnerar en la administración de justicia indígena. El derecho a la vida, el derecho a no ser torturado, el derecho a no ser esclavizado y el derecho a un debido proceso constituyen referentes importantes, incluso la observancia de estos mínimos obligaría a cambiar penas y sanciones propias de los grupos indígenas amazónicos ecuatorianos, como es la muerte por acusación de brujería, infidelidad o luchas internas de poder.

Una problemática cercana a los límites de aplicación del sistema jurídico indígena es la relación entre derechos individuales y derechos colectivos que, en muchos casos, entran en contradicción. El ejemplo de la jurisprudencia colombiana es ilustrativo. Cuando se han dado estos conflictos lo que prima como criterio de decisión es el fortalecimiento de la etnicidad y de la cultura indígena, todo lo que vaya en su contra es desechado.

En este aspecto, las penas y sanciones encontradas entre la nacionalidad quichua muestra una diferencia regional fundamental. Mientras en la Sierra se utiliza el consejo, el encarcelamiento temporal, el fuste, el baño en agua fría, la ortigada, multas económicas y la expulsión temporal o definitiva de la comunidad, en la Amazonía se acude menos a castigos físicos, no existe el fuste, la ‘ortigada’ y el baño en agua fría; sin embargo, todavía, de acuerdo al tipo de delito, tiene vigencia la muerte del infractor. Esta muerte puede ser una pena decidida por toda la comunidad, muerte social, como es el caso de mal uso de la bujería, o simplemente descansa en la decisión del acusador, como es el caso de la infidelidad femenina o de peleas por el poder político.

No obstante, un elemento común a las dos regiones es el propósito que tienen las penas y sanciones. En realidad no son vistas como meros castigos sino so-

bre todo, son consideradas como formas sociales de corrección de conductas, de escarmiento para evitar su repetición y como ejemplo para la comunidad. En realidad, el dolor físico provocado por las penas y sanciones es solamente un medio para cambiar el comportamiento que permita al implicado o implicada y a la comunidad volver a vivir en armonía.

Otro dilema que plantea la ponencia de Esther Sánchez es el de la codificación o positivización del derecho indígena. En este aspecto se diferencian dos procesos que tienen carácter diverso. El uno es la tendencia a codificar el derecho indígena, tanto por parte de los investigadores como por parte de los mismos pueblos indígenas, lo que supone cualquier forma de transcripción de la tradición, usos y costumbres orales indígenas que forman parte de la práctica de administrar justicia.

En tanto que la positivización implica la utilización de presupuestos y categorías teóricas propios del Derecho positivo en la explicación del Derecho indígena. Esta segunda práctica, que no la compartimos -especialmente porque desconoce la definición misma de pluralismo jurídico- implica una suerte de “colonialismo conceptual”, ignora casi por completo la visión *emic* del Derecho y descontextualiza las prácticas jurídicas del ámbito social. A pesar de estas observaciones, constituye una tendencia importante para muchos estudiosos de la Antropología Jurídica (Assies 2000:8-9).

La justificación de la codificación se basa principalmente en el hecho de facilitar a las autoridades indígenas la tarea de hacer justicia y sobre todo de coordinar y compatibilizar los sistemas jurídicos estatales con los sistemas jurídicos indígenas en caso de discusión de competencias; sin pretender afirmar que la codificación suponga que las normas indígenas consideradas como propias se vuelvan estáticas y pierdan su carácter generador de nuevas normas, debido especialmente al conjunto de influencias que llegan a las comunidades por su articulación con la sociedad nacional.

Bibliografía

- Assies, W.
 2000 La oficialización de lo no oficial: ¿reencuentro de dos mundos?. Texto preparado para el Curso de Post-Congreso: *Identidad, autonomía y derechos indígenas: Desafíos en el Tercer Milenio*, 18-22 de marzo, 2000. Arica-Chile.
- García, F. et.al.
 2000 *Formas Indígenas de Administración de Justicia: tres casos de estudio de la nacionalidad quichua de la Sierra y Amazonía ecuatoriana*. Quito: FLACSO - Ecuador (en prensa).
- Santos, Boaventura de Sousa
 1997 Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Especial Indígena. En: *Del Olvido Surgimos para traer Nuevas Esperanzas*. Santa Fe de Bogotá.

Lucila Lema*

Nuestros mayores cuentan que la administración de justicia es parte de nuestra cultura. Dicen ellos que es una práctica en donde los indígenas son los principales para solucionar los problemas, por eso es una herencia cultural el saber hacer justicia, ahora es que estamos rescatando esos valores, esas prácticas, en nuestras comunidades servirán y sirvieron para que tengamos una vida tranquila con paz y justicia. (Juan J. Espín Maliza- Chibuleo 1999).

Este encuentro es precisamente la continuación de ese sueño de paz y justicia para los pueblos indios de América Latina. Pero -creo- que ese sueño de ser valorados y dignificados como diversidades, más que la búsqueda de una 'segunda naturaleza' de respeto, es para nosotros la búsqueda de la esencia humana, del *runa*. Es el derecho de ser y existir como quichua, shuar o chachi, como seres humanos iguales, pero diferentes culturalmente. Sus vivencias responden al rico, complejo y conflictivo campo de la existencia humana, es entonces nuestra responsabilidad trabajar para descifrarla, mejorarla y conservarla.

Cosmovisión

Para analizar el tema de la 'justicia comunitaria' creo que es imprescindible partir del 'indio' como elemento colectivo y comunitario. En donde la ética andina por ejemplo, tiene como fundamento el orden cósmico del *pacha*, que acude a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad: tanto del ser humano con sus semejantes, como con la naturaleza y todo lo que en ella existe. Y cada infracción contra la normatividad cósmica por parte de un miembro de la comunidad tiene consecuencias materiales y hasta cósmicas.

Entonces, la 'justicia comunitaria', no mide el daño en los individuos sino en el colectivo; ni solo castiga el daño físico, sino mucho más, el daño simbólico-ritual. Sus principios de restauración tienen como punto de partida los lazos naturales de consanguinidad, padrinzago y compadrazgo y luego los comunitarios.

Esta es la cosmovisión, la cultura que sustenta la 'justicia comunitaria', como forma distinta 'no formal' de hacer justicia. Es así como, más que la perspectiva teó-

* Estudiante de la Maestría en Asuntos Indígenas; FLACSO, Ecuador.

rica llamada 'pluralismo jurídico', lo que en primera instancia nos permite hablar de varios 'sistemas jurídicos' es la realidad de un Estado plurinacional y multiétnico como el ecuatoriano.

Es la diversidad de cosmovisiones que deja atrás la monotonía de la uniformidad - que por muchos siglos ha sido negada- el sustento de los 'sistemas diferentes de justicia'. Por ello yo diría, que el 'pluralismo jurídico' es la base conceptual que reconoce esta realidad de hecho; no es por el 'pluralismo jurídico' que se sustenta la existencia de esta otra forma de justicia, éste le da presencia dentro del sistema nacional u otros.

Algunas limitaciones de la justicia comunitaria

Quisiera sólo acotar algunas opiniones en torno a puntos de temas irresueltos o conflictivos tanto en los conceptos como en las prácticas de la 'justicia comunitaria', expuestas hoy.

De los conceptos

- Sobre la noción de 'Jurisprudencia' -ciencia del derecho científico, interpretación de la ley por jueces, de la 'justicia formal'- que entiendo es utilizada también para referirse a los conocimientos ancestrales de las autoridades de justicia india. Me parece que sería muy interesante que el 'derecho consuetudinario' invente, cree o recree sus propias palabras, conceptos y símbolos, para sus procedimientos. El traslado de palabras y conceptos a nuestro sistema de 'justicia comunitaria' podría -a mi parecer- limitar o condicionar su autonomía interna. No se trata de seguir cometiendo el error de calificar nuestras realidades desde los parámetros de la racionalidad occidental, en la que siempre nos hemos visto menos, y hasta nos hemos acomplejado.

Por otro lado, es indispensable deslindarnos también de la noción en cierta medida paternalista, de algunas ciencias occidentales como la antropología, la sociología, etc., que siguen viendo a los pueblos indios como incapaces de llevar su propio proceso identitario y de justicia.

- Estoy muy de acuerdo con lo dicho sobre los 'mecanismos de control social' o conjunto de normas 'jurídicas' o de 'derecho', que han sido vistas muchas veces como normas que deben ser seguidas por el hecho de 'ser indios' -definido por el nacimiento o por determinada característica- sin considerar la realidad cambiante de lo 'indio' o los nuevos espacios en que éste se desarrolla.

Es decir que se debe dejar de pensar en el indio 'antiguo', 'estático', cuyo espacio queda en lo local, en lo rural. Reducir al indio al estatismo y al espacio de la comunidad tradicional, me parece frente a los cambios actuales, ex-

cluyente e irreal, y de esto no se han preocupado mayormente ni los juristas indios, ni los no indios. Se debe poner más atención en ello.

La creciente urbanidad de la población india en América Latina, la globalización económica y la mundialización cultural, etc. requieren hoy en día otras preocupaciones como: el pensar en una justicia propia en las comunidades o barrios indios urbanos, en competencias diversas, en identidades modernas; ya que no por salir a la ciudad o al extranjero, han dejado de ser indios. Si bien es cierto, la comunidad no ha perdido su importancia, el indio 'moderno' es dinámico y mundial, y es responsabilidad de las organizaciones y del Derecho consuetudinario pensar más allá de la comunidad.

Esto nos lleva irremediablemente a un elemento muy discutido, la cuestión de las competencias, cuyos acuerdos requerirán de planteamientos consensuados, de audacia e imaginación para negociar con las autoridades estatales, es decir, son necesarios mecanismos de interculturalidad, en igualdad de condiciones.

De las prácticas

- Aunque personalmente defiendiendo el derecho humano a la vida -violado constantemente por sus mismos ideólogos- no por ser derechos humanos instituidos, sino como parte indispensable de la existencia humana; podemos decir que inclusive los Derechos Humanos universales han sido -en sus orígenes más que ahora- excluyentes, integracionistas y homogeneizadores.

Lo mismo ha sucedido con las normas indias en relación con las nacionales; por ello estoy de acuerdo con la preocupación de Esther Sánchez, de que desde el Estado y los organismos internacionales se ha querido equiparar los sistemas de justicia tradicional a los nacionales. En el caso ecuatoriano podemos ver aquello cuando todo reconocimiento termina con un "será regulado por la ley".

Por ejemplo, en el caso de los pueblos amazónicos, el castigo de muerte por chamanismo o daños graves son habituales, y esto entra en desacuerdo con los Derechos Humanos universales. Pero nadie se ha preguntado desde dónde estamos calificando lo 'bueno' y lo 'malo'. Evidentemente desde nuestra visión, habría que preguntar como lo ven desde la de ellos.

Creo que todavía estamos viviendo lo que Esther llama "imperialismo jurídico", cuando no hay autonomía y garantía real para las prácticas culturales. No se asusten, no estoy defendiendo estas prácticas, con esto solo quería puntualizar que es importante que todos los procedimientos estén enmarcados dentro de una columna vertebral: la de la cultura.

Yo creo que en ese camino de reversiones como culturas, estamos descubriendo -como indios, seamos andinos, amazónicos o costeños- los elementos

positivos y negativos de nuestras culturas; uno de ellos es el respeto a la vida y la búsqueda de otras formas de castigo que favorezcan a nuestros pueblos, estamos en ese proceso.

Algo de lo que también se olvidaron en la Declaración Universal de los Derechos Humanos es de preguntarse si acaso no constituyen violaciones al Derecho a la Vida: el hambre, el racismo, la miseria, la discriminación de género y edad, los armamentos nucleares, la destrucción ambiental, por parte del poder hegemónico del mundo, de la cuna de la riqueza y la tecnología, en el cual los grupos étnicos no han tenido ningún papel. Acaso, ¿esto no transgrede la vida, y no transgrede el sistema jurídico nacional y universal esencial para la preservación de la humanidad?

- Quiero también referirme a algo que no se ha mencionado en torno al tema tratado, y es la participación de la mujer. Digo esto porque según mi conocimiento, en la 'justicia comunitaria' el papel de la mujer es importante en el proceso, y muchas veces, la ejecución de la justicia es vista únicamente como competencia del hombre.

Las mujeres decidimos si hay que azotarles o bañarles. Pero siempre de acuerdo a las causas, ya que la gente dice que solo hay que bañar o que hay que pegar, pero sin saber bien la causa, primero hay que saber la causa. Solo las mujeres son las que realizan el baño, porque tenemos más fuerza, más voz y porque después del castigo a las mujeres no pueden decir ni hacer nada, en cambio que los hombres se encuentran tomados y hay venganzas...(Rosa Ainaguano-Chibuleo, 1999)

Hay que reconocer que en las comunidades en donde la mujer es autoridad, se ha logrado un buen nivel de control comunitario, sin embargo vale decir que falta mayor reconocimiento a su participación y mayor incentivo a la participación de la mujer en todo el proceso de ajusticiamiento.

La comunicación

Pensar en la comunicación es pensar en la interculturalidad, para la revalorización cultural y como parte de ella, la valorización y el cocimiento de la 'justicia comunitaria'.

Me parece importante hablar del algo que se menciona aquí muy levemente, que es el papel de la comunicación en el sistema de 'justicia comunitaria' y en la misma vida cotidiana del *runa*, que se lo puede ver desde varios ángulos:

- En primer lugar, la comunicación 'oral' como transmisora de la cultura;
- en segundo lugar, como sistema de información entre los implicados las autoridades, la comunidad y las autoridades estatales, incluso con la naturaleza, en el proceso y,

- en tercero, el papel de los medios de comunicación en la creación de la imagen del indio y sus prácticas culturales hacia la sociedad nacional.

El papel de la 'oralidad' en la transmisión de la cultura es muy valorado y existe a pesar del grave problema en que los medios de comunicación, las escuelas, colegios y otras instituciones están dejando atrás estas experiencias, con una invasión de información 'chatarra' que solo responde a sus intereses de mercado, no a la dignificación de la vida. Por ello se debe potenciar tanto la transmisión oral de conocimientos como la literatura, ya que son las bases culturales indias.

La comunicación como recurso interno, ha tenido sus ventajas en cuanto a la comunicación directa, próxima que se da entre el acusador-autoridad-acusado-comunidad-naturaleza, para llevar adelante un proceso que resulte eficiente, de corto plazo y satisfactorio para las partes. La cuestión del idioma es también un elemento que favorece el proceso. Sin embargo, debemos decir que el uso de otros medios de comunicación internos para socializar los procesos ha sido muchas veces muy deficiente, ya sea por falta de recursos o de capacitación.

Lo que hace falta a las autoridades indígenas es tal vez un poco seguir un proceso de formación, para poder interpretar lo legal principalmente la constitución, por la cual nos regimos, y hay que interpretarla de acuerdo a nuestras realidades, como también de las demás leyes de la que nos sirven para velar mejor por nuestros compañeros, además se debe practicar la interculturalidad, con una buena comunicación y entendimiento con las autoridades estatales (Manuel Ainaguano, Chibuleo 1999).

Entonces, se hace indispensable el uso de medios de comunicación alternativos, pero lastimosamente las organizaciones y sus dirigentes no se han preocupado mucho, creo que recién ahora estamos pensando en la importancia de la comunicación, el idioma, la 'oralidad' y la escritura. Se debe trabajar más en torno a estos temas.

Por otro lado, asistimos a una apertura comunicacional global, satelital, pero profundamente concentrada, al igual que los beneficios económicos, y en ese sentido, nos hemos quedado con las manos vacías -sin opción siquiera a decir quiénes y cómo somos- idiotizados frente a una comunicación de masas cada vez más arrolladora.

No se puede negar que los medios de comunicación tienen gran responsabilidad en tergiversar la realidad de los pueblos indios, y de los estereotipos formados en torno a los indios, las mujeres, los negros, etc., esto pasa por la monopolización de las tecnologías de la comunicación.

Al jefe de la OID, el caso se le informó por parte de los familiares de los jóvenes que estaban presos en la comunidad, incluso se llegaron a enterar del caso los medios de comunicación, y habían dicho que es un secuestro lo que nosotros habíamos hecho, hechos que fueron rechazados por nuestra comunidad,

comprobándose una vez más que no existe justicia en el sistema estatal (Julián Ainaguano-Chibuleo 1999).

Entonces, solo una democratización de la comunicación aportará al desarrollo de la interculturalidad en condiciones de igualdad. En donde las diferentes culturas tengan un espacio propio para informar, comunicar y compartir experiencias de vida, que aporten a la unidad nacional, con la transmisión de una imagen real del Ecuador.

Conclusiones

- Si bien es cierto, el aporte de la Antropología al estudio étnico ha sido a veces muy valioso, esta visión antropológica -a mi parecer- peca todavía de un 'amor paternalista' cuando reclama el 'favorecer', el 'proteger' a las diversidades. Este tipo de tendencias puede llevar a desvalorar el papel activo de los indios como forjadores de su historia, capaces de caminar solo de la mano de alguien. Creo que los acontecimientos contemporáneos dicen que no es así.
- No se debe, bajo ninguna causa, partir de lo 'legal' para mostrar la diversidad cultural, ya que es la diversidad cultural la base a los diferentes 'sistemas de justicia comunitaria' y el 'pluralismo legal' ha respondido a este hecho. No se debe anteponer la cuestión 'legal' a la 'cultural'.
- Asimismo, es trascendental para los pueblos indios seguir pensando, creando y recreando conceptos, procedimientos, formas de castigos, etc. que les permitan desarrollar un propio sistema de justicia, pero de acuerdo a nuestra cosmovisión. No podemos avanzar en ello si seguimos pensando solo en el molde de Occidente, y no desde el nuestro.
- Y es imprescindible que cuando pensemos en llevar adelante las reformas constitucionales, con la creación de leyes secundarias y normas menores para su aplicabilidad, se piense en su promoción, en dar información y conocimiento a las comunidades, y se lo haga a través de los medios de comunicación tradicionales y no tradicionales. Hay que globalizar la comunicación para nosotros.
- Es preciso seguir trabajando por la autonomía y autodeterminación de nuestros pueblos, y esto solo se lo conseguirá mediante el fortalecimiento de la identidad. Ya no pensado -lo indio- solo como realidad 'local', 'rural', o 'atrasada', sino como un ser en proceso de cambio, multiespacial. Habitante no solo de la comunidad sino también de la ciudad, hoy rica en diversidad. Es decir, que todos los procesos de los pueblos indios deben pensarse en estas nuevas realidades, del 'indio moderno', pero con identidad.

Tercera parte
Autonomía y poderes locales

Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador

Auki Tituaña Males*

La autonomía en el Ecuador se la entiende como el proceso de implantación y/o profundización de la descentralización, enfoque indudablemente restringido ya que no crea las bases para que los municipios o consejos provinciales se conviertan en verdaderos gobiernos locales (poder local).

El marco jurídico existente en el país no ha sido observado y menos aún aplicado por la gran mayoría de municipios y autoridades locales. En este contexto, el proceso de descentralización impulsado en el Ecuador no ha obtenido los resultados esperados, debido a la falta de políticas nacionales y especialmente a que se lo implementa desde el ámbito central, así como a la falta de participación de la ciudadanía y a la inexistencia de propuestas técnicas y planes de desarrollo local.

La descentralización debe ser un medio para mejorar las condiciones de vida de la población con criterios de equidad, diversidad, calidad, calidez, solidaridad y universalidad; es decir que la descentralización no debe ser un fin, sino un medio para alcanzar los objetivos del desarrollo local.

La descentralización es un proceso lento, pues tiene múltiples elementos que se definen en el tiempo y en el espacio. Por ello es necesario intensificar y fortalecer el proceso de organización de la sociedad civil e implementar programas de capacitación, formación y asistencia técnica.

Es necesario estar conscientes de que la descentralización es un proceso complejo, debido a que los actores involucrados directa o indirectamente, tienen diferentes visiones del desarrollo, por lo tanto es necesaria la búsqueda de consensos para aprovechar las potencialidades y vencer las múltiples dificultades.

La descentralización exige una gran voluntad política de las autoridades y de la sociedad civil que aspiran a la construcción de una nueva sociedad, por lo tanto, la participación social es vital en este proceso de descentralización, que a la vez exige transparencia por parte de todos los actores.

* Alcalde de Cotacachi

La descentralización no resuelve todo necesariamente, pero sí tiene que ver con la democracia, el desarrollo humano, la sustentabilidad, la gobernabilidad y la equidad de género, como un proceso integral; detenerse en el tratamiento de uno solo de estos temas es desvirtuar el verdadero proceso de descentralización, que de aplicarse de esta manera, se convertiría en uno de los sistemas más injustos, y podría profundizar los problemas existentes.

El poder local o gobierno local ejerce el mandato de los diferentes actores sociales organizados para lograr los objetivos del desarrollo social, humano, cultural, ambiental y económico. En este contexto, es fundamental la participación ciudadana organizada en los diferentes procesos de planificación, ejecución y evaluación de los diferentes programas, proyectos y planes de desarrollo local.

Límites y problemas de la participación y de la descentralización

- La descentralización en la mayoría de gobiernos locales, se reduce únicamente a la transferencia de recursos económicos desde el gobierno central.
- La transferencia de nuevas competencias y responsabilidades a los municipios es inviable, pues la gran mayoría de gobiernos locales adolecen de problemas en su capacidad administrativa y técnica.
- En caso de que las nuevas competencias vengan acompañadas de recursos, existe el riesgo de desmotivar la generación y recaudación de recursos propios en el gobierno local, lo que profundizaría la dependencia del gobierno central.
- La transferencia de recursos económicos desde el gobierno central hacia los gobiernos seccionales sin un plan de desarrollo, induce a dar prioridad en la práctica, a inversiones de corto plazo, amenaza la visión de largo término de una planificación participativa, lo que no contribuye a la creación de una cultura política local y nacional, que permita impulsar el desarrollo integral de los pueblos.
- El proceso de descentralización en marcha corre el riesgo de profundizar las diferencias regionales, provinciales y cantonales, así como de profundizar la crisis económica, social y cultural dada a la falta de políticas y planes nacionales.
- La participación ciudadana en la Ley de Descentralización es limitada a un ámbito urbano, lo que no permite dinamizar a la sociedad en su conjunto, en los aspectos económico, social y pluricultural.
- La descentralización no cumplirá los objetivos esenciales de fortalecer la democracia, mejorar la gobernabilidad, impulsar el desarrollo económico y contribuir a la superación de la pobreza, sin participación ciudadana.
- En la mayoría de municipios, la participación es entendida como un proceso de consulta ciudadana y no de concertación como auténtico ejercicio del poder local en la construcción de una nueva ciudadanía hacia el desarrollo integral.

- La descentralización puede estar amenazada permanentemente debido a la mala interpretación de la Constitución en lo que tiene que ver con la revocatoria del mandato.
- El proceso de descentralización es limitado en la medida que los municipios continúen con el enfoque tradicional de ser simples prestadores de servicios; es importante, por lo tanto, que los municipios se conviertan en verdaderos gobiernos locales que dinamicen el desarrollo territorial, económico, social, ambiental y cultural, teniendo como base fundamental la participación ciudadana y la modernización institucional.
- La falta de políticas sistemáticas de formación de recursos humanos para los gobiernos seccionales, limitan la implantación del proceso de descentralización, pues no existe la suficiente capacidad técnica y política para la elaboración y ejecución de programas y planes de desarrollo local.

Para enfrentar con éxito el proceso de descentralización en el país, es necesario que éste sea asumido en forma consciente, responsable, solidaria y democrática por los diferentes actores sociales organizados.

Cotacachi: un Municipio participativo, digno, productivo y solidario en marcha hacia el siglo XXI

Antecedentes

La crisis social, económica y ambiental se agudiza día a día en el país y el mundo, proceso del cual no escapan la provincia de Imbabura, ni el cantón Cotacachi. Esta crisis que afecta a todos los sectores productivos y sociales del país en general, se debe a la corrupción política, la aplicación del modelo neoliberal entre otros, y fundamentalmente a la falta de planificación del desarrollo nacional y la ausencia de participación ciudadana.

En el cantón Cotacachi, la crisis se ve reflejada en los diferentes sectores: agrícola, pecuario, artesanal, manufacturero y turístico, debido a la falta de asistencia técnica, capacitación, a restricciones crediticias y ausencia de políticas claras de comercialización, así como a la débil organización de la población en función de objetivos comunes para lograr el desarrollo cantonal.

Los principales problemas de Cotacachi son, entre otros: limitaciones en el proceso productivo y de comercialización en los sectores agropecuarios, fundamentalmente para los pequeños productores rurales; falta de mercados para el sector artesanal; la contaminación de ríos, deforestación; falta de carreteras, migración. Se registran además, niveles de racismo, machismo e inseguridad ciudadana.

A ello se suma la caducidad del Organismo Municipal, que hasta ahora se ha caracterizado por ser dependiente, paternalista, antitécnico, poco dinámico y con limitada participación en los procesos de desarrollo. Otro de los problemas que ha afectado a Cotacachi es la falta de puentes de comunicación adecuados entre los diferentes pueblos coexistentes en el cantón: el mestizo, indígena (quichua) y negro, situación que se mantiene desde la época colonial hasta nuestros días.

Se evidencia de igual manera, el aislamiento comercial, social y cultural entre la zona andina y la de Intag, y entre la zona urbana y la rural. Estos son los factores que han limitado el desarrollo.

Ante esta realidad, el Municipio ha impulsado el proceso de planificación participativa a fin de estimular las actividades sociales, culturales y económicas de todos los sectores organizados. El objetivo es buscar soluciones a los múltiples problemas de Cotacachi de forma concertada y participativa.

Varios han sido los eventos (asambleas, talleres, foros) en los que han trabajado de manera conjunta las autoridades, dirigentes de organizaciones indígenas y campesinas, ecologistas, artesanos, empresarios, estudiantes, religiosos, mujeres y demás actores. Todos se hallan interesados en la construcción de un cantón disciplinado, organizado, solidario y productivo.

Esta experiencia ha permitido indudablemente tanto a la comunidad como a la Municipalidad, fortalecer vínculos de trabajo permanentes, sostenibles y transparentes con la perspectiva de construir un nuevo Cotacachi, a partir del cambio de actitud de los ciudadanos y de una capacidad institucional técnica y profesional.

El trabajo colectivo, la suma de voluntades permitirán combatir privilegios y tendencias negativas, construir el perfil de un nuevo ciudadano cotacacheño comprometido y solidario con su comunidad; así como sentar las bases para el desarrollo social, pluricultural, económico y humanista de Cotacachi.

Hacia un nuevo modelo de gestión ciudadana y participación municipal

La democracia representativa vigente, al igual que las formas de organización del Estado colonialista, se han caracterizado por ser excesivamente excluyentes, impositivas y corruptas; han constituido instrumentos de dominación de los terratenientes, empresarios y banqueros que controlan el poder político, militar y económico en el país. Sus actores principales pertenecen a la etnia blanco-mestiza, la que se ha encargado permanentemente de marcar diferencias raciales, religiosas y socio-culturales.

Las manifestaciones más claras de la exclusión social, económica y política se pueden apreciar en su más cruel y real dimensión en ciudades y regiones alejadas de las capitales de los diferentes países, como es el caso de Cotacachi, en donde las relaciones interétnicas desde hace más de 500 años, son complejas y desfavorables para el 60% de su población que es quichua (indígena). Sus habitantes ancestrales

han sido excluidos como pueblo, de la estructura política administrativa municipal, y de todo el sector público en general.

En este contexto, y con miras a superar el gran problema de la exclusión, desde la Alcaldía se convocó a la sociedad civil organizada a la Primera Asamblea de Unidad Cantonal en septiembre de 1996. Se crearon así puentes de acercamiento, espacios de concertación con los diferentes sectores y fundamentalmente se facilitó el diálogo entre los pueblos indígenas, mestizos y negros; entre los sectores urbanos y rurales; entre hombres y mujeres; entre las autoridades y la comunidad.

La Asamblea Cantonal es un espacio democrático, donde lo fundamental es la participación consciente de los sectores sociales organizados, quienes a partir de la identificación de los diferentes problemas sociales, económicos y ambientales, planifican las actividades tendientes a la búsqueda de soluciones mediante la intervención conjunta de la comunidad y el Municipio.

En el proceso de organización cantonal, se ha logrado incorporar paulatinamente a los jóvenes y niños quienes con su propia voz y pensamiento han contribuido a la formulación del Plan de Desarrollo Cantonal, y en la medida que se definan los proyectos serán corresponsables en la construcción de un nuevo cantón.

De esta manera, en Cotacachi a partir de la Asamblea de Unidad Cantonal, la tolerancia, el diálogo y la comunicación entre los ciudadanos han sido prácticas permanentes, que han demostrado ser factores decisivos para el desarrollo local, libre de clientelismo político, improvisación y corrupción.

Si la exclusión constituye una herramienta del sector dominante para mantener dividida a la población, el proceso de Cotacachi ha significado su antítesis, pues la incorporación de los sectores sociales, la integración de indígenas, mestizos y negros al espacio democrático de la Asamblea Cantonal, ha permitido trabajar de forma responsable y transparente.

A partir del 10 de agosto de 1996, bajo el principio básico y milenar de los pueblos indígenas de “no ser ociosos, no ser mentirosos, no ser ladrones: *ama quilla, ama llulla, ama shua*”, y a partir de la vigencia de la Asamblea de Unidad Cantonal, la administración municipal construye un perfil de ciudadanía que se caracteriza por un alto espíritu de solidaridad y reciprocidad familiar, barrial, comunitaria e interétnica como factores necesarios para impulsar el desarrollo integral.

Para superar la crisis de valores provocada por la sociedad de consumo y un modelo occidental de educación, el Municipio a través del nuevo modelo de gobierno local y la Asamblea Cantonal, pone énfasis en la concientización de la población, y mediante las mesas de concertación y trabajo se está logrando el inicio del reconocimiento y respeto por los derechos y obligaciones de cada uno de los ciudadanos, como factores determinantes para construir una sociedad justa y equitativa, donde la igualdad, la libertad y la fraternidad se pongan realmente en práctica.

La desconfianza, el distanciamiento, la agresividad entre los pueblos indígena, mestizo y negro empieza a disminuir, en la medida del acercamiento que se ha producido en la Asamblea Cantonal; las experiencias compartidas y los compromisos

asumidos por todos han permitido superar ciertas actitudes y conductas de segregación y exclusión que se reproducen consciente e inconscientemente en entidades públicas, privadas, instituciones educativas, iglesias, medios de transporte, etc. Se empieza a descubrir que la crisis económica, política, social, moral y ambiental solamente será superada con el concurso decidido e inteligente de todos los ciudadanos.

El proceso histórico del cantón Cotacachi, su estructura socioeconómica, política y religiosa han dado paso a la violencia física y psicológica desde la etnia blanco-mestiza, hacia la indígena y la negra. A partir de la presencia del Alcalde indígena en el cantón, empiezan a darse cambios de actitud de la población en su conjunto, existen esfuerzos de la sociedad para evitar la violencia verbal y física. La sociedad cambiará en la medida en que las distintas generaciones tengan una oportunidad de trabajar, estudiar y coexistir sin discriminaciones.

Se están sentando las bases a partir del diálogo y la concientización de los funcionarios municipales para que la atención a todo ciudadano sea óptima, cordial y humana especialmente para los indígenas y negros, a través de la observación de conceptos de interculturalidad, que se hallan plasmados inclusive en la nueva Constitución Política de la República del Ecuador.

El personal municipal ha asimilado la orientación técnica de reconocerse como una empresa pública de servicios que debe ser eficiente. Este enfoque ha permitido que la comunidad no vea al Municipio con actitud de desconfianza. Esta situación ha permitido proyectar una nueva imagen de la institución municipal.

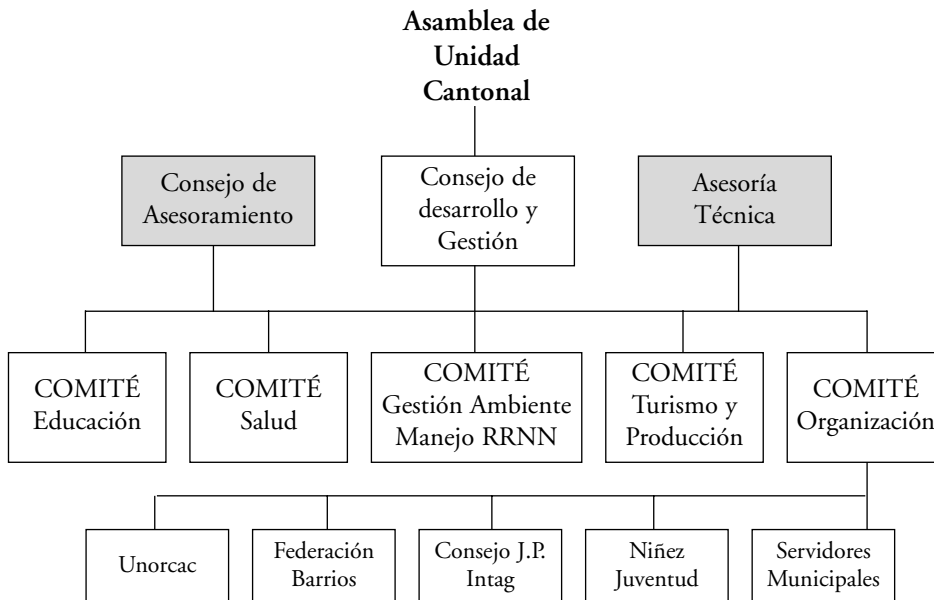
Para disminuir la violencia psicológica y social, se difunden a través de Radio Municipal los derechos ciudadanos y colectivos, así como diferentes programas educativos y culturales, para orientar y concientizar a la ciudadanía en el reconocimiento de sus derechos y responsabilidades, para permitir así el mejoramiento de su convivencia como parte integral de la sociedad.

La principal tarea de la Asamblea de Unidad Cantonal ha consistido en movilizar a nuevos actores sociales. Se ha convocado a los sectores público, privado, artesanal, a agricultores, ecologistas, hoteleros, comerciantes, a la Iglesia, a las mujeres, a instituciones educativas, clubes deportivos, juntas parroquiales, comunidades, etc.

Con gran voluntad política, liderazgo y visión se convocó a la sociedad civil, eclesiástica y militar. Se identificó en la Asamblea Cantonal al importante capital social y humano cotacacheño, así como a diversas fundaciones (ONG) que se han constituido en aliadas del desarrollo y garantes de la lucha contra la corrupción. Desde 1996 hasta la actualidad, las fundaciones han sido un soporte técnico y financiero para el desarrollo local, de tal manera que todos los sectores sociales están vinculados en la estructura organizativa de la Asamblea Cantonal.

Se han registrado 309 organizaciones e instituciones participantes en la Asamblea de Unidad Cantonal, pertenecientes a las zonas andina, subtropical de Intag y urbana. El proceso ha permitido crear las siguientes instancias y/o espacios de participación y gestión ciudadana e institucional, integrados cada uno, por los distintos grupos étnicos que habitamos en el cantón:

Estructura de la Asamblea de Unidad Cantonal



Para garantizar el funcionamiento del proceso participativo y especialmente el cumplimiento del objetivo de alcanzar el desarrollo integral y mejorar la calidad de vida de la población cotacacheña se ha logrado la institucionalización de la Asamblea de Unidad Cantonal, a través de una Ordenanza Municipal, esto evitará que el accionar de los diferentes ámbitos organizativos se paralice debido a cambios de autoridades, pues este marco jurídico respaldará a la sociedad civil para continuar con la ejecución de los diferentes programas y proyectos del Plan de Desarrollo del Cantón Cotacachi.

Anexo 1

Autodeterminación

Es el derecho que tienen las nacionalidades de elegir su sistema político y jurídico, así como su modelo de desarrollo económico, social, científico y cultural, en un territorio geográficamente definido dentro del marco de la nueva nación plurinacional.

Autonomía

Es la capacidad de decisión y control propio de los pueblos y nacionalidades indígenas en nuestros territorios, en los órdenes administrativo, jurídico, político, económico, social y cultural, con la existencia y reconocimiento de las autoridades propias, en coordinación con las autoridades centrales.

Ser autónomos o aspirar a serlo no significa el aislamiento, separación o rechazo a otros sectores de la población.

Soberanía

Es el poder supremo que el Estado otorga al pueblo.

Gobierno plurinacional

Es el que ejerce el mandato otorgado por los pueblos y nacionalidades del país y los ejecuta de manera descentralizada y autónoma, con la participación directa de cada uno de los pueblos y nacionalidades.

Autoridades propias

Son las autoridades indígenas que ejercen el gobierno interno en las comunidades y pueblos indígenas.

Territorio

Es aquel espacio físico determinado que comprende la totalidad del hábitat que los pueblos y nacionalidades indígenas ocupamos. Es el espacio donde los pueblos y nacionalidades indígenas desarrollamos nuestra cultura, leyes, formas de organización y economía propias, comprende la superficie de la tierra y el subsuelo.

Nación

Grupo humano unido por vínculos especiales de carácter cultural, histórico, político, económico y lingüístico, que comparte un territorio y está regido por un mismo gobierno.

Estado

Sociedad política y jurídicamente organizada que se expresa por medio de las instituciones públicas.

Estado uninacional

Aquel Estado de naturaleza excluyente y represiva, creado por los sectores dominantes que controlan el poder económico, político y militar, y que por medio de sus gobiernos de turno se han encargado de marginar e impedir la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en la vida política nacional e internacional.

Estado plurinacional

Es la organización política y jurídica de los pueblos y nacionalidades del país. El Estado plurinacional surge cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno y Constitución. El Estado plurinacional es distinto del uninacional que es la representación de los sectores dominantes.

Descentralización

Es el proceso mediante el cual se distribuye el poder político del Estado y se permite la participación de las nacionalidades.

Anexo 2

Constitución Política de la República¹

Título XI de la Organización Territorial y descentralización

Capítulo I del Régimen Administrativo y Seccional

Art. 224.- El territorio del Ecuador es indivisible. Para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones y parroquias. Habrán circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas que serán establecidas por la ley.

Art. 225.- El Estado impulsará mediante la descentralización y desconcentración, el desarrollo armónico del país, el fortalecimiento de la participación ciudadana y de las entidades seccionales, la distribución de los ingresos públicos y de la riqueza.

El Gobierno central transferirá progresivamente funciones, atribuciones, competencias, responsabilidades y recursos a las entidades seccionales autónomas o a otras de carácter regional. Desconcentrará su gestión delegando atribuciones a los funcionarios del régimen seccional dependiente.

Art. 226.- Las competencias del gobierno central podrán descentralizarse, excepto la defensa y la seguridad nacionales, la dirección de la política exterior y las relaciones internacionales, la política económica y tributaria del Estado, la gestión de endeudamiento externo y aquellas que la Constitución y Convenios Internacionales expresamente excluyan.

En virtud de la descentralización, no podrá haber transferencia de competencias sin transferencia de recursos equivalentes, ni transferencia de recursos, sin la de competencias.

La descentralización será obligatoria cuando una entidad seccional la solicite y tenga capacidad operativa para asumirla.

¹ Asamblea Nacional Constituyente 1998. *Constitución Política de la República del Ecuador*. Quito: Gonzalo Arias Editor, pp. 91-93.

Capítulo 2 del Régimen Seccional Dependiente

Art. 227.- En las provincias habrá un Gobernador, representante del Presidente de la República, que coordinará y controlará las políticas del gobierno nacional y dirigirá las actividades de funcionarios y representantes de la Función Ejecutiva en cada provincia.

Capítulo 3 de los Gobiernos Seccionales Autónomos

Art. 228.- Los gobiernos seccionales autónomos serán ejercidos por los Consejos Provinciales, los Concejos Municipales, las Juntas Parroquiales y los organismos que determine la Ley, para la administración de las circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas.

Los gobiernos provincial y cantonal gozarán de plena autonomía y, en uso de su facultad legislativa podrán dictar ordenanzas, crear, modificar y suprimir tasas y contribuciones especiales de mejoras.

Art. 231.- Los gobiernos seccionales autónomos generarán sus propios recursos financieros y participarán de las rentas del Estado, de conformidad con los principios de solidaridad y equidad.

Los recursos que correspondan al régimen seccional autónomo dentro del presupuesto general del Estado se asignarán y distribuirán de conformidad con la ley. La asignación y distribución se regirán por los siguientes criterios:

- Número de habitantes
- Necesidades básicas insatisfechas
- Capacidad contributiva
- Logros en el mejoramiento de los niveles de vida, y
- Eficiencia administrativa

La entrega de los recursos a los organismos del régimen seccional autónomo deberá ser predecible, directa, oportuna y automática.

Art. 232.- Los recursos para el funcionamiento de los organismos del gobierno seccional autónomo estarán conformados por:

- Las rentas generadas por ordenanzas propias.

- Las transferencias y participaciones que les corresponden. Estas asignaciones a los organismos del régimen seccional autónomo no podrán ser inferiores al 15% de los ingresos corrientes totales del presupuesto del gobierno central.
- Los recursos que perciben y los que les asigne la ley.
- Los recursos que reciban en virtud de la transferencia de competencias.

Se prohíbe toda asignación discrecional, salvo casos de catastro.

Aportes a la discusión

Víctor Hugo Sanga*

Antes de comentar la intervención del compañero Auki Tituaña respecto al tema 'Autonomía y poderes locales', me interesa reflexionar acerca de los pueblos indígenas en la actualidad. Ustedes están al tanto del espacio ganado, del proceso organizativo de los pueblos indígenas que se ha desarrollado en nuestro país, proceso reconocido inclusive en el ámbito internacional.

Auki ha descrito cuál ha sido ese proceso, los logros de los pueblos indígenas con respecto al marco jurídico constitucional de nuestro país. Como ustedes conocen, a raíz de la última Asamblea Nacional Constituyente, los pueblos indígenas se encuentran prácticamente incorporados en la Carta Constitucional y también en la estructura del Estado. La Constitución comienza con el reconocimiento, en su título preliminar, de la diversidad de las etnias, pueblos y culturas; se trata de un gran logro jurídico. Por otra parte, la misma Constitución declara que el Estado ecuatoriano tiene un carácter pluricultural y multiétnico, premisa que mantenida desde hace años, se ratifica en esta oportunidad.

Al mismo tiempo, dentro de la forma de gobierno existen algunos elementos que nos interesan. En cuanto al aspecto de la participación -mencionada por Auki, sabemos que el Estado ecuatoriano es participativo, lo cual se demuestra en la esfera central, en los ministerios o consejos provinciales, es decir que cuenta con una administración descentralizada. Se trata de elementos que vale la pena rescatar.

Por otra parte, en el artículo 83 de la Constitución se incorporan a los pueblos indígenas como parte del Estado. De la situación excluyente, de ignorancia, de desconocimiento en que el Estado Nacional había mantenido a los pueblos indígenas, los convierte ahora en actores. En la práctica, se verifican las experiencias de Guamote y Cotacachi. De tal manera que esas vivencias, esas conquistas, ese proceso de los pueblos indígenas se reconocen en el ámbito de la Carta Magna y también en los hechos concretos, en instituciones como los municipios.

En el Plan de Desarrollo del Municipio de Cotacachi, se registran algunos elementos que cabe resaltar. De acuerdo a la disposición constitucional, la educación intercultural bilingüe pasa de ser una simple modalidad, y desde el punto de vista institucional, de haber sido tan solo un departamento se la reconoce como 'sistema de educación', lo cual da lugar inclusive a la formulación de leyes especiales al respecto.

* Representante del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador -CODENPE-

En cierta medida, permite también un cambio de lo institucional, hablar de autonomía en el ámbito educativo, y por eso en la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe se habla ya no de 'Dirección Nacional' o 'Direcciones Provinciales'. Se ha configurado una nueva estructura organizativa del Estado y se abandona aquella del Estado caduco, objetado por los pueblos indígenas y por otros sectores.

Se prevé el funcionamiento de la educación intercultural bilingüe entre las nacionalidades y los pueblos indígenas, pues la Constitución respalda el derecho de este sector de la sociedad a un sistema de educación de estas características y de calidad. Y será justamente la educación el objetivo de los municipios, a través del proceso de descentralización, deben apropiarse de ella y de otras instituciones como las circunscripciones territoriales indígenas que según la Constitución, se establecerán de conformidad con la Ley. También funcionarán órganos de gobierno de estas entidades públicas, como parte de los organismos seccionales autónomos y de los regímenes especiales.

La Constitución hace referencia asimismo a las parroquias, las convierte en unidades ejecutoras. Habría que discutir temas como estos: ¿cómo vamos a asumir, especialmente los municipios indígenas -cuyos beneficiarios son justamente los pueblos indígenas- la cuestión de la Dirección Intercultural Bilingüe a través de la descentralización en el marco de la autonomía? Tenemos el caso de Cotacachi, por ejemplo.

En el mismo sentido, otro de los elementos que debemos tomar muy en cuenta dentro de la gestión municipal es el derecho de los indígenas a participar en organismos oficiales. Hemos tratado aquí el tema de los municipios y este derecho ha sido tomado en cuenta con mucha atención. Es necesario hacerlo dado el peso poblacional de los pueblos indígenas, por su alto significado político, por la alternativa que han presentado ante la crisis, ante la situación agobiante del país. Los pueblos indígenas tienen derecho de participar en organismos oficiales, directamente, a través de sus representantes y delegados.

¿Cómo damos apertura a que nuestras comunidades, a que nuestros pueblos y nacionalidades tengan participación directa? Por ahora contamos con experiencias iniciales, el caso de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y también el de las Direcciones Provinciales donde existen cuerpos colegiados, en los cuales cuentan con la participación de los representantes de las organizaciones.

En el ámbito del CODENPE (Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador), los pueblos y nacionalidades se hallan en proceso de selección de delegados a fin de que participen directamente en la formulación de políticas y planes. En nuestros municipios indígenas contamos, además de la participación de organismos gremiales, con la de otros actores. Entre los asistentes a las asambleas de Cotacachi se puede verificar la presencia de organizaciones de segundo y tercer grados, agrupaciones barriales, ONG y empresas.

Se había mencionado también que los pueblos indígenas y sus comunidades representan un mayor porcentaje en términos de población. En esta medida, ¿có-

mo se van a incorporar los pueblos indígenas -quienes sufren la mayor exclusión y pobreza- en la gestión municipal? La Constitución determina que tenemos el derecho a participar desde los municipios. Es importante que contemos con esa intervención directa. Así como existe este derecho, nos ampara también el de mantener y fortalecer las formas organizativas de los pueblos indígenas.

¿Qué significa esto? Auki había mencionado el proceso organizativo de los pueblos indígenas. Anteriormente fue propiciado por los partidos de izquierda, representantes nuestros hacia los años 30, 40. Luego nos agrupamos en las organizaciones gremiales, y reproducimos la forma de organización occidental de los Estados, en agrupaciones de primero, segundo o tercer grados, en los ámbitos nacional y regional. Los estatutos son testimonio de la forma de constitución de los cuerpos directivos, eran una copia de los sindicatos; sin embargo, ha llegado el momento de reflexionar.

Nuestras comunidades, nuestras *llactas*, nuestros *ayllu llactas*, *markas*, *comarcas*, *palenques*, los *curacazgos*, consejos de naciones, existen una serie de instituciones, organismos indígenas aún vigentes, que rigen la vida cultural y social de los pueblos indígenas. ¿Cómo vamos a recuperar aquellas instancias propias de los pueblos indígenas? ¿Cómo las vamos a fortalecer? Existe un derecho, a través de los municipios, y aún más si somos representantes de los pueblos indígenas, y si es que nos han designado como concejales, alcaldes, consejeros o prefectos en nuestras provincias, ¿cómo vamos a propiciar su participación a través de estas entidades públicas seccionales? No se trata solamente de las agrupaciones de segundo grado, sino de fortalecer este tipo de organización de corte tradicional, propia de los pueblos indígenas. Y lo que es más, dice la Constitución que tenemos derecho a ejercer, a generar autoridad, no solamente a ser tomados en cuenta, debe existir una política de fortalecimiento de las formas de organización indígena. Es importante reflexionar en torno a temas como estos.

Ustedes están al tanto de la facultad de los municipios de declarar de utilidad pública de interés social, algún pedazo de terreno. Encontramos en la Constitución que los pueblos indígenas tenemos el derecho imprescriptible a la propiedad de las tierras. Se han registrado una serie de abusos por parte de muchas entidades públicas, consejos provinciales, del Ministerio de Educación para 'edificar' una cancha, que nunca se construyó, por ejemplo. Ello ha provocado conflictos sociales al interior de nuestras comunidades, entre las familias, por la expropiación arbitraria que se ha producido. Hoy debe darse un acuerdo mutuo entre la comunidad, entre los propietarios y el municipio. Si bien en cierto, tienen la autoridad legal sobre la expropiación; sin embargo debe respetarse la pertenencia de las tierras tanto comunitarias como individuales. Por otra parte, con respecto a los recursos naturales que se hallen en sus tierras, los asiste el derecho a su usufructo, administración y conservación.

También los municipios tienen que ver con los temas de la biodiversidad y el medioambiente. La intervención del Municipio de Cotacachi en este sentido -como se lo puede verificar en su Plan de Acción- es digna de felicitación. Temas que

antes no eran tomados en cuenta, se presentan por fin en las agendas municipales. El derecho a ser consultados a través de la participación de actores sociales e instituciones -como lo manifestaba Auki- es una muestra de que se ha generado el ejercicio del derecho a la opinión y a la participación en los beneficios de los recursos naturales renovables; y a ser consultados en lo que se refiere a planes y proyectos que afecten o beneficien a las comunidades indígenas.

Compañeros, es el momento de que participemos de forma directa, a través de nuestras formas de organización, en temas de fondo relacionados con planes, prioridades, proyectos que quizá a la larga, nos afecten. Los pueblos indígenas tenemos el derecho a opinar sobre este tipo de aspectos y creo que Auki ha evidenciado que los pueblos indígenas ya hemos sido tomados en cuenta. Sin embargo, es necesario recomendar a las comunidades, que hagan respetar sus formas organizativas y que mantengan una participación directa.

En Cotacachi existen recursos del patrimonio histórico-cultural, como es el caso de Cuicocha, que a más de ser un lugar turístico es un espacio sagrado; según dice la Constitución, nos asiste el derecho a mantener, a conservar, a administrar inclusive esos bienes. Si se trata de un 'sitio ritual para los pueblos indígenas', no solamente se lo debería utilizar para el turismo, sino que los indígenas de la zona deberían asumirlo y recuperarlo en su verdadero significado ritual y religioso. El municipio tiene la obligación de impulsar el ejercicio de todos estos derechos al interior de nuestras jurisdicciones cantonales.

Es importante tomar en cuenta asimismo el tema de los idiomas indígenas; ustedes conocen que la Constitución determina que los idiomas indígenas son oficiales. Como el organismo público más cercano a nuestras comunidades, el municipio debe propiciar que la administración, por ejemplo, sea bilingüe; la atención, el servicio que se otorgue, la documentación que se despache. Así, los usuarios tendrán mayor confianza y facilidad de comunicación.

Si bien la Constitución determina que esto debe ser normado por una ley -aunque se había dicho que la Ley de Descentralización se dio en el año 97 pero no prohibía que se convoque a una asamblea amplia, en los casos de municipios indígenas de gran población- estamos en la obligación de llevar a la práctica los derechos colectivos de los pueblos indígenas, éstos deben constituir un eje transversal en las políticas, planes, acciones de las entidades públicas. Compañeros, es el momento de pensar en el tema.

En otro campo, Auki hizo mención a la medicina andina, tema que también se aborda en el Plan de Desarrollo y -según creo- ya se lo ha comenzado a trabajar. Es importante que se promueva el ejercicio de la práctica misma, la atención en este servicio, medio por el cual también se otorgan los derechos colectivos. Desde Quito o en las esferas políticas, los derechos colectivos se enfocan meramente en el discurso; pero cuando ya se instauran los municipios allá en nuestras comunidades, los derechos colectivos se practicarán efectivamente en las parroquias, juntas parroquiales, circunscripciones territoriales, etc.

Diego Iturralde*

Hace diez años aproximadamente, el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, con sede en San José, Costa Rica, auspició un grupo de trabajo formado por abogados, antropólogos y dirigentes tanto indígenas como no indígenas, de unos 10 países de América Latina. Este grupo se reunió a lo largo de un año y medio, es decir 18 meses, periódicamente. Cada quinta o sexta semana, el Instituto colocaba generosamente pasajes y facilidades para reunir a esta agrupación con el propósito de promover una reflexión colectiva sobre el tema de los derechos indígenas en el ámbito latinoamericano y pensar, con la mayor independencia posible, las formas concretas en que los derechos que reivindicaban las organizaciones indígenas de América Latina, tomaran cuerpo, se hicieran posibles.

Trabajamos y discutimos alrededor de muchos conceptos como los de 'pueblo indígena'; 'territorio indígena'; la relación territorio indígena - medio ambiente; formas de ejercicio de la autoridad; formas de realización de la justicia, cuando se empezaba a hablar ya en ese entonces, de una 'justicia por mano propia'. Concluimos con el que quizá resulte el concepto más emblemático de esta lucha, el de autonomía. Buscamos siempre posibilidades de realización fáctica de estas grandes aspiraciones.

Ante el tema de la autonomía, pensado fundamentalmente como el contenedor de la mayor parte de todas estas otras reivindicaciones, teníamos enfrente básicamente tres experiencias en ese momento. La comarca Cunayala en Panamá, comarca del pueblo Cuna, como una posibilidad de reflexión; la autonomía regional en Nicaragua, que ya para la década del 90, empezaba a dejar un poco de sinsabores en cuanto a su aplicación, y los pequeños municipios indígenas de Oaxaca en México.

En el estado de Oaxaca, por razones históricas que arrancan del porfiriato, existen 540 o 500 -desconozco exactamente cuántos- municipios muy pequeños que fueron diseñados casi del tamaño de cada comunidad indígena, tanto entre zapotecas, mijes, etc. Para esos años presentaba una conflictividad importante en algunas zonas, sobre todo en la zona mije. Contábamos con estos tres ejemplos.

Sin proponérselo, a lo largo de las discusiones del grupo de trabajo que se preparaban a través de un relato por escrito de los avances que teníamos en cada discusión acerca de los documentos que cada uno de los miembros del grupo pre-

* Antropólogo, ex secretario técnico del Fondo Indígena.

paraba, cada mes o mes y medio en que nos reuníamos, coincidimos en el modelo municipal propuesto. Terminamos por pensar la autonomía como autonomía municipal, la autonomía indígena como municipio indígena; cuando llegamos a ese punto, nos detuvimos, pues recibimos críticas desde sectores externos al grupo.

Teníamos oportunidades de invitar a pocas personas o de poner el texto en conocimiento de otros individuos y recibimos críticas importantes, sobre todo por parte de la gente que luchaba de manera más radical por el concepto de autonomía, y se nos puntualizó que confundíamos autonomía con municipio. Desarrollamos un ejercicio autocrítico, nos dimos cuenta de que a falta de modelo nos habíamos acercado al patrón municipal. Además, este modelo constituía una evocación fácil y común para los mejicanos, para los guatemaltecos, para los panameños, para los ecuatorianos, peruanos, bolivianos y chilenos, que participaban con el grupo. Los abogados lo conocían bastante bien y como un modelo cercano en los diferentes países, los antropólogos tenían el municipio casi como su patria, acostumbrados a trabajar en tamaños pequeños, su frontera más grande era un municipio -ahora los antropólogos trabajan procesos más globales- y para los dirigentes que estaban también presentes, el municipio era su referente de gobierno más mediato, con el que tenían problemas o posibilidades de diálogo. Y en realidad, nos derivamos hacia el modelo municipal y luego tuvimos que despegarnos de él.

Después se iniciaron las reformas constitucionales. Ya se había dado la de Brasil, que no tenía mucha relación con el tema. La de Colombia sucedió cuando aún estábamos reunidos. Aún manteníamos encuentros con este grupo -que se disolvió porque cumplió con su objetivo- y la Constitución de Colombia, al crear las entidades territoriales indígenas, al asociarlas de alguna manera al municipio y generar esta dinámica entre municipio y entidad territorial, sobre la sólida base histórica de los resguardos como espacios territoriales, generó una nueva dinámica, una posibilidad constitucional en la cual territorio, autoridad, procesos de desarrollo, transferencias fiscales -el 15% de la participación en el caso de Ecuador- tenían un sitio y una posibilidad de colocarse.

Y en cuanto a uno de los temas más complicados, la jurisdicción, en el sentido de espacio, de autoridad judicial en la que se pueden aplicar las normas, las costumbres indígenas, empezaba a tener una frontera y una posibilidad de resolver esas trabadas discusiones sobre justicia indígena: se aplica solo a los indígenas, se aplica a los indígenas y no indígenas, depende del tipo de transgresión o del delito que se juzga, depende del espacio en que se dé.

El tema de las entidades territoriales, que son jurisdicciones de administración de justicia, ya nos daba una luz, y también en el mismo caso de las entidades territoriales. En la Constitución de Colombia, aparecía por primera vez, como una posibilidad de circunscripción electoral, la Entidad Territorial Indígena en Colombia -ETI-.

Poco después vino la reforma constitucional de Bolivia, donde sobre todo el artículo 73 -me parece- bosqueja otra vez una unidad de autoridad indígena en es-

pacios propios, que se completó rápidamente con las leyes de Descentralización, de Participación Popular, algunas normas de la Ley a la Reforma Educativa y la nueva Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria en Bolivia. De esta forma se dibujaba otra vez la posibilidad de existencia de entidades concebidas territorialmente, asociadas al ejercicio de autoridad y a la posibilidad de aplicación de usos y costumbres locales. Esta combinación de normas, no solamente de una norma constitucional que es muy breve, dio paso si no a las otras normas legales, a desarrollar otra vez la idea de distrito municipal indígena o de 'municipio de sección', como se lo denominaba en Bolivia, y resulta similar a una parroquia, un municipio parroquial o municipio parcial.

Finalmente, otra reforma importante, después de la de los artículos 4 y 27, en la Constitución Federal de México, constituyó de inmediato aquella de la Constitución de Oaxaca, en el mismo estado de Oaxaca, que además de fortalecer en gran medida al Municipio -lo que yo llamo el 'micromunicipio' porque son municipios indígenas muy pequeños- introdujo esta variación interesante de 'elección de autoridades municipales por usos y costumbres', que deja a la población en la posibilidad de escoger si elige sus autoridades de acuerdo al sistema electoral nacional, muy criticado, y en México, especialmente sensible por su falta de transparencia, o si lo puede hacer a la usanza tradicional de la comunidad o de las comunidades indígenas, que básicamente integran los municipios.

Dos referencias más con respecto a las Constituciones -porque hay algunas, pero no quiero mencionar otras- la del Ecuador, con la creación de las circunscripciones territoriales indígenas, y afroecuatorianas. Ésta fue bastante más tardía, casi la última; después de ésta solo se ha dado la de Venezuela.

Vino también la de Guatemala, abortada posteriormente en un plebiscito que negó la reforma y retomó también la figura del municipio indígena. Ésta fue en Guatemala una institución muy importante, destruida durante la guerra civil, que aparecía como una posibilidad de 'recivilizar' a la sociedad guatemalteca. Es decir, cómo desplazar una sociedad que se militarizó o unas entidades militarizadas en una guerra, para fortalecer nuevamente lo que parecía una institución civil local, que era el municipio indígena. Esa reforma constitucional también optó en cierta medida, por la definición de espacios que determinarían fronteras dentro de los cuales se ejerce autoridad, se organiza la vida política de la población y se administra la justicia.

En los hechos, de estos diez años, para destacar nada más tres. Un 60% de los municipios de Oaxaca, eligió el sistema de elección de autoridades por usos y costumbres. Ahí hay una experiencia rica, con altibajos, con bemoles, con problemas, infiltraciones de partidos, sin embargo existe un sistema en funcionamiento que modifica la dinámica electoral y acerca de alguna manera, los resultados de las elecciones municipales a las dinámicas propias de los pueblos indígenas, de la democracia indígena, digámoslo así. De tal manera que hay mayor facilidad para que las autoridades propias, las que se derivan de la dinámica de los cargos, de la fiesta, de

las solidaridades sean finalmente las autoridades municipales; con una menor interferencia de la dinámica de los partidos, de los costos campaña, de las ofertas y de toda la corrupción que aloja todavía nuestra democracia occidental, cristiana y bancaria.

El otro caso es Bolivia. Inmediatamente después de la adopción de la reforma constitucional y la Ley de Participación Popular, un 30% de los concejales electos en todo el país, son indígenas en Bolivia. Subieron de un 5 a un 30% en un acto electoral. Y hay varios municipios con mayorías de concejales indígenas. También es importante esta referencia y, sobre todo, el hecho de que la forma de descentralización vía participación popular que escogió el gobierno de Sánchez de Lozada, revaloriza el municipio desde el punto de vista político, es decir lo hace apetecible. Es mucho más apetecible ser concejal de un pequeño municipio rural, porque ahora tienen recursos y manejan recursos directos, que echarse a tratar de ganar en el enorme mar de 17 ó 20 candidaturas de municipios urbanos: de la Paz, de Cochabamba, de Santa Cruz, ahora hay un poco de dinero para el efecto.

No existe, como en el caso de Oaxaca en México, un candado con respecto a los partidos políticos, es decir una barrera que impida que los partidos políticos corrompan este sistema electoral en la esfera local, y se reproduce la misma dinámica poco creativa, poco participativa y más bien progresivamente excluyente, de los partidos políticos en las elecciones locales.

Los otros casos que considero ejemplares, que son los de dos municipios indígenas en Ecuador, notablemente los de Guamote y Cotacachi. El de Guamote, con 98% de electorado indígena, el de Cotacachi con un 50%, más o menos, son dos experiencias muy interesantes para comparar o examinar.

Diez años después de la invitación a la mesa de trabajo a la que me referí inicialmente, la lectura de los documentos sobre Cotacachi, tanto del Plan, como de los trabajos de algunos alumnos del diplomado de la FLACSO sobre el Municipio de Cotacachi y varias reflexiones sobre Guamote, me han invitado a pensar nuevamente que esa intuición no estaba muy equivocada. El municipio modificado, reformado, democratizado como un espacio en el que la autonomía indígena como marco principal donde el control territorial, el ejercicio de la autoridad, el control y la participación social, el manejo adecuado de los recursos, serían posibles. Es decir, donde un buen número de los derechos, del catálogo de derechos que han impulsado los movimientos indígenas en América Latina, pueden encontrar una posibilidad de realización.

No todos, quizá no es la solución óptima, pero es un espacio, es un espacio preexistente, es un espacio del modelo republicano excluyente que quizá, por su tamaño, quizá porque es más fácil organizar las dinámicas internas, quizá porque permiten organizar mejor la diversidad en su interior, convertir la diversidad al interior del municipio en una promesa y no en un obstáculo, allí existe una posibilidad.

Para ser breve, quiero señalar siete reflexiones y preguntas sobre esta propuesta. Quiero recalcar que sigo pensando que no es la única, pero que está mostrando

una salida importante, en una coyuntura de modernización a paso de vencedores y en medio de una crisis como la que estamos viviendo:

- Que los municipios no son, pero pueden ser, como ha insinuado Auki en su presentación, espacios de planificación del desarrollo. Unidades de planificación del desarrollo, mucho más eficientes que las existentes en el ámbito nacional e incluso que las provinciales. Son unidades de gestión más manejables, donde esta gestión se aparta menos de la realidad de la población, de las dinámicas de la población. Espacios de ejercicio de la autoridad más compartidos, más participativos y espacios más reales de ejercicio del control social.
 Esto, a condición de que en el municipio -y si no es el municipio, cuando sea la entidad territorial indígena podríamos pensar en lo mismo- o en determinadas parroquias fortalecidas como microunidades más chicas que un municipio, existan límites geográficos y demográficos consistentes. Por ejemplo, veo que en Cotacachi donde existe un extremo tropical que se diluye de la unidad sociodemográfica de Cotacachi, y que sería necesario constatar lo que ocurre en los extremos de Vacas Galindo y García Moreno. O como en el caso de Guamote, donde hay comunidades que corresponden a esa dinámica de Guamote, como la Trata de Salarón, por ejemplo, o algunas que están más hacia Alausí, hacia Pangor, que se quedan fuera del municipio, y son parte de esa dinámica, pero que no están dentro de los límites municipales.
- Así como existe una frontera geográfica y otra demográfica, hallamos también una cultural, que no se constituye necesariamente desde el punto de vista étnico sino interétnico y marca un contorno determinado. ¿Cuál es la frontera cultural entre Otavalo y Cotacachi? ¿Hay ahí más bien una especie de continuidad cultural? Y, ¿hay una frontera más administrativa? O, ¿ya se ha convertido en una frontera cultural muy ligera? Pero existen dinámicas entre Otavalo y Cotacachi, sería interesante observar qué ocurre con estos municipios cuando interactúan. Existen también conceptos desde lo ambiental, geográfico, espacial de cuenca hidrográfica o de conjunto de bienes complementarios de una combinación adecuada de recursos naturales. Desde el punto de vista económico, básicamente dentro de este sistema de dinámicas de mercado, desde el punto de vista de las interacciones políticas de los actores. Finalmente existen también dinámicas históricas y todo este conjunto de factores deberían marcar, enmarcar o constituir -como en varias diapositivas puestas una sobre otra- el espacio organizado como una entidad de ejercicio de la autonomía del poder local, llámese municipio, entidad territorial, parroquia indígena o lo que fuere.
- Una tercera reflexión sobre las funciones fue ya realizada por Auki, así también por Víctor Sanga. Este nuevo municipio indígena, esta nueva entidad político administrativa, llamémosla indígena o intercultural, ¿hace solo educación, salud, obras públicas, agua y saneamiento? Es decir, ¿se trata de un

Estado en chiquito?, cuando con la modernización y el neoliberalismo el Estado Nacional se deshace de este rol, ¿creamos un Estado de Bienestar en chiquito en el ámbito municipal, para rescatar las mismas funciones que están siendo desechadas por el Estado? o este municipio o entidad que posibilita el ejercicio de los derechos locales, ¿tiene que descubrir otras funciones, o las está descubriendo, como lo veo en cierta medida en el caso de Cotacachi?

Allí se registra esta situación en menor medida que en Guamate, porque allí se da un rezago de inversión pública muy grande y el Municipio está dedicado básicamente a las obras públicas; pero se verifica un quehacer orientado a la construcción de la cultura y del diálogo intercultural entre estas pequeñas unidades, cosa que los municipios no han pasado de auspiciar, en Quito una emisora y algunos conciertos, y en Guayaquil ahora, el Malecón, entre otros aspectos.

¿Existe la posibilidad de pensar en una función productiva del municipio, organizadora de la producción o que fomenta de la producción? En Bolivia se habla acerca del 'municipio productivo', del municipio que resuelve los problemas del crédito, la asistencia técnica, un municipio de desarrollo que genera microempresas, que auspicia. No que reemplaza, no un municipio empresa, pero sí un municipio promotor, con roles en la producción. ¿El municipio podrá hacer algo, desarrollar alguna iniciativa -el municipio indígena- para reemplazar al Banco de Fomento que es una institución que se muere, al fomento productivo, a la asistencia técnica, etc.? Estas son algunas de las preguntas que quería formular para el municipio.

- No deseo proponer más reflexiones sino dejar planteado el tema para los pensadores de FLACSO. El municipio indígena como modelo -no me refiero al tema como la única solución- visto en este inexorable proceso de modernización y de ajuste, lo que queremos salvar del Estado que se va o que ya está muerto, lo que queremos salvar como herencia de lo que nos gustó del Estado, y que nos falló también, pero que dejó algunas cosas, ¿lo podrá recuperar el municipio? ¿Se podrá recuperar en el ámbito municipal? Esa dinámica de un Estado solidario, de un Estado redistribuidor, de un Estado con ese tipo de obligaciones, ¿hasta qué punto, dónde, de qué manera podemos ir hacia eso?

Tomando una insinuación, una sugerencia introductoria de Auki -vía que me parece muy precisa- ¿es la vía democrática, la de la lucha indígena?, ¿es esta la vía que se perdió en enero?, ¿qué se perdió de vista en enero?, ¿es esta la vía que se debe retomar en mayo?, en caso de que hubiere elecciones municipales y de juntas parroquiales, en las que el 70% de la sierra tienen mayorías de electores indígenas. ¿Es esta la vía que se podría retomar? Claro que ello no resuelve el problema de los sindicatos de las empresas públicas; esta vía no resuelve probablemente los problemas de tributación de los comerciantes minoristas. Quizás resuelva problemas como los

de la 'Cemento Chimborazo', no aquellos de toda esa coalición que actuó entre julio del año pasado y enero de éste. Pero sí puede ser un horizonte de salida para el tema indígena.

¿Qué hay en el fondo de estos municipios? No conozco con detenimiento el proceso de Cotacachi, conozco el de Guamote desde su arranque. En el de Guamote hay 20 años de fortalecimiento de las comunidades de base entre la Iglesia, el Partido Comunista, el MPD, las ONG, la FEI, el *Jatun Ayllu* cabildo, hay 20 años de historia de refuerzo de las células que constituyen esta unidad en general. De un fortalecimiento, de una recuperación de la dignidad, el respeto en el ámbito comunitario, y por eso su Parlamento es la unión de lo que creo son 114 presidentes de los cabildos, de las comunas de Guamote, que subordinan al gobierno municipal y subordinan al comité de desarrollo que son toda esta serie de organizaciones de segundo y tercer grados, ONG, misiones, etc., que han florecido alrededor de los proyectos de desarrollo. Pero la autoridad es el producto de 20 años, entre el 70 y el 90, de fortalecimiento en ese sentido.

Por último, los estudiantes del diplomado de asuntos indígenas de FLACSO me dieron el gusto, en este último período, al desarrollar el ejercicio de pensar la autonomía y circunscripción territorial, en las esferas del pueblo, de la parroquia, del municipio, de nacionalidad indígena y de comunidad. Hay mucha riqueza, mucha posibilidad de pensar eso. Se lo hizo con bastante seriedad, como un ejercicio de clase. Hay muchas posibilidades, y hay varios, por lo menos la mitad de los 20 estudiantes del diplomado, que escribieron su monografía final del curso como una aplicación ideal del modelo, del modelo de municipio, de la parroquia, del modelo de la comunidad como entidad autónoma, etc. que considero marcan un camino todavía por desbrozar, pero un contenedor real, la búsqueda de un organizador espacial, político y simbólico de las reivindicaciones indígenas. Y por eso creo que el caso de Cotacachi es tan ejemplar y es de tan alta responsabilidad para su alcalde y para su pueblo, lo mismo que el caso de Guamote.

Manuel Lema Condo*

La reflexión sobre el tema de autonomías y poderes locales iniciada con la exposición del Señor Auki Tituaña se caracteriza fundamentalmente por la importancia que se atribuye a los temas de descentralización y participación. En el presente comentario yo me centro en la participación.

Según mi punto de vista, la participación debe ser entendida como un proceso articulado en dos fases: una racionalidad participativa captada como creación de nuevos espacios de participación y concertación, condición necesaria pero no suficiente en un proceso de democratización del poder; y como la 'relacionalidad' participativa que busca el cambio de las formas institucionales de representación de la autoridad en el ámbito local e incluso hacia el exterior.

Así, la participación es vista como un proceso que debe partir del cambio en las relaciones. Se trata por ejemplo, de lo que para muchos es secundario: lo ritual en su dimensión profana, no como algo exclusivo de la religión o de la religiosidad, sino como una condición de nuestras acciones cotidianas. ¿Por qué la ritualidad? Nuestras acciones habituales están llenas de símbolos y ritos, unos excluyentes y otros inclusivos, dada la participación activa que en éstas se genera. Si reflexionamos en torno al cambio en la esfera de la participación local nos parece necesario buscar y rescatar formas de ritualidad relacionadas con la autoridad, que incluyan a la población, elemento que queda siempre al margen del ejercicio del poder local.

En este sentido, fue fundamental el primer acto de posesión de Auki Tituaña como Alcalde de Cotacachi. Un acto 'al aire libre' que de una forma ritual institucional excluyente dio paso a otra más simbólica en relación con lo participativo. Esta acción involucró a la ciudadanía, orientándola hacia la búsqueda de su desarrollo a partir de la cultura de la participación, y no de su mera presencia física.

Desde un punto de vista de lo cotidiano asimismo, Auki cambió las formas de recepción de las demandas de la ciudadanía. Desde el primer momento se posicionó como 'autoridad tradicional', escuchó como un amigo las demandas de su pueblo. Este cambio dentro de un mismo escenario, ayuda a la sensibilización de los dirigentes y de las bases. He aquí alguno de los sentimientos:

* Estudiante de la Maestría de Asuntos Indígenas, FLACSO, Ecuador.

*Cay alcaldeca runa cashpa chari, shukmi kashka. Rimay tukurikpikarin manchay-pash illarkami.*¹ (J. M. Lanchimba, de la comunidad de Azabí).

Esta experiencia genera también en el ámbito de la *llakta* una esperanza, aunque todavía relativa. Se trata más bien de una forma de la visibilización de los actores en los espacios de las asambleas y comités. Esto se expresa en la siguiente frase:

*Kashna kashpaka. Niskakunata paktachishpaka, alli kanman. Kaymantinmanta chaykunata uyashpa shamukupani.*² (R. Panamá de la comunidad de Azabí).

Es decir, el cambio de ritualidad en la manifestación de la autoridad abre nuevos espacios de diálogo y esperanza, especialmente entre los dirigentes, acostumbrados a actuar desde las esferas de poder. Entre tanto para la población, actor principal de la participación, la experiencia pasada genera aún muchas dudas en cuanto a la concreción del diálogo; pese a que se manifestó que se busca salvar lo que el Estado ha abandonado.

Abrir un espacio no es suficiente para dar paso a su utilización por parte de la población: se requiere quizá de la capacitación o de la movilización de algunos elementos de su patrimonio cultural con el fin de incitar a la realización de nuevas propuestas frente a sus realidades propias e históricas, presentes en la conciencia colectiva.

Así, llegamos a un segundo punto, en el cual la decisión es tomada a partir de la diversidad, entendida ya no como un obstáculo sino como una fortaleza de los poderes locales. Diversidad ya no únicamente en lo social, sino en los campos económico, cultural e incluso religioso.

En conclusión, vemos que la articulación de la racionalidad y de la 'relacionalidad' participativas en el proceso de la democratización del poder local, constituye un problema complejo que requiere de iniciativas creativas y de negociaciones por parte de cada actor social. El nuevo cuadro organizacional de la autonomía en el ámbito local podría facilitar esas iniciativas, sin embargo alcanzar su concreción aún sigue siendo difícil.

Finalmente, quiero manifestar que el poder local radica en la unidad entre una voluntad política y la responsabilidad de todos los actores dentro de una democracia participativa como sujetos eminentemente reconocidos y activos, siempre y cuando la propuesta sea clara y construida por todos. Este tipo de experiencias no sólo serán cualidades de los gobiernos locales sino que se irradiarán hacia el exterior.

1 El Alcalde, será que por ser indígena es diferente. Al final del diálogo ya ni temor teníamos.

2 Si cumple lo conversado, de ser así, es muy bueno, porque muchas cosas he escuchado desde hace algún tiempo.

Cuarta parte
Democracia y
participación indígena

Democracia y participación indígena: el caso peruano

Sinesio López Jiménez*

La sociedad y el Estado del Perú actual no son multinacionales sino principalmente poliétnicos. Esto significa que las demandas y el tratamiento de la multiculturalidad no se canalizan a través de la autonomía ni la representación particular sino mediante el reconocimiento de ciertos derechos especiales tales como el respeto a los valores culturales y a las tradiciones de indígenas y cholos. El tránsito de la sociedad multinacional del siglo XIX -con un Estado criollo- a la sociedad poliétnica del siglo XX -con un Estado criollo hasta mediados del siglo XX y con un Estado multiétnico después- es producto de la migración y de la urbanización aceleradas así como de las políticas de integración y de homogeneización culturales del país en este siglo. Ese tránsito se explica por la pérdida de la base territorial indígena durante la Colonia, por un lado, y por la eliminación de la elite indígena después de la Revolución de Túpac Amaru, por otro.

La ponencia tiene dos partes. La primera está dedicada a examinar el debate actual sobre la relación entre la democracia y la diferencia y la segunda, a describir y explicar el proceso peculiar peruano de cambios multiculturales que permiten la vigencia, no de la democracia consociacional, sino de la regla de la mayoría.

La democracia y la diferencia: el debate actual

Seyla Benhabib sostiene que la tendencia global hacia la democratización es real, pero que también hay oposiciones y antagonismos contra esta tendencia en nombre de varias formas de 'diferencia': étnica, nacional, lingüística, religiosa y cultural. En el globo está resurgiendo una nueva política de reconocimiento de formas de identidad colectiva.

* Sociólogo, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

En la medida que la búsqueda de identidad incluye la diferenciación de uno mismo de lo que no se es, la identidad política es siempre y necesariamente, un manejo de la creación de la diferencia. Lo que es chocante de estos desarrollos no es la dialéctica inevitable de identidad/diferencia, sino la creencia atávica de que las identidades pueden ser mantenidas y aseguradas solamente con la eliminación de la diferencia y del 'otro'. La negociación de la relación identidad/diferencia es el problema político que tiene que enfrentar la democracia en una escala global (Benhabib 1996: 3-18).

Los 184 Estados independientes contienen 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. La multiculturalidad plantea una serie de problemas que constituyen un desafío para la democracia, los principales son los siguientes:

- Derechos lingüísticos.
- Autonomía regional.
- La representación política.
- El curriculum educativo.
- Las reivindicaciones territoriales.
- La política de inmigración y de naturalización.
- Los símbolos nacionales.

Kymlicka sostiene que la multiculturalidad se expresa en dos modelos: el Estado multinacional y el Estado multiétnico. A éstos hay que añadir un modelo mixto que puede asumir las siguientes modalidades: sociedades multinacionales y Estados no multinacionales, sociedades multiétnicas y Estados no poliétnicos, sociedades multinacionales y multiétnicas y Estados no multinacionales ni multiétnicos.

Los Derechos Humanos no resuelven la cuestión de los derechos de las minorías. La universalidad de los derechos que no tome en cuenta las diferencias pueden generar nuevas discriminaciones. El derecho a la libertad de expresión es un derecho universal que puede devenir en un instrumento de discriminación en una sociedad multicultural y plurilingüe cuando ese derecho se asocia a la lengua oficial en detrimento de las no oficiales (Kymlicka 1996: 13-18).

Existen tres tipos de políticas, según Kymlicka, para atender la multiculturalidad:

Los derechos de autogobierno:

- Autonomía.
- Separación.

Los derechos poliétnicos:

- Educación en la propia lengua de los migrantes.
- Defensa de usos y costumbres.
- Demanda de financiamiento estatal para sus actividades culturales.

Derechos especiales de representación:

- Demanda de una representación que refleje la diversidad del país.
- Obligación de los partidos de canalizar una demanda representativa.

Diferencias representadas

Se ha vuelto algo común en la teoría política criticar al liberalismo por su universalidad abstracta y su individualismo abstracto, en los cuales las diferencias, como aquellas relacionadas como la opinión pública, son ignoradas o arrinconadas y asignadas a la esfera privada. Pero los esquemas teóricos alternativos -el republicanismo y el modelo discursivo- en los cuales las diferencias podrían ser adecuadamente reconocidas y efectivamente tomadas en cuenta en el dominio público, permanecen poco desarrollados y problemáticos. Algunas preguntas básicas surgen aquí: ¿qué diferencias deberían ser reconocidas? y ¿por qué éstas y no otras?; ¿qué diferencias deberían ser ignoradas? y ¿cuáles serían perniciosas para reconocerlas?; ¿qué significa reconocer las diferencias en política o, más generalmente, en contextos públicos o institucionales, y cuál es la normativa racional para este reconocimiento? El énfasis en el reconocimiento y representación de diferencias, ¿viola derechos iguales como una norma de justicia? (Gould 1996: 171-186).

Tomar seriamente las diferencias en la vida pública requiere más que un simple principio reformulado de justicia. Es necesario un incremento radical en las oportunidades para la participación en contextos de actividad común, donde se incluyan no solamente las asociaciones y el discurso de la esfera pública, sino también las instituciones de la vida política, social y económica. Tales oportunidades para la participación democrática son requeridas por el principio de justicia.

Tal participación ofrece oportunidades para la expresión efectiva de la diferencia y para su reconocimiento apropiado en muchos sentidos. En estos contextos de participación que por lo regular se dan a pequeña escala, la diferencia puede ser directamente expresada por el individuo o grupo y concretamente reconocida en las interacciones sociales entre la gente engarzada en la actividad común.

Derechos individuales y derechos colectivos

El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales, garantizadas por los derechos constitucionales. Para muchos, los derechos diferenciados en función del grupo corresponden a una filosofía antiliberal, preocupada más por el status de los grupos que por el de las personas, a las que ve como meras portadoras de identidades y objetivos de grupo. Los derechos diferenciados en función del grupo son llamados 'derechos colectivos' por sus defensores y sus críticos, lo cual es engañoso porque esa categoría es extensa y he-

terogénea. Ella comprende los derechos sindicales y corporativos, el derecho de todos a un ambiente sano, etc., que tienen poco en común entre sí y nada con la ciudadanía diferenciada. Además, opone erróneamente la ciudadanía diferenciada en función del grupo con los derechos individuales, y obvia así su compleja interrelación (Kymlicka 1996: 57-76).

La retórica de los derechos individuales contra los derechos colectivos ayuda poco. Hay dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría conseguir:

- Reivindicaciones contra sus propios miembros, para lo cual recurren al poder del Estado, con el fin de proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno. Estas restricciones internas, que implican relaciones intragrupalas, pueden llevar a la opresión de los individuos, como en las culturas teocráticas y patriarcales. Todos los gobiernos esperan y hasta exigen cierta responsabilidad y participación cívica de sus ciudadanos, pero hay grupos que restringen mucho más la libertad de sus miembros, en nombre de la tradición cultural o de la ortodoxia religiosa.
- Reivindicaciones contra la sociedad general, para proteger al grupo del impacto de las decisiones externas. Estas protecciones externas implican relaciones entre los diferentes grupos. Pueden conducir hacia la injusticia entre grupos, como el *apartheid* sudafricano. Sin embargo, los derechos especiales de un grupo no exigen o implican el dominio sobre otro. Ambos tipos de reivindicaciones son llamados 'derechos colectivos'.

Las restricciones internas sólo existen en países culturalmente homogéneos, mientras que las protecciones externas sólo surgen en Estados multinacionales o poliétnicos. Ambas reivindicaciones pueden ir juntas o no. Esas variaciones llevan a dos concepciones de los derechos de las minorías. Los derechos diferenciados en función del grupo (de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación) pueden servir a las restricciones internas o a las protecciones externas. Los derechos especiales de representación para un grupo hacen menos probable que éste sea ignorado en decisiones que afectan al país que lo engloba. Los derechos de autogobierno impiden que una minoría nacional sea desestimada o subestimada por la mayoría. Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales, que no son apoyadas en sus requerimientos por el mercado o la legislación.

Con estos derechos diferenciados no se produce necesariamente un conflicto entre las protecciones externas y los derechos individuales de los miembros del grupo. Aunque puede ocurrir que los derechos de autogobierno y los poliétnicos sean empleados para limitar los derechos de los miembros del grupo minoritario, como en las comunidades indígenas norteamericanas. Éstas son renuentes a la Declaración de Derechos de Estados Unidos, a la Carta Canadiense de Derechos y Libertades y a los tribunales norteamericanos. Puede darse la discriminación contra las mujeres in-

dias. El temor de los dirigentes indios radica en que los jueces blancos de los tribunales interpreten determinados derechos de una manera culturalmente sesgada. Así, las tradicionales formas indias de toma de decisiones políticas por consenso se pueden interpretar como algo que niega los derechos democráticos al no seguir el método constitucional de elección periódica de los representantes. Por eso, muchos dirigentes indios piden que a sus comunidades se las exima de la Carta/Declaración de Derechos, pero con la afirmación de su compromiso con los derechos y libertades humanos básicos inherentes a estos documentos constitucionales. Ellos se oponen a las instituciones y procedimientos concretos que protegen los derechos en la sociedad dominante a fin de crear o mantener sus propios procedimientos de protección de los Derechos Humanos. Éstos se establecen en las Constituciones de tribus o bandas, que pueden basarse en protocolos internacionales de Derechos Humanos.

Los indios-pueblo son un caso excepcional de imposición de restricciones internas, pues establecieron un gobierno teocrático que discrimina a los miembros que no comparten la religión tribal. Los derechos poliétnicos permiten la imposición de restricciones internas cuando los grupos inmigrantes y las minorías religiosas quieren el poder legal para imponer a sus miembros las prácticas culturales tradicionales, aun cuando se opongan a los Derechos Humanos básicos y a los principios constitucionales. Mas el objetivo de las políticas multiculturales radica en que los inmigrantes expresen su identidad étnica, si lo desean, y en reducir las presiones exteriores de asimilación. En ningún sitio se sugiere que los grupos étnicos podrán regular la libertad de los individuos para aceptar o rechazar esta identidad. Además, los miembros de los grupos minoritarios no suelen apoyar mucho la imposición de restricciones internas, pero sí algunas sectas cristianas norteamericanas, eximidas de la escolaridad obligatoria para los niños a fin de que éstos no pretendan abandonar la secta. Las exenciones legales de las sectas cristianas preceden a la política de inmigración poliétnica, y los grupos inmigrantes recientes, como los musulmanes en Gran Bretaña, ya no gozan de aquellas.

En Occidente, las reivindicaciones de derechos específicos en función del grupo, realizadas por grupos étnicos y nacionales se encuentran especialmente en las protecciones externas más que en las restricciones internas. Quienes han solicitado éstas últimas no han tenido respuesta. No siempre puede distinguirse claramente entre restricciones internas y protecciones externas, debido a que las medidas para establecer las segundas suelen afectar la libertad de los miembros en el seno de la comunidad. Así, parece que los dirigentes musulmanes británicos exigen leyes antidifamatorias de grupo, a fin de controlar la apostasía dentro de la comunidad musulmana, más que para controlar la expresión de los no musulmanes. Al producirse o buscarse restricciones internas, éstas se defienden considerándolas inevitables productos laterales de las protecciones externas, más que algo deseable en y por sí mismas. Los críticos y los partidarios de los derechos diferenciados en función del grupo suelen ignorar la distinción entre esos dos aspectos, y otorgan una prioridad injustificada a los derechos colectivos sobre los individuales o viceversa.

El término ‘derechos colectivos’ no ayuda a descubrir las formas de ciudadanía diferenciada en función del grupo porque es muy amplio, no distingue entre restricciones internas y protecciones externas y sugiere una falsa dicotomía con los derechos individuales. Los ‘derechos colectivos’ suelen referirse a los derechos para y por las colectividades, distintos y hasta opuestos a los derechos individuales. Mas muchas formas de ciudadanía diferenciada en función del grupo son otorgadas a individuos, además de a grupos y a provincias federales o territorios. Se debate si ciertos derechos lingüísticos de las minorías son ‘colectivos’ o no, algo moralmente irrelevante, cuando lo importante es porqué éstos son derechos específicos en función del grupo. La respuesta sería, para Canadá, que los derechos lingüísticos son un componente de los derechos nacionales de los canadienses franceses como minoría nacional. En consecuencia, ellos tienen derecho a un juicio en francés o a exigir una escuela francesa donde el número de niños lo justifique; algo de lo que los griegos no gozan al no ser una minoría nacional en Canadá. Respecto a los derechos de caza de los indios, también lo importante es que sean un derecho diferenciado en función del grupo, y no que sean ‘individuales’ o ‘colectivos’. En general, lo que cuenta es porqué los miembros de ciertos grupos deberían tener derechos referentes al territorio, lengua, representación, etc., y los de otros grupos no.

La fusión de ciudadanía diferenciada en función del grupo con los derechos colectivos ha hecho suponer que el debate sobre la primera equivale al debate entre individualistas y colectivistas. Los individualistas dan prioridad moral al individuo sobre la comunidad y rechazan que los grupos étnicos y nacionales tengan derechos colectivos. Los colectivistas colocan los intereses de una comunidad por sobre los intereses de sus miembros y elaboran un conjunto de derechos comunitarios que protegen a aquellos, en contraposición con los derechos individuales. Enfatizar en los intereses comunitarios sobre los individuales explica las restricciones internas, pero no las protecciones externas ni la asimetría en derechos entre grupos. Se discute si las comunidades pueden tener derechos o intereses al margen de sus miembros individuales, un viejo e inútil debate respecto al tema. Los derechos diferenciados en función del grupo se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de colectividades diferentes se les den derechos diferentes.

Política de ideas y política de presencia

En el mundo postcomunista de los años 80 y 90, el liberalismo y la democracia liberal han conseguido una ascendencia impresionante y pueden presentarse plausiblemente como las únicas bases legítimas para la igualdad, justicia y democracia. Por muchos años, los argumentos centrales contra el liberalismo se agrupan en tres categorías: el énfasis liberal en los derechos y libertades individuales refleja un egoísmo autoprotector y competitivo que refuta toda comunidad amplia; el enfoque liberal en igualdades ‘meramente’ políticas ignora o aún descarta las grandes desi-

gualdades en la vida social y económica; y la consolidación liberal de la democracia representativa reduce la importancia de una participación ciudadana más activa. Ninguno de estos argumentos ha desaparecido, pero ellos han sido reformulados en términos de diversidad y diferencia (Phillips 1996:139-152).

Carentes de una base creíble para ver a los ciudadanos como unidos en sus metas, los teóricos de la democracia liberal tematizaron las presunciones que homogeneizan un bien común o propósito común e hicieron de la diversidad un tema de organización central. Las famosas vacilaciones de John Stuart Mill sobre la democracia derivan de un doble sentido de ésta como tendencia a la homogeneidad y como amenaza de la diversidad: algo que rompe el sustento de cualquier noción unitaria de la buena vida, pero que puede estimular una conformidad mortecina. George Kateb ha presentado la democracia constitucional y representativa como aquel sistema que por excelencia fomenta y disemina la diversidad.

La diversidad que la mayoría de los liberales tiene en mente es una diversidad de creencias, opiniones, preferencias y metas todas las cuales proceden de la variedad de la experiencia, pero consideradas en principio como desgajadas de ésta. Una consecuencia para la democracia de esta perspectiva es que lo que es representado entonces tiene prioridad sobre quienes hacen la representación.

Cuando la política de las ideas es tomada aisladamente de lo que A. Phillips llama 'la política de la presencia', no se tratan adecuadamente las experiencias de aquellos grupos sociales que, por virtud de su raza, género, extracción étnica o religión, han sido excluidos del proceso democrático.

Los temas de la presencia son poco probables de desechar. Existen cuestiones que deben ser tomadas en cuenta si las democracias deliberan sobre la igualdad política. Cuando cambiamos las prescripciones políticas que fluyen de un nuevo entendimiento de la democracia y la diferencia no estamos tratando con utopías lejanas: existe un rango de políticas ya propuestas o implementadas y el cambio no es distante ni menos improbable. El problema, sin embargo, consiste en que ya que tales prescripciones operan en reformas domésticas medianas, ellas son menos capaces de resolver las presiones contradictorias entre las políticas de las ideas y las políticas de la presencia.

Las clases de mecanismos que A. Phillips tiene en mente son, por ejemplo, el sistema de cuotas adoptado por un número de partidos políticos europeos para conseguir una paridad de género en asambleas elegidas. La reconfiguración de las fronteras alrededor de las mayorías negras constituyó el ascenso de un número considerable de políticos negros elegidos en los Estados Unidos y las prácticas largamente establecidas de compartir el poder en aquellas democracias constitucionales que distribuyen el Poder Ejecutivo y los recursos económicos entre las diferentes religiones y grupos lingüísticos. En cada una de estas instancias, las iniciativas operan dentro del esquema de una democracia existente. Las tensiones que pudieran surgir en un fermento futuro de actividad y deliberación se vuelven más extremas en una situación comprometida.

Democracia y 'multiculturalismo'

En un recuento de la conquista española de América en el que analiza la subyugación y aniquilación de los indios nativos, Tzvetan Todorov avanzó una importante tesis: “existen dos grandes formas de comunicación, una, entre hombre y hombre y otra entre hombre y el mundo”. La historia ejemplar de la conquista española nos enseña que la civilización occidental ha conquistado entre otras razones, por su superioridad en la comunicación humana, pero que también esta superioridad ha sido conseguida a costo de una comunicación con el mundo.

Las contradicciones español-indio aparecen de muchas maneras como precursoras de recientes y contemporáneos desarrollos, ahora proyectados en una escala global. Mientras los españoles se condujeron hacia la imposición de su superioridad sobre el país entero (América), la cultura occidental está en proceso hoy en día, de imprimir su marca sobre el mundo entero. Y desde que este proceso de globalización es primariamente un encuentro interhumano, nosotros no deberíamos estar sorprendidos de que los ‘especialistas en comunicación humana’ deberían prevalecer o triunfar.

Todorov, apelando al modelo de mundo-comunicación, dice que la cultura azteca dio un gran espacio a las creencias religiosas, que parecen ser semejantes al fanatismo misionero español, pero aquí se manifestó un crucial contraste que separó agudamente ese fanatismo de todas las ‘clases’ de religión pagana. Lo que pasó aquí, dice Todorov, es que el cristianismo es fundamentalmente universalista e igualitario. ‘Dios’ no es un nombre propio. Esta palabra puede ser traducida en cualquier lenguaje, por eso se designa no a un Dios sino ‘El Dios’. En su afán por ser universal e igualitaria, la religión cristiana, como la ciencia moderna, trasciende y corta toda clase de fe local o regional y por eso es intolerante (en desmedro de su igualitarismo).

Aparte de puntualizar los peligros continuos del imperialismo -léase fórmulas de ‘un solo mundo’- la historia nos trae una visión de status paradigmático: la oposición entre el igualitarismo universalista de las culturas occidentales modernas y una serie de culturas étnicas particulares y tradiciones religiosas, esto es, una visión del mundo racionalizada y los mundos de la vida indígena (Todorov 1987: 13-146).

En la literatura académica en este campo, los asuntos multiculturales surgen primariamente en la forma de una controversia sobre la naturaleza y el status de compromisos éticos en la arena pública, esto es, sobre el peso relativo que se asignará a las reglas formales de justicia *vis á vis* a concepciones sustantivas del ‘bien común’. Habitualmente, la controversia se da en la oposición entre los dos grandes campos etiquetados respectivamente como ‘liberalismo’ (o universalismo liberal) y ‘comunitarismo’. Con el primer campo, se auspician principios universales derivados del consentimiento individual o interhumano; y con el segundo, una visión más nutrida históricamente del bienestar *holístico*. En el vocabulario de la teoría

moral, la primera perspectiva puede ser considerada para describir una ética 'deontológica' que se resuelve alrededor de los derechos y libertades individuales, mientras la segunda se centra en el cultivo de 'virtudes' en el contexto de una comunidad política-moral.

Un factor que puede ser visualizado fuertemente es el carácter algo abstracto o 'ahistórico' del debate, la tendencia por los dos lados de tratar al liberalismo y al comunitarismo como esencias invariables o tipos ideales que pueden surgir instantáneamente en cualquier tiempo o lugar. Estas tendencias 'esencializantes' en el uso de propósitos polémicos tienden a sesgar aspectos significativos de localidad e historia (Dallmayr 1996: 278-294).

Instructivo a este respecto es el trabajo de Iris Young, especialmente su estudio *Justicia y la política de la diferencia*. Su aproximación traza un curso más allá de las alternativas de individualismos atomizadores y comunitarismos colectivistas, toma más en serio la existencia de grupos étnicos y culturales y sus diversidades. Mientras que el 'universalismo' liberal tiende a abstraer de distintas tradiciones y creencias culturales (en el interés de una neutralidad normativa), los modos prevaletentes de comunitarismo integran tales tradiciones dentro de una visión del mundo unificada y/o colectiva (frecuentemente unida con el Estado-nación moderno).

El estudio de Young alcanza a una visión de la justicia más sensitiva a los contextos históricos y sociales, espacialmente a la rica textura de la forma de vida cultural. En términos de esta visión, el universalismo liberal y el igualitarismo necesitan ser temperados y corregidos a través de una atención más cercana a la heterogeneidad cultural y a la "política de la diferencia" (Young 1990:4-11).

Una 'política de la diferencia' involucra una obligación a la justicia y a la regla de derecho unida con un firme reconocimiento y promoción de formas culturales de vida y de la diversidad de grupos. Los principios liberales ilustrados -enraizados en la Constitución americana- buscan un tratamiento legal igualitario y la emancipación humana y política construida como un éxodo desde las lealtades parroquiales de grupo. Bajo los auspicios liberales, la justicia significa un foco de derechos aplicables de 'igualdad para todos', mientras que las diferencias de grupo son reducidas a una cuestión puramente accidental y privada. Los constructos del liberalismo han sido enormemente importantes en la historia de la política moderna, han provisto de armas en la lucha contra la exclusión y la diferenciación de status y han hecho posible la afirmación de igual valor para todas las personas.

Otra de las aproximaciones que nos acerca a este problema es la planteada por Charles Taylor, especialmente en su libro *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. En su concepción, la modernidad ha dado lugar al apareamiento de dos concepciones competitivas de vida pública, la concepción de 'universalismo liberal' (fundamentada en derechos) y las distinciones culturales. Con el movimiento de la jerarquía feudal hacia la dignidad vino una política del universalismo que enfatizaba en la igualdad general de todos los ciudadanos y se dedicaba a la progresiva homogeneización de derechos y facultades. En las democracias modernas el principio

de 'igualdad ciudadana' y la creciente homogeneización se han convertido en cuestiones centrales y en máximas de gobierno. Por un lado, la noción de autenticidad o identidad auténtica ha fortalecido la aparición de una concepción diferente, llamada 'una política de diferencia' que se enfoca en el individuo y su distinción cultural. Por eso, donde la política del universalismo busque salvaguardar una igualdad humana general (en términos de 'dignidad igual'), la política de la diferencia insiste en la necesidad de reconocer la "única identidad de este individuo o grupo" esto es, su diferenciación de cualquier otro (Taylor 1993:12-31).

En este punto parece apropiado girar las discusiones hacia las repercusiones globales del multiculturalismo contemporáneo, esto es, a la tensión entre el universalismo occidental liberal y las lealtades culturales en el establecimiento de las visiones del mundo. La tensión es claramente evidente en muchas de las llamadas 'sociedades desarrolladas' donde la construcción de la nación a lo largo de Occidente ha conducido a la yuxtaposición de dos discursos políticos y estilos de vida altamente diversos y cercanamente incompatibles: por un lado, el discurso del secularismo, los procedimientos legales y los derechos individuales; y por el otro, la compleja fábrica de tradiciones vernáculas y creencias culturales indígenas.

Más allá de la política, el multiculturalismo democrático provee la oportunidad y la necesidad para la inventiva institucional y la flexibilidad. Entre las diversas posibilidades de la institucionalización o dar reconocimiento público a la diversidad cultural, la atención debe otorgar atención -y algunas veces está otorgada en la literatura- a tales mecanismos institucionales como la extensión de los derechos individuales hacia derechos colectivos o de grupo (especialmente derechos de minorías étnicas y culturales); el establecimiento del 'federalismo étnico', esto es, un régimen que permita un grado de autonomía y autogobierno hacia los grupos étnicos dentro de un amplio esquema constitucional; la promoción de políticas consociacionales (en el sentido de Arend Lijphart) que involucren la concepción consensual entre líderes de grupo en sociedades multiétnicas, y, finalmente la diversificación del gobierno parlamentario a través de formas nuevas de bicameralidad (o multicameralidad) que permitan la representación de los diferentes votantes.

La democracia unificada de Lijphart en las sociedades plurales

Es difícil si no imposible construir y mantener un régimen democrático en una sociedad plural, esto es, en una sociedad conformada por minorías intensas, contrapuestas por diversos criterios culturales o religiosos.

Los requisitos de la democracia estable en la tradición occidental han sido dos: homogeneidad social y consenso político. Es difícil pero no imposible lograr y mantener un gobierno democrático en una sociedad plural. Las tendencias centrífugas son compensadas por actitudes cooperativas de los líderes de los diferentes sectores. La democracia unificadora es tanto un modelo empírico como normativo.

Las poliarquías son propias de sociedades más o menos homogéneas: 58% de las democracias según Dahl, se desarrollan en sociedades homogéneas (Dahl 1989). Como modelo normativo, la democracia del consenso desafía el pesimismo sobre la democracia en ciertos países, sobre todo del Tercer Mundo.

La sociedad plural está dividida por criterios sectoriales. La política (partidos, medios, ideologías) se superpone con divisiones objetivas: religiosas, lingüísticas, regionales, culturales, raciales y étnicas.

La democracia como poliarquía es un sistema de gobierno que se aproxima a los ideales democráticos. La estabilidad política tiene un sentido multidimensional: mantenimiento del sistema, orden civil, legitimidad y efectividad. Estas son las características de un régimen democrático estable.

La democracia unificadora supone:

- Una sociedad plural con divisiones sectoriales.
- Una cooperación política de las elites sectoriales.

La democracia del consenso coincide con la democracia 'concordante'. Es una estrategia para dirigir el conflicto a través de la cooperación y el consenso en lugar de la competencia y la regla de la mayoría. Sartori ha señalado que ella se basa en dos ideas centrales:

- Intensidad diferente de las demandas y exigencias de los grupos sociales.
- Capacidad de diferir y de esperar por parte de los grupos que tienen demandas menos intensas (Lijphart 1988).

La democracia unificada o de consenso se define por cuatro grandes características:

- Es un gobierno de una gran coalición de los líderes políticos de todos los sectores significativos de la sociedad plural.
- El veto mutuo que tiene por finalidad proteger los intereses vitales de la mayoría.
- La proporcionalidad es la norma principal de la representación política, el servicio civil, la distribución de fondos públicos, etc.
- Un alto grado de autonomía de cada sector para que arregle sus propios asuntos internos.

La coalición se funda en:

- La unión de líderes vs. la división.
- La cooperación vs. la competencia 'adversarial'.
- La suma positiva vs. la suma cero.
- Todos los líderes de las diversas secciones vs. la exclusión de la minoría.

El papel de veto mutuo:

- El veto mutuo es la regla negativa de la mayoría.
- Es una gran protección para la minoría, pero no es una protección absoluta.
- El veto se ejerce en terrenos vitales para el mantenimiento de la democracia.

Hay un gran peligro: la tiranía de la minoría. Ese peligro no tan decisivo:

- Es mutuo.
- Es un arma potencial.
- Cada sector es consciente del callejón sin salida y de su situación de inmovilismo.

La proporcionalidad es una desviación de la regla de la mayoría y sirve a dos funciones:

- Es una forma de distribución de los nombramientos de servicio civil y los escasos recursos financieros entre los sectores. Todos ganan.
- Elimina problemas de división potencial pues aparece como una norma de distribución neutral e imparcial.

El problema surge cuando la división es dicotómica. Se debe llevar a cabo cierta acción que implica un dilema: ¿sí o no? Hay dos formas de aliviar el problema:

- Se juntan varios problemas y se resuelven por concesiones mutuas: acuerdo en paquete.
- Se delegan las decisiones más difíciles a los líderes de los sectores.

La democracia del consenso supone la autonomía de los grupos y sectores que la integran. Esto permite que:

- Cada minoría decida sobre los asuntos propios.
- La delegación de los poderes de creación y aplicación de normas, distribución de responsabilidades que son grandes estímulos para las diversas tendencias.
- La autonomía aumente la naturaleza plural de la sociedad.
- El federalismo sea una forma especial de autonomía sectorial, aunque también se puede aplicar a sociedades no plurales.

De indio a campesino y ciudadano de segunda y tercera clase

En el proceso de Independencia surgieron dos movimientos nacionales que no pudieron aliarse para actuar juntos. Los criollos se parecían más a los españoles que a

los indios y sus intereses eran también parecidos: eran terratenientes que vivían de la explotación de los indios. Luego de la derrota de los indios, liderados por Túpac Amaru en 1783, los criollos conquistaron la independencia sin abjurar de la Colonia, dando lugar a lo que John Lynch (1976:178-212) ha llamado “la revolución ambigua”. La derrota de Túpac trajo consigo la eliminación de la elite indígena que, aunada a la dislocación territorial producida por la encomienda colonial, hacía inviable cualquier movimiento nacional indígena hacia el futuro. Los indios quedaron transformados en una clase campesino-indígena, sin territorio propio, sin dirigentes y sometidos a la servidumbre.

Las limitaciones de la Independencia

Culminada la derrota del movimiento nacional indígena entre 1812 y 1814, el movimiento independentista perdió su carácter democrático, su fuerza social y su filo revolucionario. Sobre su derrota se levantó el anémico movimiento nacional criollo, ambiguo, minoritario, elitista y predominantemente urbano. En los inicios del siglo XIX los blancos eran minoritarios (11%) frente a la enorme masa indígena (57%) y al contingente mestizo (27%) y sólo eran mayoritarios frente a la población negra y mulata (5%) (Lynch 1976:178). Dentro del grupo de los blancos, los criollos eran más numerosos que los españoles pero socialmente se diversificaban en la aristocracia y en la clase media.

La aristocracia criolla de carácter rural, burocrático y comercial prefería la seguridad colonial a la revolución nacional y no estaba dispuesta a sacrificar su predominio social por la lucha independentista. Su actitud conservadora estaba determinada menos por la lealtad a la Corona que por el temor a la revolución social. En lugar de dirigir al movimiento nacional indígena, la tímida aristocracia criolla se asustó frente al despliegue antifeudal de las grandes masas indígenas bajo la dirección de Túpac Amaru, y se replegó en sus intereses económicos privados.

El comportamiento de la clase media liberal no fue radicalmente diferente. Ellos preferían la reforma a la revolución y eran partidarios de la libertad y de la igualdad para los criollos dentro de la estructura colonial. Situados entre los españoles y las masas indígenas, los liberales no constituyeron un movimiento firmemente independentista. Bolívar era consciente de que la ubicación nacional de los criollos era la fuente de su ambigüedad y de su neutralización y así lo expresó en el célebre discurso de Angostura:

No somos europeos ni somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por el nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores españoles; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.

La debilidad y ambigüedad del movimiento nacional criollo encuentran su explicación en la implicación de tres hechos históricos decisivos: el fracaso del camino feudal-mestizo en los inicios de la colonización, las reformas imperiales del despotismo ilustrado y su ubicación social y nacional entre el dominio español y la masa indígena. Fue el peso de estos hechos históricos lo que separó al movimiento nacional-criollo del movimiento nacional-indígena. Esta separación hizo que al movimiento nacional-indígena le faltara el liderazgo nacional-criollo y al movimiento nacional-criollo le faltara una base social antifeudal. Su unidad habría producido un movimiento orgánico de carácter democrático y revolucionario, el Perú habría emergido como un Estado multinacional y la historia peruana hubiese tenido otro curso. Pero los criollos estaban muy comprometidos con la estructura colonial pues explotaban al indio en las minas, en las haciendas y en los obrajes.

Fracasada esta fusión, los criollos fueron empujados por las fuerzas independentistas de Buenos Aires y Chile, apoyadas por Inglaterra, a proclamar la Independencia. El mismo San Martín demoró la aplicación de su plan militar confiando en una transacción con los españoles y esperando que los criollos peruanos se levantaran. Al final, la Independencia se resolvió en las guerras de Junín y de Ayacucho, apoyadas por los criollos independientes del norte, contra los españoles, apoyados por soldados indígenas del sur, dentro del temor de los criollos limeños de una probable sublevación de los indios y de los esclavos.

De este modo, el movimiento nacional criollo no pudo forjar la nación peruana integrada, asentada sobre una sociedad pluricultural y sobre una autoridad pública centralizada, ni construir una clase dirigente nacional. Luego de la Independencia, los liberales trataron de organizar, sobre una sociedad feudal-multicultural, una república formal bajo la responsabilidad exclusiva de los criollos. Los liberales se preocuparon más por encontrar una forma política a la sociedad que por modificar el contenido económico-social con el cual hubiera calzado esa forma política. Como dirigentes inorgánicos que eran, tampoco pudieron organizar un eje de ordenamiento económico-social que rompiera el aislamiento del Perú y le diera estabilidad. De ese modo, se mantuvieron el debilitamiento general de los nexos comerciales del país con Europa, la balcanización nacional de Hispanoamérica y la fragmentación regional del Perú (López 1979).

Estado de criollos y sociedad de indios

Basadre ha dicho que los liberales del siglo XIX triunfaron en las Constituciones, pero perdieron en el gobierno de la sociedad en donde se impusieron los conservadores. Los liberales dictaron hermosas Constituciones y leyes, diseñaron instituciones modernas, liberales y hasta democráticas, pero los conservadores y las elites señoriales las redefinieron y las utilizaron para reforzar su propia dominación tradicional. Fernando de Trazegnies ha llamado acertadamente “modernización tra-

dicionalista” a esta apropiación señorial de instituciones ‘modernas’. Eso hicieron con la ciudadanía civil, cuyos derechos con la excepción de la libertad religiosa, reconocieron las Constituciones liberales del siglo XIX. Las elites conservadoras, sin embargo, destacaron, del conjunto de los derechos civiles, los de propiedad y de libertad de compra y venta y se preocuparon por sanear las propiedades de las comunidades indígenas para que ellas también pudieran ejercer esos derechos. Los historiadores han señalado que el ejercicio de estos derechos por parte de los campesinos fue uno de los factores principales del surgimiento de los latifundios en el siglo XIX.

Las Constituciones del siglo XIX reconocieron igualmente a todos los peruanos, salvo a los que vivían en relaciones de dependencia personal, los derechos políticos que les permitían elegir y ser elegidos para el manejo de la cosa pública. Las leyes específicas y la realidad social feudal se encargaron, sin embargo, de anular prácticamente los derechos políticos constitucionalmente reconocidos.

¿Qué explica esta liberalización frustrada que impidió la formación de la ciudadanía en el siglo XIX? Al respecto pueden formularse algunas hipótesis.

En primer lugar, el carácter de la elite criolla que buscó jurar la Independencia sin abjurar de la Colonia. Nacidos en un país que había sido el centro tanto del imperio incaico como del virreinato colonial, los criollos no encontraron un espacio social adecuado para desarrollarse como una elite vigorosa. Ellos se vieron sometidos a la tensión que les producía el temor a las masas indígenas y el deseo de gozar los privilegios coloniales. Esa ubicación y esa tensión dieron lugar a lo que John Lynch ha llamado una “revolución ambigua” en la que el Perú conquistó la Independencia, pero mantuvo intacta la estructura económica y social de la Colonia.

En segundo lugar, el feudalismo económico y político que impidió el desarrollo de una economía integrada y de una elite criolla vigorosa. El feudalismo económico y político fue, a su vez, el resultado de la desvinculación de la economía peruana con respecto a la economía-mundo que se produjo inmediatamente después de la Independencia. Algunos gobiernos del siglo XIX pretendieron, sin embargo, superar esta feudalización económica y política aprovechando la demanda inglesa del guano de las islas y de salitre, pero fracasaron.

En tercer lugar, el pretorianismo que surgió como producto del vacío social y político que se produjo después de la Independencia. Las elites y las instituciones políticas coloniales colapsaron sin que otras elites e instituciones fueran capaces de reemplazarlas. La elite criolla era pequeña, estaba dividida y no tuvo la capacidad de construir instituciones políticas que reemplazaran a las coloniales. Sobrevino entonces el caos, la inestabilidad permanente y la ingobernabilidad. En esas condiciones, los militares y sus caudillos trataron de controlar las fuerzas centrífugas para mantener la unidad territorial.

Las instituciones políticas modernas, establecidas en los albores de la Independencia, buscaron reemplazar a las tradicionales de la Colonia sin lograrlo plenamente. Lo mismo sucedió con las elites criollas en reestructuración con respecto a

las elites coloniales. Se produjo entonces un vacío social (Basadre 1964, volumen X) y un clima de inestabilidad que dieron origen al pretorianismo del siglo XIX. Desde la Independencia (1821) hasta 1895, el Perú tuvo 74 presidentes cuya duración fue de un año como promedio (Tuesta 1987). A partir de 1895, la elite oligárquica se reconstituyó y organizó lo que Basadre ha llamado la “República Aristocrática” (1895-1918) que dio lugar a una relativa estabilidad política. Las instituciones modernas superpuestas sobre una sociedad de señores y de siervos constituían lo que Flores Galindo (1988) ha llamado una “República sin ciudadanos”.

El Perú oligárquico de la primera mitad del siglo XX, constituido por una sociedad de señores criollos y de campesinos indígenas, la mayoría de ellos siervos, con una débil presencia de las clases medias y populares urbanas consiguió algunos avances en el proceso de democratización política y social, pero sus logros tampoco fueron muy significativos. Esos escasos logros tienen que ver con la estructura social de la sociedad oligárquica, basada sobre dos ejes de organización social y de estratificación: la línea de castas y la línea de clases. Gracias a la línea de castas, la autoidentificación criolla de las elites en el contexto de una sociedad multicultural, las condujo a pensar y organizar las relaciones de autoridad y la organización social sobre la base del status, la etnia criolla, la cuna y el apellido y se excluyó a la gran mayoría de la población que no compartía esa condición.

De esa manera, las elites y el Estado construyeron verdaderos muros que separaban a las diversas etnias, de las cuales los quechuas y los aymaras eran los más numerosos hasta los años 40. Los acercamientos inevitables que se produjeron debido a las migraciones de las ciudades pequeñas a las más grandes y del campo a las ciudades en general, se tradujeron, hasta los años 30, más en un proceso de ‘acriollamiento’ que de ‘cholificación’ de los migrantes. Como respuesta a las distancias y a los muros que las elites y el Estado levantaron contra el mundo andino, los indigenistas imaginaron diversas formas de construir una identidad indígena. Sólo con la migración masiva del campo a las ciudades y con la crisis de las elites criollas, la ‘cholificación’ entró en competencia y tensión con el ‘acriollamiento’ y con las diversas formas imaginadas de identidad indígena después de los años 50 de este siglo (López 1997:173).

Desde la perspectiva de la línea de clases, las elites rurales se abrieron a la agricultura de exportación pero reforzaron las relaciones de servidumbre, inventaron formas de ‘semiservidumbre’ (el ‘enganche’ y otras), mantuvieron el minifundio subordinado a la plantación y a la Hacienda y aceptaron e impulsaron, sólo en forma muy limitada, las relaciones asalariadas de producción y de trabajo. Los enclaves agrarios, petroleros y mineros estuvieron, sin embargo, más dispuestos a impulsar el trabajo asalariado. El eje de castas y el eje terrateniente y señorial fueron los dos pilares fundamentales sobre los cuales las elites organizaron la sociedad oligárquica y configuraron la coexistencia de enclaves, plantaciones y haciendas en el plano económico de dos sistemas de estratificación -de status y de clases- con predominio de la estratificación basada en la cuna y el apellido en el plano social, de un Estado oli-

gárquico -que formalmente se definía como 'República'- sobre una sociedad multicultural, en donde la gran mayoría era campesina, en el plano político.

La diferenciación temprana entre el Estado y la sociedad en el Perú no es un producto de la modernización, como en los países desarrollados, sino de la dominación y discriminación criollas sobre otras culturas dentro de una sociedad multinacional y multiétnica. En este sentido, más que una separación es una exclusión. Como producto de diversas brechas históricas (racial, étnica, político-social), las relaciones entre el Estado y la sociedad en el Perú se han caracterizado por un permanente desencuentro. Pese a los diversos esfuerzos y a los avances logrados en cerrarlas, esas brechas se mantienen victoriosas, y han asumido nuevas formas: la discriminación, el racismo, la informalidad, la pobreza, el 'neopatrimonialismo', el autoritarismo, el centralismo, la desigualdad ante la ley. Sobre ellas se levanta un mundo contradictorio de sentimientos mutuos que constituyen una especie de brechas subjetivas entre las instituciones y los funcionarios estatales y los ciudadanos comunes y corrientes: el temor, la sospecha, la desconfianza, la indiferencia y la distancia. Sobre ellas, igualmente, se han erguido los problemas de representatividad e incluso de 'representabilidad', así como las dificultades que encuentra la democracia para consolidarse. Ellas han sido también las principales fuentes de tensiones, contradicciones y conflictos abiertos.

El Estado republicano y la sociedad peruana nacieron a la vida independiente separados por múltiples brechas. Las más importantes han sido, sin embargo, la brecha racial, la brecha étnica y la brecha político-social. Estas profundas brechas establecieron la fórmula histórica que ha definido la vida del Perú republicano: la separación entre el país legal y el país real. Desde entonces, el polo estatal y el polo social han vivido permanentes tensiones y contradicciones

Las brechas étnica y racial abrieron un foso enorme entre los criollos y los indios. Desde los inicios del Perú republicano, los criollos minoritarios (12%) controlaron el poder del Estado de forma monopólica y los indios mayoritarios (principalmente quechuas y aymaras) poblaron la sociedad, contribuyeron al funcionamiento del Estado con sus tributos, pero no participaron en la designación de las autoridades ni de los cargos públicos.

Pese a los esfuerzos de uno y otro polos por cerrarlas, estas brechas, aunque atenuadas, se mantienen abiertas. Los esfuerzos integradores han sido de diverso tipo, pero el más importante ha sido el cultural. Desde este punto de vista, los criollos buscaron en este siglo integrar al indio a través del 'acriollamiento' forzado (la castellanización) y el 'acriollamiento' amable (educación bilingüe y aculturación del migrante), y el mundo andino buscó integrarse a través de la migración y de la 'chollificación' (López 1998:IV). Estos esfuerzos culturales de integración han producido una sociedad principalmente multiétnica y secundariamente multinacional.

Los cambios culturales y sociales han desplazado y redefinido las brechas racial y étnica. En efecto, en la conciencia actual de los ciudadanos ya no son la raza ni la etnia las principales fuentes de discriminación sino la desigualdad econó-

mica y social. Los criollos blancos y los indios han sido desplazados del primer plano de la discriminación por los ricos y los pobres. Los indios ya no son el principal objeto de la discriminación sino los pobres, los cholos y los negros (López 1998: III).

En resumen, en el siglo XIX la sociedad era multinacional pero el Estado era criollo. En la primera mitad del siglo XX, el Perú se transformó en una sociedad multiétnica debido al fenómeno migratorio, pero el Estado seguía siendo criollo. En la segunda mitad del siglo XX, la sociedad sigue siendo predominantemente multiétnica y secundariamente multinacional, pero el Estado actual ya es también multiétnico.

La brecha político-social, que consistía inicialmente en la coexistencia de un Estado formal liberal y una sociedad feudal y esclavista, ha evolucionado en diversas formas de Estado en el aspecto político y en diversas formas de modernización económico-social y de jerarquización en cuanto a lo social. Estos desarrollos estatales y sociales, si bien han reducido la brecha político social, no la han eliminado.

Cuatro han sido las principales formas que ha asumido el Estado peruano en la historia republicana: el Estado pretoriano del siglo XIX, el Estado oligárquico de la primera mitad del siglo XX, el Estado velasquista que se aproximó a lo que en América Latina se ha llamado el Estado populista y el actual Estado neoliberal.

Junto a estos grandes cambios, el Estado mantiene sin embargo, algunos elementos de continuidad. En primer lugar, el 'patrimonialismo' que ha asumido diversas formas a lo largo de este siglo y que atraviesa y atraviesa todo el cuerpo institucional del Estado, desde la cúspide hasta la base. En virtud de esa supervivencia, las personas que ocupan las diversas funciones públicas, desde las más altas hasta las más modestas, no se sienten ni se piensan como reales funcionarios del Estado al servicio de los intereses generales de los ciudadanos, sino como sus propietarios o delegados del patrón supremo que ocupa el vértice del poder: el Presidente de la República. Cuando procesan una demanda de los ciudadanos, lo primero que dichas personas hacen saber o sentir es que la función que ocupan les pertenece y que actúan, no porque la ley lo ordene, sino por su propia y buena voluntad y que, al actuar de ese modo, están haciendo un favor que debe ser recompensado mediante lealtades o coimas.

En segundo lugar, el carácter excluyente. En este caso, se ha pasado de la exclusión total del Estado oligárquico a las exclusiones parciales, económicas y/o políticas, cuyo contenido concreto ha variado según las formas de Estado y los tipos de régimen político.

En tercer lugar, la debilidad de la comunidad política debida al divorcio existente entre las elites y la ciudadanía y a la renuencia de aquellas y del Estado a reconocer y garantizar los derechos de ésta.

En cuarto lugar, la fragilidad de las instituciones estatales y el predominio de las funciones e instituciones coercitivas, cuyos oficiales de alto rango constituyen un actor decisivo en la esfera estatal y en la vida política del país.

Por el lado social, la brecha político-social, inicialmente definida por la coexistencia de dos ejes de organización social (la línea de castas basada en la raza y la etnia y la línea de clase, terrateniente y señorial, basada en la propiedad de la tierra como recurso clave de la organización social), ha cambiado y se ha reducido a través de diversas formas de modernización económica y social: las economías de exportación, la industrialización sustitutiva de importaciones y la actual economía de las ventajas comparativas. A través de estas diversas formas de modernización se ha desarrollado lentamente una sociedad de mercado y de individuos y se ha afirmado una estratificación social basada en criterios económicos, que ha desplazado a un segundo plano la estratificación basada en la casta, la cuna y el apellido.

Pese a los cambios estatales y sociales y a la reducción de la brecha político-social, ésta se mantiene en pie y asume nuevas formas: el neopatrimonialismo, el autoritarismo, el centralismo, la desigualdad ante la ley, la informalidad, la pobreza, la exclusión social. Sobre la base de estas actuales brechas objetivas se levantan las brechas subjetivas que separan afectivamente a los funcionarios e instituciones estatales y a los ciudadanos comunes y corrientes.

Estado de criollos y sociedad multiétnica: indígenas, indigenistas y cholos

El mundo de los campesinos era muy heterogéneo a comienzos de siglo. Esa heterogeneidad no sólo provenía de las diversas situaciones en las que ellos se hallaban inmersos -minifundistas, pequeños propietarios, comuneros, siervos de diverso tipo- sino también de sus diferencias étnicas. Hacia los años 40, la mayoría de los campesinos mantenía aún su identidad quechua y, en menor medida, la aymara. El monolingüismo quechua era mantenido por el 31.1% de la población mayor de 5 años, pero disminuyó a 16.5% en 1961; los monolingües aymaras eran el 3.5% de la población mayor de 5 años hasta 1961, pero disminuyeron al 1.9% en 1961. Existían, sin embargo, otras formas de identidad que emergían del mundo quechua y del aymara y que se expresaban en el bilingüismo: el 15.6% de los mayores de 5 años eran bilingües quechua-castellano en 1940, cifra que se mantuvo en 1961; el bilingüismo aymara-castellano, en cambio, subió de 0.9% al 1.5%. Un sector de la población bilingüe constituyó el grupo de los mestizos que acompañó al gamonalismo en la dominación social y en la discriminación étnica del mundo andino. Pero la mayoría de esta población bilingüe ingresó a un proceso de 'cholificación' en el que los cholos comenzaron a constituir una nueva identidad a partir de diversos elementos culturales -entre ellos la lengua que los expresaba- provenientes de las culturas indígenas y de la cultura criolla occidental.

Estas diferencias étnicas se expresaron en forma distinta en las diversas regiones del Perú. El monolingüismo aymara y el bilingüismo aymara-castellano se presentaron -y se presentan- principalmente en algunas provincias del departamento de Puno. El monolingüismo quechua y el bilingüismo quechua-castellano eran y

son fenómenos que se dieron después de los años 20 y se dan principalmente en la sierra sur y en la sierra central, aunque Torero ha demostrado su dispersión hasta en cinco zonas importantes del territorio (Torero 1974). El caso de la sierra norte fue y es diferente. Ella fue castellanizada en el siglo XVII. La gran mayoría de sus habitantes hablaba desde entonces, y habla hasta la actualidad, sólo el castellano, pero era y es chola o mestiza.

Estas diferencias de identidad se han expresado también en el campo de la literatura a través de dos de sus más destacados representantes: José María Arguedas y Ciro Alegría. La literatura de Arguedas, sobre todo *Los Ríos Profundos* y sus primeros cuentos expresan el mundo de los indígenas y de los cholos de la sierra sur y central. Las novelas de Ciro Alegría, en cambio, buscan expresar la realidad social y cultural de los mestizos y cholos de la sierra norte.

Una de las respuestas de ciertos sectores del mundo criollo y mestizo frente a la opresión y a la discriminación del mundo andino fue la construcción de un discurso indigenista. Pablo Macera ha señalado que en las diversas etapas de la historia peruana emergió un discurso indigenista. De ese modo se tiene un indigenismo colonial, otro independentista y otro republicano (Macera 1977, tomo II: 317-324). Y dentro de este último habría que diferenciar, a su vez, diversos tipos de indigenismo de acuerdo a las etapas por las que ha atravesado el Perú republicano. Habría que diferenciar asimismo diversas variedades de indigenismo, según los campos en los que operó su discurso. Tendríamos de ese modo, un indigenismo artístico (literario, pictórico, etc.) y otro social y político. Efraín Kristal sostiene, por ejemplo, que el indigenismo literario contemporáneo no comenzó con la novela *Aves sin Nido* (1859) de Clorinda Matto de Turner, como generalmente se piensa, sino con la publicación de *El Padre Horán* de Narciso Aréstegui en la década de 1840 (Kristal 1991:15-16).

Lo que es común a todo tipo de indigenismo es su carácter más o menos contestatario frente al *statu quo* y a un determinado tipo de opresión contra los indios. Otro rasgo común es su origen intelectual: el discurso indigenista, en las diversas etapas históricas, ha sido elaborado por ciertos grupos intelectuales de clase media. Un tercer rasgo, vinculado con el anterior, es su carácter externo e inorgánico: ciertos grupos ajenos a la propia masa indígena tratan de organizarle un discurso para que ella lo haga suyo.

Los intelectuales del *stablishment* no han tenido interés, por lo general, en producir un discurso indigenista. Ellos construyeron una imagen generalmente negativa y racista del indio. Este fue el caso de los llamados 'intelectuales arielistas'. Éstos, en efecto, se imaginaron al indio como un individuo monótono, un trabajador tenaz pero sin luces, un hombre sufrido y resistente que es apto para desempeñarse como soldado, un ser misterioso e hipócrita, un hombre sin iniciativa y sin creatividad; a diferencia del indio del Imperio, un individuo degradado y decadente y una raza débil que es incapaz de rebelarse en forma colectiva (Gonzales 1996:181-203).

Ante la exclusión oligárquica basada en la raza y la cultura y ante el discurso legitimador de la generación arielista, algunos intelectuales del mundo criollo, provenientes principalmente de la clase media, organizaron diversos y hasta contradictorios discursos indigenistas que buscaban dotar de una identidad cultural al mundo andino, que se hallaba excluido. Una de las críticas más vigorosas y radicales a la exclusión racista y étnica de la aristocracia criolla provino de uno de sus vástagos: González Prada. Él proponía como única forma de liberar a los indios, que constituían, según él, el 'fundamento de la nacionalidad', la eliminación de los blancos: "En resumen, el indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde, un Areche" (González Prada 1974).

En 1926, López Albújar publicó "Sobre la psicología del indio" en la revista *Amauta* que dirigía Mariátegui. Desató una gran polémica sobre el indigenismo en la que participaron, José Ángel Escalante, Luis Alberto Sánchez y el mismo Mariátegui (Aquézolo 1976). López Albújar presentó un discurso racista contra el indio. Como se ha dicho, la visión de López Albújar es la de un juez racista y criollo que tiene una concepción negativa del indio: hipócrita, inhumano, ladrón. Escalante, por el contrario, afirmó la pureza del indio, rechazó todo mestizaje y censuró a todos los criollos que quieren sacar provecho político de él. Luis Alberto Sánchez se colocó por encima de los racismos hispanista e indigenista para demandar la unidad y la síntesis, mientras que Mariátegui valoró los alcances del indigenismo, pero señaló sus límites, al sostener que el problema del indio no era un problema educativo sino económico, social y político y apostó al socialismo como la manera efectiva de unificar las demandas de identidad cultural como indio y las de la clase social como campesino. En contra del criollo, al que calificó de 'colonial', y del mestizo, al que no le concedió vitalidad para superar la situación feudal, Mariátegui reivindicó al indio como cimiento de la nacionalidad peruana. Sostuvo que el problema del indio era el problema de la tierra y que éste era la cuestión de la feudalidad: "No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra" (Mariátegui 1974).

Valcárcel representó otra vertiente del indigenismo: radical y racista. En *Tempestad en los Andes*, Valcárcel anuncia el comienzo de una nueva era y el fin de la humillación de la raza indígena gracias al despertar de los indios de la somnolencia a la que fueron sometidos por los blancos y los mestizos. Ese despertar será violento cuando los indios vuelvan las armas que controlan como soldados contra los blancos que los oprimen. La rebelión tendrá un carácter andino y antiespañol, recuperará la hegemonía de la sierra - a la que calificó de viril- sobre la costa, a la que atribuía un carácter femenino. Valcárcel reivindicó la pureza de la raza indígena, criticó las deformaciones que produce el mestizaje y postuló la vuelta del Imperio Incaico.

Una versión más moderada e integradora del indigenismo, aunque marcada por una especie de determinismo geográfico, se encuentra en *El nuevo indio* de Uriel García. Para él, el indio no es una raza ni un grupo étnico sino una entidad moral definida por la fuerza de los Andes y por el paisaje de la sierra. El indio y la geografía constituyen una unidad que se expresa en los diversos campos en los que se desenvuelve el hombre andino: en su idiosincrasia, en la religión, en la música. El indigenismo de Uriel García no es excluyente ni racista sino más bien abierto pues incorpora al mestizo y a las contribuciones de la cultura occidental. Coincide, sin embargo, con Valcárcel y con todos los indigenistas, en proclamar la superioridad de la sierra sobre la costa con la finalidad de revertir la historia colonial y republicana que impusieron el dominio de la costa sobre la sierra.

La versión del indigenismo de José María Arguedas presenta dos etapas. En una primera, Arguedas recogió parcialmente las diversas versiones del indigenismo: la racista radical de Valcárcel, la marxista y socialista de Mariátegui y la integradora de Uriel García. Esta versión, imprecisa y múltiple, se encuentra desparramada en sus primeras obras literarias. En una segunda versión, presentada como una reflexión sistemática sobre el tema en el coloquio de escritores de Génova en 1965, Arguedas desarrolló sus propios puntos de vista y tomó distancia del hispanismo de los arielistas así como del racismo de Valcárcel, valoró las grandes contribuciones de Mariátegui pero señaló sus limitaciones provenientes de su falta de información sobre la cultura indígena, otorgó al indigenismo un sentido étnico y asumió el mestizaje cultural y su carácter integrador que buscaba recoger los valores más importantes de ambas culturas de las que procedía, las cuales habían sufrido, sin embargo, profundas transformaciones como producto de su mutua, aunque contradictoria, coexistencia.

La utopía andina de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga constituye el intento más serio de superar las diversas versiones del indigenismo y su carácter inorgánico y de comprender la dinámica del mundo andino desde la etapa final de la dominación colonial hasta la actualidad, apelando a los cambios sociales y políticos internos de ese mundo y al enorme repertorio de su imaginario cultural que lo dotaba de unidad y de identidad. La utopía andina es el conjunto de mitos, leyendas, creencias, sueños, festividades y formas religiosas que, apelando al pasado y al retorno del imperio incaico, orienta, da sentido e impulsa la acción colectiva del mundo andino derrotado por la Conquista y oprimido y explotado por la Colonia y la República. Gracias a la utopía andina, el fragmentado mundo indígena actual puede recomponer su identidad y constituirse como sujeto de acción colectiva. Los diversos componentes de la utopía andina van cambiando con la historia. Unos mitos se extinguen, otros mantienen su vigencia. Se pueden debilitar algunas creencias y leyendas en la memoria colectiva, pero ciertas formas religiosas mantienen encendida la llama de la fe.

El mundo andino tampoco permanece inmóvil. La dominación y el conflicto lo han transformado a lo largo de la historia colonial y republicana. Lo que carac-

teriza actualmente al mundo andino es la fragmentación. Apelando a los elementos de la utopía andina, ese mundo fragmentado puede constituirse como sujeto colectivo con una determinada identidad cultural:

La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca. Encontrar en la reedificación del pasado, la solución a los problemas de identidad. (Flores Galindo 1986:14).

Flores Galindo sostiene que, en la actualidad, la utopía andina desborda los Andes para instalarse en la cultura popular del Perú. Una expresión de ese desborde sería la valoración positiva que los escolares de la educación secundaria provenientes de las diversas clases sociales tienen del Imperio Incaico. Esta valoración positiva del Imperio Incaico y de la justicia y la armonía que, según los escolares encuestados, lo caracterizaban es, sin embargo, como el mismo Flores-Galindo lo reconoce, una forma de negar el presente más que un deseo de volver al pasado.

La historia de la relación entre el problema étnico y la cuestión de la tierra en el mundo andino es larga y compleja. La Conquista y la Colonia rompieron la unidad preinca que ellos mantuvieron y que el Imperio Incaico no había logrado separar. La Conquista y la Colonia reordenaron tanto el elemento étnico como el territorial y transformaron una sociedad compleja como la andina en una clase campesino-indígena (Spalding 1974) sin la posesión clara de un territorio, especialmente después de la derrota de Túpac Amaru en 1781, a partir de la cual se eliminó no sólo físicamente a la elite indígena sino también al status jurídico de los curacas.

La República consolidó esa situación campesino-indígena que, sin la posesión de un territorio exclusivo y sin una elite indígena, ya no podía dar pie a un movimiento nacional indígena autónomo, sino sólo a movimientos milenaristas, primero, y a movimientos campesinos después. En este último caso, el elemento étnico y su reivindicación aparecen como un elemento subordinado de la reivindicación de la tierra (López 1979), imprimiendo a ésta un carácter radical (Flores Galindo 1986). En los movimientos campesinos el componente social predomina sobre el componente étnico. Es en este sentido que el problema del indio es el problema de la tierra. Esta idea es válida más para la sierra central y sobre todo para la sierra sur que para la sierra norte que, como ya hemos señalado, fue castellanizada en el siglo XVII.

La heterogeneidad social y étnica se incrementó con la instalación de los enclaves y las plantaciones que establecieron algunas modalidades nuevas de relación con la fuerza de trabajo tales como el semi-asalariado y el 'enganche'. Las fracciones más relevantes del campesinado eran los 'minifundistas' y la compleja constelación de los campesinos serviles. Con las invasiones agrarias, el avance del mercado

y el retroceso del gamonalismo, el minifundismo se consolidó y adquirió una cierta autonomía.

No todos los campesinos sometidos a relaciones de servidumbre combinaban de la misma manera la relación social de explotación con la discriminación étnica. Fue en el sur andino y, en menor medida en la sierra central, en donde los siervos campesinos fueron severamente discriminados por ser indígenas quechuas o aymaras. Además de siervos, ellos eran indígenas, razón por la cual ocupaban el estrato más bajo de la sociedad señorial. Los campesinos sometidos a relaciones de servidumbre en la sierra norte fueron culturalmente discriminados, no por ser indios, sino por ser cholos. Ellos sufrieron la discriminación étnica, pero ésta quizá fue menor en la medida que existían ciertos elementos - como la lengua - que terratenientes y campesinos compartían. En la sierra piurana era común que los campesinos llamaran 'el blanco' al gamonal cuando éste visitaba su hacienda.

Las comunidades eran definidas por tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la propiedad colectiva de un espacio rural que era usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva. En segundo lugar, por una forma de organización social basada en la reciprocidad. En tercer lugar, por el mantenimiento de un patrón cultural singular que recogía elementos del mundo andino. Las comunidades estaban y están confinadas a las zonas agrícolas más precarias y vinculadas de manera desigual al sector capitalista a través de la mano de obra y de los productos. Su concentración se liga a los ámbitos de gran desarrollo prehispánico, sobre todo en la sierra central y sur del Perú, en el altiplano boliviano y en la sierra ecuatoriana. Sin embargo, aunque escasamente, persisten en la región costeña (Matos 1976).

En la década del 20, las comunidades mantenían características tradicionales: era el caso de las ubicadas en la parte serrana de los valles centrales, desde Trujillo hasta Ica; o modernizándose en su contacto con el auge de los centros mineros y comerciales, como las del valle del Mantaro. El proceso de diversificación ha llegado hasta el grado que la comunidad contemporánea ya no corresponda a la imagen del conjunto autóctono, colectivista y tradicional, sino que exhibe una pluralidad de situaciones que van desde comunidades tradicionales como Tupe en Yauyos o Taquile en Puno, hasta conglomerados relativamente modernizados (Huayopampa, Muquiyauyo, Pucará, Sicaya) y desintegrados (Catahuasi, Mache); o que subsisten casi completamente aisladas (Tupe, Taquile, Laramarca) o integrando pueblos o ciudades como Puquio o Chimbote, o incrustadas en haciendas como las de Yanamarca o Laramate (Matos 1976).

Las relaciones sociales en el área andina se polarizaban entre mestizos e indígenas sobre la base del acceso y control de la tierra y la educación. El grupo mestizo ocupaba las posiciones de control político y de represión a través de la autoridad que desempeñaba oficialmente respaldado por las instituciones y los personajes políticos de influencia nacional. Los campesinos, indígenas en el caso específico de la región del sur, se encontraban en situación de subordinación frente a los mestizos, debido a su falta de autonomía social o económica. Sobre esa base se establecía, en-

tre mestizos e indígenas, un intercambio de servicios en el que el primero imponía las modalidades y cuantía de la reciprocidad.

De todo esto se derivaba el hecho de que el mestizo fuera percibido como fuente todopoderosa, con la que el indígena debía mantener las relaciones impuestas. Los mestizos, a su vez, se beneficiaban de las limitaciones existentes para reforzar los lazos de lealtad personal y constituirse en fuente de referencia normativa, impidiendo la formación de identidades autónomas de los indígenas. El intercambio de relaciones entre mestizos e indígenas estaba dado pues por la posición excepcional de los primeros, debido al control total sobre los recursos clave, creando una sensación de impotencia entre los indígenas en cuanto a las probabilidades de modificar la situación existente (Matos 1976).

Estado multiétnico y sociedad multiétnica: de campesino-indígena a cholo y a ciudadano

Hoy en las ciencias sociales es casi un consenso que desde los años 50, la población indígena inició un camino cultural propio que Aníbal Quijano ha llamado “la cholificación” (Quijano 1976) y que, a diferencia de las dos estrategias estatales anteriores, fue una opción de los mismos campesinos indígenas. Se trata de una estrategia de aproximación -de tensión entre la integración y la conquista- a lo que hoy existe como una ‘comunidad política nacional’ que redefine su propia identidad indígena sin asumir totalmente la identidad de la cultura criolla occidental, sino dando lugar a una identidad nueva: el cholo. El móvil principal de esta opción ha sido lo que Carlos Iván Degregori ha llamado “el mito del progreso” y los caminos utilizados han sido principalmente los movimientos campesinos, la demanda y la extensión de la educación en las localidades rurales, el comercio y la migración voluntaria a las ciudades a partir de los años 50.

En efecto, una de las corrientes más importantes que incrementó el caudal de la ciudadanía fue la transformación del indio en campesino-indígena, primero, y de campesino-indígena en ciudadano, después. La primera transformación fue un proceso de larga duración generado por la Conquista y la Colonia que transformaron un imperio organizado como el incaico en una clase campesino-indígena (Karen Spalding 1974; López 1979). La segunda es un proceso más corto que comenzó en la década del 50 de este siglo y que consistió en la evolución cultural, social y política del campesino en general y del campesino-indígena, en particular, hacia una nueva condición cuyo punto terminal ha sido un nuevo ciudadano de origen campesino.

Varias han sido las principales rutas que recorrieron los campesinos para desembocar en la conquista de la ciudadanía. Los movimientos campesinos, sobre todo de aquellos que vivían en relaciones de servidumbre; las migraciones rural-urbanas, el mercado y el cambio cultural impulsado por la alfabetización; el incremen-

to del nivel educativo y el consumo creciente de medios de comunicación social. Estas rutas se abrieron cuando el campo tradicional dominado por el gamonalismo entró en un proceso de descomposición debido principalmente a la centralización de la autoridad estatal y al desarrollo del mercado interno, procesos que tuvieron lugar después de los años 50. Gracias a estos procesos, el campesinado-indígena no se encerró en sí mismo convirtiéndose en movimiento indígena, como en otros lugares de América Latina, sino que se lanzó a buscar y organizar nuevas alternativas de vida social, la más importante de las cuales ha sido la conquista a las principales ciudades del país (Degregori 1993). Todas estas rutas implicaron un cambio económico y social -expresado en diversas opciones ocupacionales tanto campesinas como urbanas-, otro de carácter sociopolítico -el tránsito de siervo a ciudadano- que pasó por un cambio de identidad: de campesino-indígena a cholo.

Ha sido Aníbal Quijano, sino el primero, uno de los primeros sociólogos que prestó especial atención a lo que él llamó “la emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana”. Quijano señaló que el contexto de este fenómeno era “una sociedad de transición” de la sociedad tradicional a una que buscaba ser moderna gracias al proceso de industrialización. La ‘cholificación’ misma que toca a un sector importante de la masa indígena es, para Aníbal Quijano, una cultura de transición, como lo es el ‘acriollamiento’ que afecta a una parte de la población indígena y chola y como lo es también la modernización que toca a la sociedad en su conjunto, principalmente a los criollos. El punto terminal o la comunidad política y cultural a la que se llegue depende de las fuerzas sociales, políticas y culturales y de los proyectos que logren establecer un nuevo sistema institucionalizado y estable de dominación social.

El sentido que tiene actualmente el término ‘cholo’ es distinto al de la Colonia. Entonces predominaba un criterio racial y étnico pues se llamaba ‘cholo’ al mestizo cuyos rasgos físicos eran muy parecidos a los del indio. En la República, se ha añadido a la caracterización colonial, el distintivo social de pobre, se superponen, de ese modo, los criterios de casta con los de clase, con un predominio étnico. A partir de los 50 el término cholo ha ido perdiendo poco a poco su sentido racial para asumir un significado principalmente cultural. Cholos son los portadores de la cultura indígena que, por lo demás, no es la original de la época de los Incas sino una cultura que ha ido cambiando a lo largo de la historia como producto de la interacción con la cultura criolla y occidental. Según Aníbal Quijano, lo que caracteriza a la cultura indígena es un tronco indígena prehispánico, una integración a un conjunto cultural distinguible de los otros y el hecho que sus portadores actuales tienen un tronco común con la población indígena prehispánica.

A partir de los años 50 comienza a emerger en el Perú un sector de la población “que se diferencia al mismo tiempo de la población indígena y de la occidental, en términos de ciertas características externas fácilmente visibles, y de elementos psicológico-sociales más sutiles”. Este sector nuevo, que los antropólogos comenzaron a llamar ‘cholo’,

“se desprende de la masa del campesinado indígena y comienza a diferenciarse de ella adoptando o elaborando ciertos elementos que conforman un nuevo estilo de vida, integrado tanto por elementos de procedencia urbano-occidental, como por los que provienen de la cultura indígena contemporánea. El fenómeno de la ‘cholificación’ es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, y adoptan algunos de los que tipifican a la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas” (Quijano 1976:19).

Lo que diferencia a los cholos de los otros grupos étnicos es el desempeño de ciertos roles -obrero de minas, albañil, chofer, pequeño comerciante, mozo, sirviente, jornalero agrícola-; el bilingüismo y una vestimenta occidentalizada; el alfabetismo y un nivel elemental de educación; la migración permanente; ciertos patrones urbanos de consumo (relojes, radios portátiles). Hacia los años 50, los jóvenes eran cholos, los adultos entraban en un proceso de ‘cholificación’ y los viejos se mantenían como indios. Los cholos ocupan una posición ambigua pues, procedentes de la población indígena, tienden a diferenciarse de ella y asumen elementos de la cultura criolla, pero no se identifican con ella. La población indígena, a su vez, los percibe semejantes a ella por la raza y la cultura, pero distintos por las ocupaciones y el idioma; mientras los criollos los perciben étnicamente distintos, aunque se vinculan a ellos por las ocupaciones que desempeñan. Los cholos combinan criterios étnicos con criterios de clase en su propia constitución como grupo: “Por una parte, los cholos resultan ser la capa más alta de la población indígena; por la otra, son la parte de la población obrera o de las capas bajas de la clase media rural o urbana, y en conjunto participan de ambas características, en un conjunto no separable en la realidad” (Quijano 1976:23).

Esta ambigüedad comienza a ser superada en la medida que el grupo cholo toma conciencia de que participa en una situación social común y se autoidentifica como un grupo distinto de la población indígena y de los criollos.

Aníbal Quijano señala que los principales canales de emergencia del grupo cholo son el Ejército, en el que reciben educación y aprenden ciertos roles ocupacionales nuevos y del que vuelven a su comunidad como licenciados; los sindicatos, en los que reciben cierto tipo de entrenamiento para la acción; las organizaciones políticas, que difunden en el campo elementos culturales provenientes del mundo urbano; los clubes provincianos que constituyen redes de apoyo y de adaptación de los migrantes a las ciudades.

Existen, sin duda, otros canales de ‘cholificación’. La mayoría de los estudios sobre los movimientos campesinos de los años 50 en adelante, han señalado que ellos comenzaron con un cuestionamiento de los abusos y las relaciones de autoridad y de explotación de los gamonales; avanzaron poniendo sobre el tapete la cuestión de la propiedad de la tierra y culminaron con la toma de posesión de ella y con

la exigencia al Estado de la legitimación de ese acto de posesión mediante la Reforma Agraria. Los movimientos campesinos fueron actos de protesta social que reivindicaban un derecho: la propiedad de la tierra.

Lo que no sabemos es si la tierra fue demandada como un derecho civil o como un derecho social. Se sabe, sin embargo, que muchos campesinos demandaban la recuperación de sus tierras, que estaban en las manos de los gamonales, con títulos coloniales bajo el brazo, títulos que se referían a una posesión común de las tierras por parte de un *ayllu* o una comunidad. Si eso era así, es probable que muchos campesinos hayan reivindicado la tierra como derecho social y colectivo.

En todo caso, algunos proyectos de Reforma Agraria y la ley aprobada por el gobierno del general Velasco consideraron la demanda campesina, no como un derecho civil que otorga un derecho de propiedad sobre un bien de libre disponibilidad, sino como un derecho social, esto es, como un derecho acotado que se expresaba en la consigna: 'la tierra para quien la trabaja'. De ese modo, la tierra no entraba al mercado y a la economía de mercado sino que era un elemento definitivo de la sociedad rural que no era, obviamente, una sociedad de mercado en la medida que los campesinos no entraban al mercado de trabajo. Esto no impedía, sin embargo, que los campesinos produjeran para el mercado. Pese a los grandes cambios económicos, ocupacionales y políticos que implicaron los movimientos campesinos, este camino es quizás el que menos cambios produjo en la identidad de este sector de la sociedad, en la medida que para recorrerlo no tuvieron que salir de su hábitat ni fueron inducidos por ninguna agencia externa a algún tipo de etnocidio.

Carlos Iván Degregori ha señalado que "entre las décadas de 1920 y 1960, y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado el mito del *Inkarrí* había empezado a ser reemplazado por el mito del progreso" y que uno de los caminos que habían descubierto para avanzar hacia él era "el mito de la escuela, recogido y relatado en diversas ocasiones por Rodrigo Montoya: la ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir, aparecen en él como sinónimos de oscuridad, noche (*tuta*); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (*punchau*)" (Degregori 1986:50-51). Además de la escuela, los campesinos se lanzan a la conquista del futuro y del progreso a través del comercio, de algunos 'bolsones' de trabajo asalariado y de la migración a las ciudades.

Esos diversos caminos a la modernidad los han conducido a la conformación de una nueva identidad en la que generalmente han sacrificado "la lengua y las vestimentas tradicionales, los dos principales signos exteriores por los cuales los indios resultaban fácilmente reconocibles y además despreciados en tanto la discriminación es más cultural que estrictamente racial", pero han mantenido y preservado la tradición de ayuda mutua y trabajo colectivo, algunas manifestaciones culturales como la música, el canto la danza, la fiestas patronales de los pueblos de origen, un cierto regionalismo, e incluso han potenciado la plasticidad de la familia extensa, los mecanismos de reciprocidad y el pragmatismo y la versatilidad en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos (Degregori 1986: 52-53).

Pero son las migraciones a las ciudades el factor más importante que ha transformado tanto a los espacios urbanos como a los migrantes mismos. Las ciudades han devenido en grandes laboratorios de democratización y de 'peruanidad' en la medida que en ellas se encuentran pobladores que nunca antes habían tenido comunicación alguna -ni siquiera a través del mercado- ni habían tenido el sentimiento de una comunidad más amplia. Gracias a la acción de las ciudades los migrantes cambian de identidad: ellos dejan de ser indios o campesinos indígenas para devenir, no en criollos urbanos, sino en cholos. El resultado final no es una comunidad homogénea y uniforme sino 'la unidad de lo diverso'.

Carlos Franco ha visto a la migración como el origen de la "otra modernidad", uno de cuyos componentes fundamentales es la identidad chola. Franco sugiere ver y analizar la migración no sólo como un producto de factores objetivos de expulsión o de atracción sino también como proceso subjetivo complejo que libera la subjetividad y que culmina en una decisión. Desde esta perspectiva, el acto de migrar es una acción moderna en la medida que los migrantes optan "por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir... Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra" (Franco 1991: 86-87).

Los actos de migrar, sin embargo, no se toman en abstracto sino en contextos sociales más o menos precisos. Está demostrado que los actos de migrar -tanto para emigrar como para inmigrar- están estrechamente vinculados al grado de modernización de los contextos en donde los migrantes toman la decisión de emigrar o de inmigrar. En efecto, existe una relación directa entre las tasas de emigración y de inmigración y el grado de modernización de las provincias: con la excepción de Lima para la inmigración, en general salen y entran más gentes de las provincias más modernas. Esta relación directa significa que, en este caso, la modernidad está estrechamente vinculada con la modernización. Franco interpreta la migración como fundadora de la otra modernidad en el Perú -una modernidad popular- con base en los siguientes criterios:

- En su carácter de ruptura de la sociedad rural;
- en la liberación que produjo de millones de peruanos del determinismo de la tradición;
- en su construcción de un nuevo sentido del espacio y del tiempo;
- en el cambio de las orientaciones de valor, patrones conductuales y estilos culturales de sus protagonistas;
- en su capacidad para producir o, mejor dicho, coproducir los procesos de urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular del Perú actual (Franco 1991:91).

Los migrantes produjeron o coprodujeron estos últimos procesos por intermedio de la modernización y a través de la transformación de ellos mismos como sujetos. En

virtud de esa transformación, ellos, los migrantes, devinieron en pobladores urbanos, productores informales, cholos emergentes, organizadores populares y ciudadanos. En efecto, los millares de migrantes han fundado ciudades, han transformado las existentes y han autoconstruido más viviendas que el Estado y las urbanizadoras privadas; han formado miles de empresas informales que los han autoempleado al costo de la autoexplotación; han forjado miles de organizaciones -vecinales, gremiales, empresariales, de supervivencia, etc. - que dinamizaron la sociedad civil y la vida política del país y, finalmente, se han convertido a sí mismos de indios en cholos, modificando el mapa cultural del país. Franco constata asimismo una gran 'ausencia': la estructura de un discurso propio y de una representación política propia. Ella se explica, según el mismo Franco, por el establecimiento eficaz y oportuno de alianzas pragmáticas con otros discursos y otras representaciones. El problema aparece cuando éstas ya no funcionan por efectos de la crisis. Esa ausencia y esa ineficacia pueden dar pie a la anomia y a conductas políticas contrapuestas.

En el proceso de producción de estas grandes creaciones culturales, los migrantes han apelado a una estrategia cultural estrechamente vinculada a sus experiencias anteriores y actuales: la organización de una red de apoyo a los migrantes que los apresta para su adaptación y confrontación con el mundo criollo y urbano, la articulación de esa red 'de llegada' con las localidades 'de partida', la unificación de la relación de parentesco con la relación productiva en la unidad económica familiar que combina la afectividad con la racionalidad instrumental; el cultivo de la ética del trabajo, el ahorro, la planificación del futuro y de una filosofía elemental del progreso; el establecimiento de una racionalidad económica que les permita reproducir su familia, su empresa y obtener una cierta rentabilidad; una combinación adecuada de los intereses familiares y colectivos, individuales y asociativos, y, finalmente, un estilo político pragmático, adaptativo y contestatario, clientelar y conflictivo según las circunstancias y los objetivos buscados.

Lo que los diversos analistas del fenómeno de la 'cholificación' discuten es el tipo de relación que ésta establece con la comunidad política realmente existente. Para algunos investigadores, los migrantes no constituyen una identidad propia sino que se someten a un proceso de 'acriollamiento' y se integran conflictivamente a la vida urbana sin que sus miembros lleguen a establecer algún tipo de conocimiento y de comunicación:

Los criollos de 'El Terminal' (la parada)¹ tienen una visión vaga de los limeños, como si todos fueran de clase alta, mientras que la mayoría de los miembros de la clase alta amontonan a los serranos, 'acriollados', criollos y limeños pobres a la categoría de 'cholos'. La mutua ignorancia y la falta de contacto entre los dos grupos, conducen a la ficción de las diferencias raciales; así las barreras sociales contra la movilidad se refuerzan (Patch 1973: 77).

¹ *N. de la E.*: hace referencia a la estación terminal terrestre.

Los investigadores sociales más jóvenes lo ven como un fenómeno de exclusión, de discriminación y de desprecio (Cosamalón 1993:279-284), o como una identidad negada que conduce generalmente al 'acholamiento', especialmente en los sectores juveniles (Acha 1993:313-327); los investigadores más experimentados parecen ser también los más optimistas pues unos lo ven como conquista de un espacio en la comunidad política y en la ciudad (Degregori y otros 1986; Golte y Adams 1987), otros, como ensanchamiento de los márgenes de la sociedad y de las instituciones modernas (Franco 1991:96). Un penetrante analista lo ha imaginado como un laberinto en el que "todos los caminos están entrecruzados y simultáneamente bloqueados, casi" (Nugent 1992:18), y no han faltado quienes, moviéndose entre el temor conservador y el tremendismo revolucionario, lo han visto como desborde popular debido, por un lado, a "una retracción acelerada de la presencia de las instituciones de gobierno en las barriadas y barrios populares" y, por otro, a las multitudes movilizadas que tratan "de sobrevivir y alcanzar seguridad por vías de la propia iniciativa individual y colectiva, sin tomar en cuenta los límites impuestos por las leyes y las normas oficiales" (Matos 1987:90-91).

Según Carlos Franco, el ensanchamiento de los márgenes de la modernización institucionalizada funcionó mientras el sistema económico, social y político permitió esos ensanchamientos debido a tasas relativamente altas de crecimiento económico cuyo fuerte dinamismo derivaba por goteo algunos beneficios a los de abajo. El problema surge cuando las tasas de crecimiento, después del 80, se aproximan a cero. Como en el caso del vacío político, esta situación de crisis abre las puertas a la anomia, a comportamientos políticos contradictorios y a nuevas búsquedas de adaptación.

Desde una perspectiva cultural, el Perú ha pasado desde la polarización colonial entre lo criollo y lo indio hacia una dinámica más bien centrípeta del 'acriollamiento', por un lado, y de la 'cholificación', por otro. Pese al racismo soterrado que aún existe, esta despolarización cultural que controla las fuerzas centrífugas hace posible que el Perú tienda puentes crecientes entre los acriollados y los cholos con la finalidad de conformar una comunidad diversa pero unida.

Las políticas de integración del Estado y la política de reconocimiento

En un país con una enorme heterogeneidad cultural como el Perú no bastan las estrategias políticas para construir la ciudadanía y la democracia. Ha sido necesario apelar también a las estrategias específicamente culturales que han permitido ciertos acercamientos y el establecimiento de algunas políticas de reconocimiento. Dos de estas estrategias culturales -el 'acriollamiento' forzado y el 'acriollamiento' amable- fueron principalmente educativas y la tercera -la política de reconocimiento- implicó la aceptación de la identidad y la autonomía del mundo indígena con su lengua y su cultura.

El ‘acriollamiento’ forzado y el ‘acriollamiento’ amable fueron impulsados desde el Estado, el primero por el civilismo de comienzos de siglo y el segundo, por una corriente intelectual indigenista en los años 40. El velasquismo de fines de los 60 desarrolló una política de reconocimiento hacia el mundo indígena, con la intención de hacer del Perú un país bilingüe.

La homogeneización cultural o el ‘acriollamiento’ forzado

El siglo XX heredó los problemas irresueltos del siglo XIX. Uno de ellos, el más importante quizás, era el problema de la construcción de una comunidad política nacional en un país en donde la población indígena, que seguía siendo mayoritaria, estaba excluida de la vida social y política. El problema, además, había recobrado una muy viva actualidad con la guerra con Chile y sus desastrosos resultados. Resueltas a enfrentarlo, las elites y sus más destacados intelectuales de la generación del 90 sostuvieron encendidos debates y se propusieron soluciones que buscaban ser eficaces.

Los puntos de vista fueron diversos y complejos unos más que otros. Las propuestas eran también múltiples y se movían en campos diversos. Algunos, como García Calderón, apostaron al mestizaje racial y a la inmigración; otros, como Riva Agüero, pensaron que el mestizaje cultural -cuyos paradigmas eran Garcilaso de la Vega y él mismo- era el camino de la ‘peruanidad’; no faltaron quienes, como Víctor Andrés Belaúnde, creyeron en la unidad de la nación podía ser construida a partir de la unidad espiritual que irradiaba el catolicismo. Con la excepción de García Calderón, la mayoría de los ‘arielistas’ se movían propia y vagamente en el terreno de la cultura (Gonzales 1996:273-286). En cambio, la elite civilista, especialmente sus intelectuales, enfrentaron también el ‘problema indígena’ desde una perspectiva principalmente cultural, pero como tenían responsabilidades de gobierno se vieron obligados a imaginar políticas específicas y eficaces que concretaran sus propuestas culturales generales. En abierta discrepancia con uno de los maestros de los arielistas, Alejandro Deustua, quien sostenía que la educación debía concentrarse en la elite porque un país era el fiel retrato de ella, Villarán propugnaba una distribución jerárquica de la educación en la que los indígenas tenían un lugar adecuado a su propia situación: una educación especial para el trabajo (Villarán 1962).

Una de esas políticas y quizás la más importante que impulsó el civilismo desde el Estado fue la educación desplegada como una estrategia de integración y de inclusión de la población indígena. De ese modo, el civilismo se desplazaba desde el campo de las inocuas medidas jurídicas en las que habían manejado los liberales del siglo XIX al campo pedagógico, mientras anidaban la esperanza de obtener resultados alentadores. Los civilistas del siglo XX mantuvieron el objetivo de la integración de los liberales decimonónicos, pero cambiaron la estrategia. Jorge Polar, ministro de Justicia, Instrucción, Beneficencia y Culto sostenía que “felizmente está probado

que no hay ninguna raza ineducable; no lo es la nuestra, por cierto, ni en las remotas regiones territoriales. La leyenda de que el indio no quiere salir de su condición mísera, va desacreditándose rápidamente” (citado por Contreras 1996:7).

El desafío era grande y las tareas eran complejas puesto que no se trataba sólo de impartir conocimientos, informaciones y formas de razonamiento sino de castellanizar a la población indígena, que, además, según el censo de 1876, “representaba nada menos que el 57 por ciento del total y para 1900 significaba en cifras absolutas unos dos millones de habitantes de los 3.4 que contenía el Perú” (Contreras 1996). No se trataba de educar a los indígenas en su propia lengua sino de enseñarles el castellano. Para el civilismo de comienzos de siglo, educar era castellanizar. La educación partía del desconocimiento del otro, de su cultura, de su lengua y de su raza, y sólo podía reconocerlo cuando el otro -la población indígena- se hubiera negado a sí misma porque se ‘parecía’, gracias a la castellanización, a los que tenían el poder y dirigían la educación. La castellanización y la educación constituían los mecanismos culturales de una homogeneización forzada, independientemente de si los indígenas asistían de buena o mala gana a la escuela.

Los mayores logros del proyecto educativo civilista se obtuvieron entre 1905 y 1920, justamente el período de la República aristocrática. En ese lapso, la población creció en un 22%, pero el número de escuelas se duplicó pasando de 1425 a 3.107, el número de maestros se triplicó y la matrícula de los alumnos pasó de 85 mil a 196 mil. En las dos décadas siguientes, el crecimiento siguió, pero fue mucho más lento. Entre 1902 y 1920 el crecimiento promedio de los alumnos de primaria en los diez departamentos de la sierra fue de 2.75 veces, mientras en los ocho departamentos de la costa fue de 1.64 veces. El crecimiento fue, pues, mayor en la sierra que en la costa. Los departamentos donde más creció la educación primaria fueron Huánuco (5.3 veces), Ayacucho (3.2 veces), Apurímac (3.1 veces), Huancaavelica (3.0 veces) y Cusco (2.8 veces) (Contreras 1996: 18).

Wiese señalaba que en 1907, el 37% de los estudiantes de primaria eran ‘indios aborígenes’, el 43% eran mestizos, el 18.7% eran blancos y el 1.3% eran negros (Portocarrero 1989:43). Probablemente los blancos y los mestizos estaban sobrerrepresentados y el resto, subrepresentados con respecto al porcentaje real de su respectiva población.

Es muy probable que el incremento del alfabetismo haya favorecido una mayor participación electoral. En efecto, a comienzos de siglo sólo el 2% de la población votaba, mientras en 1930 la participación subió al 7% (North 1970; Lynch 1996).

El ‘acriollamiento’ amable

Constatado el relativo fracaso del proyecto educativo de los civilistas y de los gobiernos que les siguieron, se ensayó una nueva propuesta de carácter pedagógico: la

enseñanza bilingüe. El objetivo era aparentemente el mismo -la integración- pero cambiaba el método. La propuesta utilizaba el bilingüismo sólo como método pedagógico en aquellas zonas rurales en donde predominaban las lenguas vernáculas y fue impulsada por un equipo educativo de orientación indigenista desde el Ministerio de Educación, durante el corto gobierno de Bustamante y Rivero, en el que participó la Alianza Popular Revolucionaria Americana -APRA- dentro del Frente Democrático Nacional -FDN-, pero tuvo una relativa continuidad con los gobiernos que vinieron después.

En su diseño jugó un papel central José María Arguedas quien bosquejó el contenido general del proyecto educativo basado en el bilingüismo y estuvo dirigido por connotados indigenistas como Luis E. Valcárcel, ministro de Educación del gobierno del Presidente José Luis Bustamante y Rivero, y José Antonio Encinas, presidente de la Comisión de Educación del Congreso en 1945. La aplicación de esta estrategia de integración que Arguedas llamó 'método cultural' suponía educar a la población andina en la propia lengua y dotar al quechua de un alfabeto con ese fin. Se esperaba una mayor eficacia educativa así como la afirmación de su personalidad cultural. A través de la enseñanza del quechua se buscaba, no la afirmación de la identidad del mundo andino, sino su integración a la comunidad política nacional a través del bilingüismo.

Los resultados del 'método cultural' de Arguedas fueron relativamente positivos, desde una perspectiva cuantitativa. De 4.652 escuelas primarias y 565.932 alumnos en 1938, se pasó a 10.512 y a 990.458 respectivamente en 1948, a 13.624 y 1'308.305 en 1958 y a 19.587 y a 2'208.299 en 1968. El número de maestros de primaria creció también en forma significativa: 13.584 en 1945, 29.753 en 1955 y 57.310 en 1965. El crecimiento fue vertiginoso: "En el cuarto de siglo que medió entre 1940 y 1965 los principales indicadores educativos se multiplicaron por cuatro o más veces, mientras que el crecimiento de país no llegó a duplicarse (Contreras 1996:24-25).

Pero el dato más relevante de los resultados del nuevo proyecto educativo fue el crecimiento acelerado de la educación secundaria y de la superior, que pasaron, respectivamente, de 14.400 y 3.920 en 1938 a 47.130 y a 13.420 en 1948, a 103.710 y a 20.520 en 1958 y a 476.240 y a 73.610 en 1968. La explicación radica en la intervención del Estado en un campo que se había mantenido anteriormente en manos casi exclusivamente privadas; se decretó la gratuidad de los tres primeros años y se masificó, de ese modo, la educación secundaria. Otro dato de enormes implicancias para el desarrollo de la ciudadanía y la democracia en el Perú radica en la caída vertical del analfabetismo: de 60% en 1940 a 39% en 1961 y a 27% en 1972. Estos cambios significativos modificaron en forma drástica el perfil educativo de los peruanos entre 1940 y 1972. Del predominio del analfabetismo en 1940 se transitó hacia el predominio de la primaria en 1961 y 1972, con lo que se evidenció el crecimiento veloz de la secundaria que tiende cada vez más, a acercarse a la primaria (Portocarrero 1989:60; Contreras 1996:37).

La política de reconocimiento

El gobierno del general Velasco Alvarado transformó el bilingüismo de estrategia educativa en una política de reconocimiento del mundo andino cuya lengua, cultura y derecho a la diferencia eran reconocidos por el Estado dentro de la comunidad política nacional. ¿Cuál es la diferencia entre una estrategia educativa y una política de reconocimiento en el tratamiento del mundo andino? Tres parecen ser las diferencias fundamentales. En primer lugar, el reconocimiento oficial del quechua hacía posible que dicho idioma fuera más allá de la escuela y se extendiera a la justicia y a otras áreas del Estado con las que la población andina quechuahablante estableciese una determinada relación. En segundo lugar, la utilización del quechua era, como el mismo Arguedas lo reconoce, una estrategia de educación y de homogeneización cultural no forzada, esto es, una forma de lograr la castellanización por métodos no impositivos. En tercer lugar, el velasquismo no pretendía un país castellanizado sino un país bilingüe.

La Ley 21156 de 1972 establecía que, a partir de abril de 1976, la enseñanza del quechua era obligatoria en todos los niveles de educación de la República y que a partir del 1 de enero de 1977 el Poder Judicial debía adoptar las medidas a fin de que “las acciones judiciales en las cuales las partes sean sólo de habla quechua se realicen en ese idioma”. La ley encargaba asimismo a los Ministerios de Guerra, Marina y Aeronáutica el cumplimiento de la ley y al Ministerio de Educación, “la preparación y edición de diccionarios, textos, manuales y otros documentos para el pleno cumplimiento de la ley”.

Cuando se promulgó la Ley, un poco más de 3 millones de un total de 11 millones 800 mil peruanos hablaban quechua, pero se buscaba que su enseñanza fuera obligatoria para todos los peruanos con la finalidad de construir una nación bilingüe. El bilingüismo presentaba, sin duda, muchas dificultades, de las cuales las más importantes eran la acelerada castellanización del mundo andino, la diversidad de dialectos del quechua y, sobre todo, la resistencia del mundo criollo hispanohablante a aprender el quechua. Incluso los mismos quechuahablantes identificaban la educación con la castellanización y retiraban a sus hijos de la escuela porque no mostraban progresos en el aprendizaje del castellano. Estas diversas dificultades y resistencias sirvieron de pretexto para que el general Morales Bermúdez derogara la ley de reconocimiento del quechua y del mundo andino.

Pese a las grandes aspiraciones del proyecto, los recursos económicos dedicados al sector educativo no estuvieron a la altura de esa ambición. En efecto, ellos no se incrementaron en forma significativa con respecto a los gastos reales de 1968 (24.5%), salvo los años 1972 y 1973 en los que el gasto real ascendió a 29.07% a 29.71%, respectivamente. En la segunda fase del gobierno militar, el gasto público descendió a un promedio del 20.0% y en la década del 80 la caída fue dramática, a menos del 10% del presupuesto nacional. En realidad, la educación comienza a perder prioridad, si se analiza el gasto público, a partir de 1968:

Tomado como base 100, ese año base los gastos por alumno bajan a 43 en 1984. Esta dramática reducción ha significado profesores mal remunerados y poco motivados para mejorar su magisterio, colegios que comienzan a derruirse sin haber sido nunca terminados o, en todo caso, ausencia general de servicios de mantenimiento y reparación. Cuestionada su utilidad económica, vista con sospechas como una incubadora de radicalismo político, la educación, aún cuando conserve la expectativa popular, tiende a ser abandonada por el Estado y las clases dominantes. Falto de orientación y de apoyo económico, el sistema educativo pierde coherencia y sentido. En este contexto de vacío normativo la posición de los maestros resulta cada vez más autónoma para decidir los contenidos y orientación ideológica de la enseñanza. Dado que en la mayoría de los centros educativos estatales los alumnos no están en la capacidad económica de adquirir textos escolares, la influencia de éstos se ejerce sólo en tanto ellos son internalizados por los maestros que se ven la necesidad de, literalmente, dictar la clase para que ésta sea acopiada en los cuadernos, improvisándose así textos que muchas veces no tienen ni el desarrollo ni el rigor requeridos. (Portocarrero 1989:60-61).

Pese a la disminución del gasto público y al deterioro de la educación, los estudiantes de primaria aumentaron de un poco más de dos millones en 1968 a casi tres millones en 1980 y a tres millones y medio en 1985, los de secundaria de casi medio millón a más de un millón y a un millón 300 y los universitarios de 73 mil a 177 mil y a 242 mil en los mismos años. El analfabetismo se redujo de 27% en 1972 al 18% en 1981 y al 13% en 1993. Estos cambios han generado un perfil educativo de los peruanos en el que la primaria y la secundaria tienden a equilibrarse y la universitaria crece en forma muy acelerada por encima del 10% de la población post-escolar (Contreras 1996:37; Portocarrero 1989:58).

Democratización e integración

En el Perú se han desarrollado tres grandes estrategias políticas en la formación de la ciudadanía y la democracia: la estrategia de la liberación sin democratización, emprendida por la oligarquía entre 1895 y 1930; la estrategia de la democratización, emprendida por las clases medias y populares, que tiene tres variantes: la democratización sin liberalización del APRA, la democratización desde abajo, la democratización desde arriba y la estrategia de liberalización con democratización de las clases medias de los años 50. La primera, estuvo restringida a las elites y desembocó en un régimen oligárquico competitivo, la segunda abrió la participación a las masas en distintos grados y formas, según los actores de la apertura democrática, y desembocó en una hegemonía inclusiva, y la tercera, abrió simultáneamente la participación a las masas y la competencia a todas las fuerzas políticas y se dirigió a una democracia de masas, pero en el ámbito urbano, y mantenía la exclusión de los campesinos indígenas.

La liberalización oligárquica tuvo una apertura democrática tardía gracias a la alianza con el APRA y la democratización tuvo también liberalizaciones tardías que tendieron a moderar los derechos sociales y a privilegiar los civiles, especialmente aquellos que tienen que ver con el mercado más que con la política.

La construcción de la ciudadanía y de la democracia en el Perú tiene algunas peculiaridades con respecto a los casos clásicos europeos y a algunos de América Latina:

- En primer lugar, en el Perú no ha existido una elite central que dirija y organice el proceso de construcción ciudadana y de la democracia sino que en él han intervenido diversos actores con sus respectivas estrategias y han abierto caminos distintos en dicha construcción. Estos caminos no han sido articulados, pues, por un actor hegemónico que le imprimiera una cierta coherencia al proceso sino que ellos se han desarrollado en permanente tensión.
- En segundo lugar, la democratización sin liberalización con sus diversas variantes ha sido el camino más ancho en la construcción de la ciudadanía en el Perú debido a la participación masiva de las clases populares en dicho camino.
- En tercer lugar, la democratización ha asumido un carácter más social que político. Esto significa que los derechos demandados han sido los sociales más que los políticos, no como producto del incremento del bienestar, como sucedió en los casos clásicos, sino debido a la pobreza, a la desigualdad exacerbada y a la discriminación de diverso tipo y a las prioridades que ellas imponen en un contexto de desarrollo político.
- En cuarto lugar, las clases populares han reivindicado algunos derechos civiles que tienen que ver con la esfera socio-política (reconocimiento de sus organizaciones sindicales, libertad de huelga, etc.) desde la prioridad de los derechos sociales, mientras la oligarquía y las clases altas han privilegiado los derechos civiles que tienen que ver con la propiedad y el mercado (derecho de propiedad, libertad de compra-venta, libertad de contrato) y las clases medias de los 50 subyaron los derechos que tienen que ver propiamente con la política (el disenso, la oposición y la competencia).
- En quinto lugar, el Perú no ha tenido movimientos sufragistas como los casos clásicos de Europa y de otros lugares de América Latina.

Las demandas para extender la ciudadanía política a las clases populares provinieron de las clases medias tanto en siglo XIX como en el XX. Los casos más importantes de extensión efectiva de la ciudadanía y de la participación políticas -la concesión del voto a las mujeres alfabetas mayores de 21 años y el sufragio a los analfabetos- fueron hechos por un dictador populista de derecha en los años 50, en el primer caso, y por las clases medias en la Constitución de 1979, en el segundo.

Este conjunto de peculiaridades ha hecho que en el caso peruano, más que en otros países de América Latina, la ciudadanía y la democracia no alcanzaran los mismos niveles para todos los peruanos ni constituyeran realidades sociopolíticas consistentes. No todos los peruanos son ciudadanos por igual y en el mismo nivel, unos peruanos son más ciudadanos que otros. Del mismo modo, no todos los peruanos acceden a todos los derechos (civiles, políticos y sociales) en igualdad de condiciones, por lo menos un tercio de peruanos no accede equitativamente a los derechos ciudadanos y otro tercio accede sólo parcialmente. Estas mismas peculiaridades han determinado asimismo que los derechos civiles en el Perú tiendan a identificarse con la propiedad, que los derechos políticos hagan lo mismo con la libreta electoral, cuyo significado simbólico es más de identidad personal que de participación política y de pertenencia a una comunidad política, y que los derechos sociales se fusionen con los derechos del trabajador, haciendo que la ciudadanía aparezca como una realidad disgregada que ni siquiera ha sido reivindicada con ese nombre.

- Las etnias de la selva, que constituyen el 4% de la población, demandan al mismo tiempo que integración a la vida nacional, el reconocimiento de su identidad y autonomía. La solución de esta demanda, sin embargo, se procesa, no en el ámbito nacional, sino en el regional.
- Aníbal Quijano distingue 'sociedad de transición' de la 'sociedad en transición'. Ésta alude a los cambios más o menos significativos que experimenta una misma sociedad relativamente homogénea en una etapa determinada de su historia. La sociedad de transición, en cambio, es específica, emerge de una sociedad tradicional y se dirige a una sociedad distinta de ella misma:

La imagen que de la sociedad peruana actual (sociedad de transición) emerge desde esta perspectiva, es la de una sociedad cuyo aparato productivo pre-industrial se transforma en la dirección de una economía industrial, siendo en conjunto una economía mixta, cuya estratificación social, como sistema de dominación, se va transformando en una de clases sociales desde una organización de castas, y presenta una combinación de los criterios de evaluación de ambos sistemas, que varía en cuanto a la forma de combinación y al peso específico de los componentes, desde una casi total hegemonía del sistema de clase para la población que participa en la cultura occidentalizada u occidentalizante, hasta la predominancia todavía de los criterios de casta entre las poblaciones de ambas culturas, en algunas de las más densas zonas de población indígena. Finalmente, cuya cultura global está formada por dos culturas superpuestas entre las cuales hay ahora un amplio número de elementos comunes que no se han integrado todavía en una distinta que abarque a la totalidad de la población, o en cuyo lugar exista alguna tendencia a la desaparición de una de las culturas en favor de la otra. En cambio, entre ambas culturas básicas existen ahora zonas culturales intermedias, que no pertenecen a ninguna de ellas, aunque, según las regiones, se acerquen más a una que a otra. A través de estas zonas culturales, está en proceso de emergencia una cultura incipiente, mestiza, embrión de la futura nación peruana si la tendencia se mantiene. (Quijano 1976: 16-17).

Bibliografía

- Acha, Elisabeth
 1993 Poder en el aula: el imperativo de constituirse en cholo a la limeña. En: Gonzalo Portocarrero (editor). *Los Nuevos Limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Aquézolo Castro, Manuel
 1976 *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul editores.
- Basadre, Jorge
 1964 *Historia de la República del Perú*. Lima: Edit. Universitaria.
- Benhabib, Seyla
 1996 The democratic moment and the problem of difference. Introduction. En: Seyla Benhabib (Edit.) *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Contreras, Carlos
 1996 *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX*. Documento de trabajo N.80. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Cosamalón, Ana Lucía
 1993 Notas sobre el uso de la palabra "cholo". En: Gonzalo Portocarrero (Editor) *Los Nuevos Limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Dahl, Robert
 1989 *La Poliarquía. Participación y Oposición*. Madrid: Tecnos.
- Dallmayr, Fred
 1996 Democracy and Multiculturalism. En: Seyla Benhabib (Edit.). *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Degregori, Carlos Iván
 1986 Del mito de Inkarrí al mito del progreso. *Socialismo y Participación* 36.
 1993 Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú. En: Varios. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IFEA-IEP.
- _____, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch
 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- Flores Galindo, Alberto
 1986 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Casa de las Américas.
 1988 La imagen y el espejo: la historiografía peruana, 1910-1986. *Márgenes*, Año II, No. 4, diciembre
- _____ y Manuel Burga
 1979 *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay.

- Franco, Carlos
1991 *Imágenes de la sociedad Peruana: La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- Golte, Jürgen y Norma Adams
1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- Gonzales, Osmar
1996 *Sanchos Fracados. Los Arielistas y el Pensamiento Político Peruano*. Lima: Ediciones Preal.
- González Prada
1974 Nuestros Indios. En: Julio Ortega (editor). *Realidad Nacional*. Primer Tomo. Lima: Peisa
- Gould, Carol C.
1996 Diversity and Democracy: Representing Differences. En: Seyla Benhabib (edit.). *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Kristal, Efraín
1991 *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario
- Kymlicka, Will
1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Lijphart, Arend
1988 *Democracia en las sociedades plurales. Una investigación comparativa*. México: Ediciones Prisma.
- López, Sinesio
1979 De imperio a nacionalidades oprimidas. En: Carlos Aranibar y otros. *Nueva historia general del Perú*. Lima: Mosca Azul.
1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS.
1998 Los ciudadanos por dentro. Aspectos subjetivos de la ciudadanía. Mimeo. Lima: IDS.
- Lynch, John
1976 *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Lynch, Nicolás
1996 *La crisis de los partidos políticos*. Lima: Grade (mimeo).
- Macera, Pablo
1977 Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas. En: Pablo Macera. *Trabajos de Historia 4 Tomos*. Lima: INC.
- Mariátegui, José Carlos
1974 El problema de la Tierra. En: Julio Ortega (editor). *Realidad Nacional*. Primer Tomo. Lima: Peisa
- Matos Mar, José
1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP. Serie Perú Problema 3.

- 1987 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80.* Lima: IEP.
- North, Liisa
1970 Orígenes y crecimiento del partido aprista y el cambio socioeconómico en el Perú. *Desarrollo Económico.* (10) 38.
- Nugent, José Guillermo
1992 *El laberinto de la choledad.* Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Patch, Richard W.
1973 *La Parada. Un Estudio de Clases y Asimilación.* Lima: Mosca Azul Editores.
- Phillips, Anne
1996 Dealing with Difference: A political of ideas, or a Political of Presence?. En: Seyla Benhabib (edit.). *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political.* Princeton-New Jersey: Princeton University Press.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart
1989 *El Perú desde la escuela.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Quijano, Aníbal
1976 *La Emergencia del Grupo "Cholo" y sus Implicancias en la Sociedad Peruana.* Lima: CISEPA. PUCP.
- Spalding, Karen
1974 *De Indio a Campesino. Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos Editores.
- Taylor, Charles
1993 *El Multiculturalismo y "La Política del reconocimiento".* México: FCE.
- Todorov, Tzvetan
1987 *La Conquista de América. La cuestión del otro.* México-España-Buenos Aires-Bogotá: Siglo XXI.
- Torero, Alfredo
1974 *El quechua y la historia social andina.* Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Tuesta, Fernando
1987 *Perú político en cifras. Elite política y elecciones.* Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Villarán, Manuel Vicente.
1962 *Páginas Escogidas.* Lima: Talleres Gráficos L.P. Villanueva.
- Young, Iris Marion
1990 *Justice and Politics of Difference.* Princeton: Princeton University Press.

Aportes a la discusión

La producción de lo étnico en el Ecuador

Felipe Burbano de Lara*

Al leer la ponencia de Sinesio López, uno encuentra enormes paralelismos entre la historia del Ecuador y la del Perú. Cómo no identificarse, por ejemplo, con la caracterización de la Independencia como una ‘revolución ambigua’; o con la idea de Estados republicanos divididos entre ‘criollos’ e ‘indígenas’. La misma crisis identitaria de los criollos, señalada por Sinesio López, se proyecta sobre toda la región andina: un grupo social ubicado culturalmente entre los españoles y los indios, incapaz de forjar una nación integrada. Una suerte de esquizofrenia social y política, como la describe Sinesio López: un Estado de criollos y una sociedad de indios.

Nuestros países vivieron tempranamente una diferenciación entre Estado y sociedad, pero el Estado nunca logró constituir alguna forma de interés general ni defender derechos universales; fue la encarnación y expresión del poder de una elite blanca sobre la población indígena. Como aparato de representación y dominación de la elite criolla blanca, ese Estado se levantó sobre la discriminación de las culturas que no fueran criollas.

Los indios y la modernidad fallida

Me gustaría, sin embargo, señalar dos momentos importantes -analizados ampliamente por Andrés Guerrero en varios trabajos- en la relación del Estado republicano ecuatoriano con los indígenas, como paso previo a unas reflexiones comparativas del proceso ecuatoriano con el peruano.

Un primer momento va desde 1830 hasta 1857. En este período, los indígenas existen como ‘indios tributarios’. Se trata de una ‘clasificación étnica’ de la población que sigue un patrón colonial. A los indígenas se los registra, se los censa, se los clasifica, tienen una existencia concreta para el Estado. El Estado se pregunta dónde están, cuántos son. Hay un criterio étnico - político de distinción poblacional. El Estado, a la vez, pretende cumplir una función protectora de los indígenas como ‘clase menesterosa’, ‘desgraciada’.

El segundo momento, señalado también por Guerrero, va de 1857 hasta la Revolución Liberal de 1895. En este período desaparece el tributo indígena. Se eli-

* Coordinador académico de la Maestría en Ciencias Políticas de FLACSO, Ecuador.

mina, por lo tanto, la clasificación étnica de la población por parte del Estado ecuatoriano. Los indígenas desaparecen de los registros estatales, incluso desaparece el discurso de protección sobre los indios; éstos son dejados al cuidado de una administración privada local, cuyos ejes son las haciendas y la Iglesia. Los indios quedan, como dice Guerrero, sometidos al 'arbitrio de la costumbre', fuera de una normativa especial fijada por el Estado.

La preocupación por los indios en el terreno político reaparece con la Revolución Liberal. El discurso liberal incorpora la idea de 'raza' y la noción de 'blanqueamiento cultural'. La idea de raza está atravesada por una distinción entre 'superior' e 'inferior', de donde se desprenden procesos civilizatorios de unos grupos sobre otros. La Revolución Liberal es el momento más importante dentro del proceso histórico de formación del Estado nacional ecuatoriano.

Hay dos temas que debe asumir 'la nación' ecuatoriana a finales del siglo XIX. En primer lugar, el corte regional entre sierra y costa. La Revolución Liberal no produjo una ruptura de las relaciones coloniales del mundo serrano, sustentado en la Hacienda, sino que las asumió dentro de la nueva estructura política. La Revolución institucionalizó un Estado, en apariencia liberal, que dejó intacto el poder de la aristocracia terrateniente serrana de origen colonial.

El segundo problema que enfrentaba la nación era el de los indios, la presencia de ese 'otro' sujeto inasible desde los códigos occidentales. Frente a la presencia indígena, las percepciones de la costa y de la sierra variaron. Para la costa, como ha mostrado Blanca Muratorio, lo indígena era una reminiscencia del pasado, incluso heroico y hasta mítico, pero pasado. Para la sierra, en cambio, se trataba de un problema vital, de interacción cotidiana a partir de varios referentes culturales: el blanqueamiento, el mito de la raza vencida, el indigenismo, en fin. Es importante observar que nunca se dio, porque no podía darse, una respuesta 'monolítica' de las elites dominantes, blancas, frente al tema indígena.

El liberalismo levantó ciertamente un discurso sobre el indígena, denunció el concertaje como forma de explotación, pero nunca se propuso desmontarlo realmente. Tal vez -como dice Andrés Guerrero- porque nunca entendió la trama de relaciones que implicaban el concertaje como estructura de fusión de las comunidades indígenas con el mundo de la Hacienda. Lo que sí hizo el liberalismo fue convertir la situación del indígena en un tema político, lo sacó de los confines de la Hacienda, del espacio privado-local, para convertirlo en un "peón semiótico" -como lo llama Blanca Muratorio- de la lucha por la hegemonía entre liberales y conservadores. Fue un 'dispositivo' usado por los liberales para cuestionar a los conservadores.

Ahora bien, estas características de la Revolución Liberal -el carácter regional del Estado que funda, junto a la persistencia de una división étnica que obscurece el tema de la nación- dejan sus huellas en todas las nociones conceptuales propias de la modernidad, aquellas desde donde se organiza la vida política. La genealogía de nuestra modernidad encuentra en la Revolución Liberal su punto de partida.

Si pensamos en un concepto como el de ciudadanía, por ejemplo, lo primero que se constata es su carácter civilizatorio, el hecho de ser un 'dispositivo' utilizado por los grupos blanco-mestizos para subordinar a la población indígena. Como todas las nociones propias de la modernidad, la de ciudadanía se ve desprovista de universalidad y, en consecuencia, queda marcada por una fractura étnica. De la ciudadanía quedan excluidos los indios, sujetos 'no-iguales'. No solamente que resultan excluidos, sino que la ciudadanía, al establecer una frontera de separación entre iguales y 'no-iguales', se convierte en instrumento de una violencia entendida como legítima por parte de las elites blanco-mestizas. Desde la violencia se arma la ciudadanía como un dispositivo civilizatorio y excluyente. Por las relaciones de poder que funda y legitima, el concepto de ciudadanía no sirve para pensar ni la igualdad ni la diferencia. O si se quiere, sirve para pensar la diferencia como desigualdad.

Nos enfrentamos, por lo tanto, a una modernidad sin emancipación política universal; que reconoce un principio de emancipación y autonomía solo para un sector de la población. La modernidad ecuatoriana no se construye ni discursiva ni políticamente, sobre la noción de una comunidad de ciudadanos libres e iguales. La emancipación nunca abarcó a los indígenas. El pensamiento liberal, en todo lo que tuvo de innovador frente a una cultura aristocrática de origen colonial y a un Estado clerical, se detuvo al momento de pensar a los indios. No supo cómo incluirlos dentro de sus categorías emancipadoras.

La 'cholificación' como despolarización cultural

Luego de este breve preámbulo, quiero ahora concentrarme en la idea de 'cholificación' trabajada en la ponencia de Sinesio López, para desde allí reflexionar y contrastar el caso ecuatoriano con el peruano. Voy a tomar la idea de 'cholificación' como un pretexto para pensar las particularidades y diferencias del proceso cultural y político ecuatoriano.

La 'cholificación' aparece descrita como un proceso de creación de una nueva identidad cultural a partir de las migraciones masivas de la sierra hacia la costa (Lima). Como proceso cultural, la 'cholificación' se impone sobre el 'acriollamiento'. La 'cholificación' redefine la identidad indígena sin asumir completamente la identidad de la cultura occidental criolla.

Convergerían dos grandes procesos en este tránsito hacia lo cholo: por un lado, la conversión del indígena a campesino-indígena que se da a lo largo de la Colonia. En este proceso lo étnico queda reducido a una demanda de tierras. Por otro lado, está el proceso iniciado en los años 50 por el cual el campesino-indígena se convierte en ciudadano. Lo característico de este segundo momento es la búsqueda de nuevas formas de vida social por parte de los indígenas, una vez disuelto el régimen gamonal. Los indígenas no se encapsularon en sus ámbitos comunitarios, sino que se lanzaron a la búsqueda de nuevas opciones sociales, siendo la más im-

portante “la conquista de las principales ciudades” (Degregori, citado por López). En este proceso de conquista de los espacios urbanos, se daría el paso de campesino-indígena a cholo. La ‘cholificación’, según Aníbal Quijano, es una cultura de transición: no se sabe cuál será el punto terminal o la comunidad política y cultural a la que arribará, puesto que ello dependerá de las fuerzas sociales y de su lucha política.

La noción moderna de ‘cholo’ cambia radicalmente de la noción colonial. En la Colonia, predominaba el contenido racial y étnico, pues se llamaba ‘cholo’ al mestizo cuyos rasgos físicos eran muy parecidos a los del ‘indio’. En la República, a este criterio se añadía el de la pobreza, en una superposición de clase y casta, con predominio de lo étnico; ‘cholo’ era el mestizo con rasgos físicos indígenas y a la vez pobre. El significado actual de esta noción es completamente distinto. Ahora, ‘cholos’ son los portadores de una cultura indígena pero ‘no original’, fruto de un largo proceso histórico de cambio e interacción con la cultura criolla y occidental. Los cholos abandonan elementos de la cultura indígena, adoptan algunos de la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia, al mismo tiempo, de las dos culturas fundamentales, pero sin perder por eso su vinculación original con ellas.

Los cholos se autoidentifican como un grupo distinto de la población indígena y de los criollos. Los indígenas, por ejemplo, sacrifican su lengua y el uso de la vestimenta tradicional. Conservan la ayuda mutua y el trabajo colectivo, la música, el canto, la danza, las fiestas patronales, la reciprocidad.

El factor más importante de ‘cholificación’ viene de las migraciones a las ciudades. Ese proceso cambió tanto a los indígenas como a las ciudades. Los espacios urbanos se vuelven “laboratorios de democratización y peruanidad” (Degregori). Las ciudades hacen cholos a los indios. Desde una perspectiva cultural -como dice Sinesio López- el Perú ha pasado de la polarización colonial entre ‘lo criollo’ y ‘lo indio’, a una despolarización cultural.

Habría que ver la “identidad chola” como productora de “otra modernidad” (Carlos Franco, citado por López). Quisiera subrayar este aspecto porque me parece muy importante para discutir luego el caso ecuatoriano. La migración es interpretada como una opción por el cambio, por el riesgo, a favor del progreso; en definitiva, ‘por partir’. La migración es tan fuerte y definitiva que cierra una etapa del Perú y abre otra. ‘Libera las subjetividades’ y culmina en una decisión cultural considerada como una expresión de libertad. Franco habla de una ‘modernidad popular’, cuyos elementos serían los siguientes:

- Ruptura y abandono de la sociedad rural.
- Liberación de la tradición.
- Adopción de nuevos patrones de conducta y estilos culturales.
- Co-producción de los procesos de urbanización (la economía informal, la cultura chola y la organización popular).

Un rasgo del proceso, sin embargo, es la ausencia -una “gran ausencia” según Sinesio López- de un “discurso” y de una “representación política propia” de estos actores sociales y sujetos culturales que serían lo cholos. Dicho de otra manera, el cholo no logra constituirse en un sujeto con identidad y prácticas políticas propias. Lo caracteriza, por el contrario, una visión muy pragmática en términos de alianzas y comportamientos políticos.

La fuerza de ‘lo indígena’ en el Ecuador

No quiero entrar a debatir la pertinencia o no de la noción de ‘cholificación’ para describir el proceso cultural peruano. Quiero simplemente utilizarla para hacer una interpretación comparativa con lo ocurrido en el Ecuador.

En nuestro país encontramos que a partir de los años 90 hay una creciente reivindicación de lo étnico, de lo indígena, tanto en el campo cultural como en el político. Emerge, en la escena nacional, un movimiento indígena que reivindica la idea de un Estado plurinacional. Lo primero y fundamental que cuestiona el movimiento, es la idea de ‘nación’ entendida como proyecto cultural civilizador desde lo ‘blanco-mestizo’ hacia lo indígena. La idea dominante de nación encierra un proyecto de homogeneización cultural que, en la práctica histórica, se traduce en la negación de ‘lo indígena’.

Aquí aparece una primera gran diferencia: mientras en el Perú, la sociedad criolla tiende a fusionarse con la indígena para producir una cultura chola; en el Ecuador la cultura indígena emerge para auto-afirmarse y diferenciarse del proyecto civilizador de la sociedad blanco-mestiza.

La reivindicación de lo étnico tiene un alcance cultural, pero también político, unido a la propuesta de una nueva relación de los indígenas con la tierra. Hay, en este sentido, una continuidad entre la lucha por la Reforma Agraria de los años 60 con relación a la que se abre en los 90. Lo novedoso es que ahora se plantea una relación estrictamente política con la tierra, sobre la cual se articula la idea de un Estado plurinacional. Si en los años 60 y 70 se luchó por conseguir tierra, en los años 90 la lucha radica en la definición de una autonomía y un control político sobre esa tierra. La tierra se convierte en territorio. Se exige, por un lado, la legalización de la propiedad territorial de los pueblos amazónicos, y por otro, el reconocimiento de distintas formas de autoridad política, de gobierno indio, sobre esos territorios, tanto en la amazonía como en la sierra.

En esa relación política con la tierra se constituye la idea de ‘nacionalidades indígenas’. Se funden cultura, tierra y política para producir la idea de los pueblos indígenas como nacionalidades. De esa fusión surge la figura de naciones diferentes; la articulación de esos tres elementos funda la posibilidad de pensar la ‘diferencia’ en tanto nacionalidades.

La nación como 'gran hacienda'

¿Por qué surge 'lo étnico' en los años 90? ¿Por qué no aparece en el discurso en los 60 y 70? Voy a lanzar una hipótesis para abrir el debate sobre un tema cerrado. Lo étnico no está ausente en las luchas por la tierra de los años 60 y 70, solamente que no está explícito en el discurso, lo cual quiere decir que está presente de otra manera. Estar implícito supone que está ahí; no hay que disputarlo porque existe como elemento claramente diferenciador en los espacios hacendatarios y locales. La Reforma Agraria es una demanda de tierras para lograr una autonomía frente a la hacienda. Se entiende que es un desprendimiento de lo campesino-indígena, con todos sus elementos culturales del mundo hacendatario. La cultura hace parte de la demanda indígena aunque no esté formulada discursivamente, porque no hay necesidad de constituirse como sujeto cultural diferente puesto que de hecho lo es.

El desprendimiento de la hacienda se plantean no solo como campesinos sino también como indios; lo uno es inseparable de lo otro. Lo que ocurrió, me parece, es que la interpretación de las luchas por la tierra en los años 60 y 70 se hizo desde el concepto de clase, con toda la reducción del campo cultural que entraña esa noción. Que el concepto olvide lo cultural no significa que lo cultural no haya estado presente en la realidad.

Las preguntas son cuándo y en qué circunstancias emerge lo étnico como un discurso de reconstitución de lo 'indio', como ha planteado Jorge León. La respuesta encierra dos perspectivas: reconstitución, por un lado y explicitación, por otro, de 'lo indígena', en un contexto de cambio determinado por la descomposición del mundo hacendatario y del espacio local. Lo que hay que explicar es porqué la cultura indígena camina hacia su propia reivindicación, en lugar de ir hacia una fusión con la cultura blanco-mestiza, como habría ocurrido en el Perú, puesto que tampoco en el Ecuador los indígenas se encapsularon en los ámbitos locales una vez disuelto el régimen hacendatario.

Hay tres procesos que se juntan y que sirven de contexto para la emergencia del discurso sobre lo étnico:

- La disolución de la Hacienda, lo que significa el fin de las relaciones de dependencia personal entre el patrón, las familias y las comunidades indígenas.
- La formación de comunidades indígenas autónomas (*ex huasipungueros*, comuneros), acompañada -esto es clave- de un proceso organizativo propio con el fin de establecer relaciones con el Estado.
- Un cambio en la institucionalidad política del país provocado por la mayor presencia del Estado, sobre todo a partir de los años 70. Se trata de un proceso por el cual los espacios locales, fuertemente unidos a la Hacienda, pierden autonomía respecto del Estado.

¿Cómo y por qué surge el discurso étnico a partir de estos tres procesos? La desarticulación del mundo hacendatario y del poder local se convierten en una amenaza, como ha dicho Jorge León, a la identidad colectiva de los indígenas, puesto que se ven lanzados a confrontarse con la comunidad nacional. Los indígenas se ven enfrentados al riesgo de ser asimilados e integrados a la cultura nacional a partir de una negación de su propia identidad. Abrirse a la comunidad nacional significa para los indígenas, exponer su cultura e identidad en ámbitos desconocidos, por fuera de los confines de la Hacienda.

Frente a ese peligro, sostiene León, los indígenas reivindican su ‘diferencia’ cultural. A la amenaza de perder la identidad cultural se suma, creo yo, la exposición a nuevas formas de opresión de ‘lo indígena’ en la comunidad política nacional, como resultado de esa intensificación de los contactos e intercambios culturales y sociales con otros grupos, posible precisamente por la ruptura con el mundo hacendatario. Dicho de otro modo, su liberación del espacio hacendatario no implica la incorporación de los indios a un mundo anónimo, ciudadano; al contrario, ratifica la continuidad de la ‘frontera étnica’ como un elemento de la estructura de la comunidad nacional y no solo de la hacienda y los espacios locales.

La “frontera étnica”, según Andrés Guerrero, es un “artilugio simbólico de dominación, que en las relaciones de poder cotidianas produce y reproduce a la vez al indio y al blanco mestizo”. La búsqueda de nuevas opciones de vida, a través de las migraciones a la ciudad, por ejemplo, se convierte para los ‘indígenas liberados’ en una ratificación de la ‘frontera étnica’. Como ha dicho Andrés Guerrero, la “frontera étnica les persigue como su propia sombra”. La sociedad nacional adopta la forma de una gran hacienda. Se bloquea un proceso de ‘cholificación’, podríamos decir, por la fortaleza y presencia de la ‘frontera étnica’. Lo étnico aparece como único espacio desde donde se puede redefinir la inserción de los indígenas en la comunidad política nacional. Sin una revalorización de lo étnico, lo indígena quedará excluido de la política nacional.

Finalmente, se asume lo étnico como problema político, lo indio como estrategia de identificación y a la vez de contestación y antagonismo de la cultura dominante. Se descubre la dimensión cultural de la dominación ‘blanco-mestiza’. Hay una apropiación del campo cultural, a través de lo étnico, como espacio de lucha política.

En todo este proceso juega un papel decisivo la experiencia de los jóvenes indígenas que han migrado a la ciudad en busca de nuevas opciones de vida y descubren también allí la discriminación racial. Varios estudios muestran que esos jóvenes volvieron a sus comunidades y se convirtieron en los dirigentes del actual movimiento indígena. En esa multiplicación de contactos e intercambios aparece lo étnico como espacio ‘racializado’ de la discriminación; por lo tanto, tiene que convertirse en campo de lucha política. Lo étnico ya no está más circunscrito a ‘la Hacienda’, sino que aparece como componente de ‘la nación’. En su experiencia de discriminación racial fuera de la Hacienda y el poder local, aparece el problema de la nación para los indígenas.

La producción de la diferencia

En contraste con lo ocurrido en el Perú, en el Ecuador lo étnico no ha roto sus vínculos con el mundo rural, que es el mundo de la comunidad y de los espacios locales. La migración recrea esos vínculos de un modo complejo y renovado. La idea misma de 'lo indio' encuentra en lo rural, en la idea de pueblos y comunidades, en la perspectiva de una cierta territorialidad política en disputa, en proceso de recuperación y redefinición, el campo para la reconstitución y recreación de su propia diferencia.

Allí entra en juego alguna forma de utopía andina, cargada de un enorme repertorio cultural que contribuye a otorgarle unidad e identidad al mundo indígena; se trata de un conjunto de mitos, leyendas, creencias, sueños, festividades y formas religiosas vinculadas con el mundo rural, y que, a la vez, los remite al pasado. En el mundo de las comunidades, de los pueblos indios, de lo rural y local, la nación blanco-mestiza encuentra puntos de resignificación, lugares donde es reinterpretada; allí se descompone la nación en su proyecto homogeneizador y se produce la diferencia.

El éxito del movimiento indígena radica justamente en haber desarrollado una capacidad para construir, a partir de los 80, un espacio político donde se produce y reproduce la diferencia. Encuentro tres elementos desde donde se da ese proceso identitario de 'lo indio':

- Una retórica milenarista, culturalista, una suerte de utopía andina, tal vez, en donde la idea del pasado, del origen, de las raíces, cobra enorme fuerza;
- la idea de comunidad como aquel espacio donde la identidad indígena se recrea en una suerte de aislamiento, de espacio inexpugnable;
- la experiencia de discriminación racial en los intercambios cotidianos con la sociedad 'blanco-mestiza', la experiencia del poder en el ámbito de 'la nación'. La vida cotidiana les recuerda permanentemente que son indios y, como tales, inferiores.

De esta manera, cultura y comunidad son los ejes de producción de la diferencia desde donde se despliega una lucha política contra una nación discriminadora. Frente a la nación 'blanco-mestiza' -ahora el color se ha explicitado, para denunciarla como proyecto de dominación étnica-, se constituye un sujeto político diferente a partir de las creencias en una cultura propia y en la existencia de comunidades. Aquí la identidad aparece como un recurso de lucha para el cambio. La identidad no sólo es una defensa de lo que se es, sino también de lo que no se puede ser. En la lucha política la identidad es una experiencia de no poder ser, de no realización; por eso, desata un conflicto, un antagonismo. La nación blanco-mestiza es aquello que les impide a los indios ser, realizarse en la dignidad de su diferencia cultural.

Los actos colectivos y el regreso a la historia

Hay que agregar un elemento clave en la constitución de la identidad india: sus actos colectivos, como lo ha hecho notar Jorge León. El movimiento indígena ha desarrollado una enorme capacidad de acción y protesta: levantamientos, ‘marchas’, huelgas, movilizaciones, etc. Necesita de esos ‘actos colectivos’ para producirse a sí mismo -una identidad a través de la lucha- y constituirse como un espacio discursivo de resignación de la cultura y la política nacionales. Desde esas acciones, con su retórica política y cultural, se genera un diálogo distinto con la sociedad nacional. Esos actos aparecen como movilizaciones desde las comunidades, desde los confines de la sociedad nacional, desde el campo, desde los márgenes incluso de la ruralidad. De allí, el uso de imágenes tan potentes como ‘tomarse Quito’, idea que genera pánico entre los habitantes blanco-mestizos de la ciudad. Los indígenas experimentan y juegan con la idea “del otro desconocido” (para jugar con una idea de Javier Ponce).

La ruptura de la Hacienda tiene otro significado muy importante. Con ella emerge el pasado en la historia de los pueblos indígenas ecuatorianos. Surgen pueblos con historia, con un pasado y, por lo tanto, con una historia por construir. Salir de la Hacienda es volver al movimiento de la historia, es entrar en el tiempo. Es allí, en el terreno de la historia, donde lo étnico, lo indio, surge como espacio de disputa política. Esa ruptura tiene un momento de enorme importancia con el levantamiento de 1990 que rompe lo que Andrés Guerrero llama las “formas de representación ventrílocua”, transcripciones del ‘mundo indígena’ a un lenguaje aceptable por el poder ‘blanco mestizo’. Hay una conquista de autonomía desde donde se disputa ‘lo indio’, desde donde ‘lo indio’ puede ser ‘de-construido’ y ‘re-apropiado’ por ellos mismos. Finalmente, llegan a ser sujetos de su propia ‘indigenidad’.

En esa ‘de-construcción’ de lo indígena se abre espacio la ciudadanía como un campo discursivo político, desde donde puede impugnarse el espíritu civilizador de la cultura blanco-mestiza. La ciudadanía no podía aparecer mientras no se ‘deconstruyese’ su propio sentido civilizador. Esta nueva ciudadanía que inaugura las luchas del movimiento indígena, marca la reincorporación de los pueblos indios a la comunidad política nacional desde su propia autonomía, es decir, más allá de las formas tradicionales de dominación.

Por eso, en sociedades tan heterogéneas como las nuestras, el tema de la ciudadanía, como lo plantea Sinesio, no puede estar desligado de la cultura. La ciudadanía no puede ser un discurso político al margen de la cultura, localizado en la abstracción del individuo, porque la cultura es un campo de dominación y discriminación unido, en este caso, a la idea de superioridad racial. No es posible una construcción ciudadana fuera de unas luchas en el ámbito de la cultura, del lenguaje y de las identidades. Por eso, la construcción ciudadana tiene que ser, al mismo tiempo, una ‘de-construcción’ de la cultura hegemónica ‘blanco mestiza’.

Guery Chuquimia*

Yo creo que Sinesio López ha sido muy claro en la exposición y no voy a repetir ciertos puntos que él ya ha mencionado. Voy a dividir mi comentario en dos partes. En la primera, deseo hablar acerca del proceso que él ha señalado, de la historia de la construcción de la ciudadanía, del proceso de ‘cholificación’ que se está dando en el Perú. Y posteriormente, quiero plantear algunas ideas, que de alguna manera pueden contribuir con elementos para debatir el tema de la democracia y la participación de los pueblos indígenas como tales.

La ponencia de Sinesio López casi no abordó esos aspectos, sino más bien desde el ámbito individual de los indígenas, y no desde el de los pueblos indígenas. Creo que eso es importante porque puede contribuir a observar cómo podemos construir o formar la democracia, pero desde la diversidad, desde la pluralidad. El hecho de que nuestros Estados, como por ejemplo Bolivia, Perú, Ecuador, México, Colombia reconocieran su carácter pluricultural y multiétnico demanda también una forma de repensar los Estados y en esta oportunidad, por medio de una democracia más plural, que creo importante analizar.

Como mencionó Sinesio López para el caso del Perú, la ausencia actual de un movimiento indígena que reivindique los derechos territoriales, sociales, políticos y culturales, a mi parecer es producto del mismo proceso que él ha señalado. De ese proceso de homogeneización e integración, lo que él llama la ‘cholificación’. También el hecho de que en la rebelión de Túpac Amaru se eliminara la elite indígena y perdiera a su vez, la base territorial indígena.

Si lo comparamos con el caso boliviano, podemos decir que ha sido distinto, pues en el año de 1900 se produjo un movimiento muy importante, la Revolución Federal, en la cual hubo una participación muy significativa de la población indígena, encabezada por Zárate Bilsa. Ellos por ejemplo, se unieron con los liberales, pactaron con los liberales, con el fin de restituir las tierras, porque en ese momento la expansión del latifundio era muy intensa. Sin embargo, los liberales triunfaron, defenestraron al Partido Conservador, mas la realidad no varió, el pacto se derrumbó y más bien se inició una persecución contra los pueblos indígenas.

Pero eso marca una diferencia con el Perú. Posteriormente, también se dieron otro tipo de movimientos muy importantes, como la Revolución de 1952 - 53 y

* Estudiante de la Maestría en Asuntos Indígenas; FLACSO, Ecuador.

también a partir de 1990, la formación de movimientos indígenas, como por ejemplo la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990. Ahora hay una Federación de 'cocaleros', colonizadores.

¿Qué pasa con el Perú? El artículo no reconoce como multinacionales ni a la sociedad ni al Estado del Perú actuales, sino principalmente como 'poliétnicos', esto se basa en lo que plantea el mismo Kymlycka, quien desarrolla un interesante planteamiento sobre lo multinacional o también sobre lo poliétnico. Según lo que también menciona Sinesio, hubo un tránsito de la sociedad multinacional de siglo XIX con un Estado criollo hacia la sociedad poliétnica del siglo XX y de un Estado criollo hasta mediados del siglo XX a uno multiétnico, producto de la migración y de la urbanización acelerada, así como de las políticas de integración y de homogeneización cultural del país en este siglo.

Como ya lo expresé, este tránsito se explica por la pérdida de la base territorial indígena durante la Colonia, por un lado, y por otro, por la eliminación de la elite indígena después de la Revolución de Túpac Amaru.

¿Cómo es la estructura de la sociedad peruana actualmente? El texto señala que "los cambios culturales y sociales han desplazado y redefinido la brecha social y la brecha étnica. En la conciencia actual de los ciudadanos ya no son la raza ni la etnia las principales fuentes de discriminación, sino la desigualdad económica y social. Allí están tanto los pobres, los cholos y también los negros". También hay un punto importante que se presenta en el texto: en la actualidad el Estado mantiene algunos elementos de continuidad en cuanto a la política del 'patrimonialismo', en donde las personas que ocupan las diversas funciones, desde las más altas en el aparato gubernamental, hasta las más modestas, no se sienten ni piensan como reales funcionarios del Estado al servicio de los intereses generales de los ciudadanos, sino como sus propietarios o como delegados del patrón supremo, el Presidente.

Esto nos lleva a plantearnos una pregunta, ¿qué significa esta forma de 'patrimonialismo' para la construcción de una democracia o de un proceso de democratización? Sería bueno reflexionar sobre este tema.

Una característica que tiene el Perú actualmente, presente inclusive en la misma Constitución, es el reconocimiento a toda la población indígena, pero como campesina. En la Constitución se menciona actualmente a la comunidad campesina, mas no a las comunidades indígenas. Es cierto que la Constitución hace referencia al reconocimiento de la identidad y del idioma, la lengua, pero lo hace de una forma muy tímida, no con la voluntad de reconocer la existencia del Perú o la construcción del Perú como un Estado multiétnico.

Pero, ¿de dónde viene esto de lo campesino? Según el texto, proviene de un planteamiento que hizo Karen Spalding, según el cual la Conquista y la Colonia reordenaron tanto el elemento étnico como el territorial. A su vez, transformaron una sociedad compleja como la andina, en una clase campesino-indígena. Esto implica el paso de indio a campesino y posteriormente el paso de campesino a ciudadano de primera, segunda o tercera clases.

Otro importante aspecto que también se menciona en el texto, es el tema referido al proceso de 'cholificación' que se dio más o menos desde los años cincuenta, producto de la migración, del mito del progreso, la demanda y extensión de la educación en las localidades rurales, el comercio, etc. A este respecto surge una pregunta: tal como se señala en el texto, la 'cholificación' afectaría a un sector dentro de la sociedad y básicamente, a los mismos indígenas y campesinos.

Es importante tratar aquí el tema de la identidad. Yo no sé si en Lima, por ejemplo, los indígenas que se encuentran en la ciudad, acepten que se los involucre en el proceso de 'cholificación'. Porque a veces cuando migran a las ciudades, los indígenas llevan también la cultura, y se dan modos de reproducirla dentro de la ciudad, se trata de estrategias destinadas a reafirmar la identidad. Existen trabajos muy importantes sobre la migración en el Perú, por ejemplo el que desarrolla Iván de Gregory, inclusive el mismo título de su texto "El caballo de Troya de los invasores", demuestra que con la migración los individuos reproducen en la ciudad algunos valores y costumbres que tenían en sus comunidades de origen. Considero que la 'cholificación' también debería ser entendida bajo esa perspectiva, creo que eso sería importante debatir, pese a que el texto no se refiere mucho a este tema.

Como él señala, las ciudades han sido transformadas en grandes laboratorios, producto de la 'cholificación'. "Laboratorios de la democratización y de peruanidad en la medida que en ella se encuentran pobladores que nunca antes habían tenido comunicación ni sentimiento de una comunidad más amplia". Expresa que se convierte en la fundadora de otra modernidad y de la ruptura de la sociedad rural. Y aquí vuelvo a preguntar ¿también los migrantes que están en Lima tienen algún tipo de conexión con la comunidad de origen? ¿Por qué las migraciones no siempre son permanentes, sino que pueden ser temporales? En el caso de La Paz ocurre de esa manera. A veces los migrantes por diversos motivos como los económicos, vienen a las ciudades pero mantienen el contacto con la comunidad, no se lo rompe. No sé si en el Perú habrá realmente una ruptura en la sociedad rural. Porque a mi modo de ver, esos procesos de migración, de retorno o de migraciones simplemente temporales también se darían, y este es otro punto que merecería analizarse.

Como también menciona el texto, y desde una perspectiva cultural, el Perú habría pasado desde la polarización colonial entre lo criollo y lo indio hacia una dinámica más bien centrípeta de 'acriollamiento' por un lado, y por otro, de la 'cholificación' que -como ya lo expresé- debería ser objeto de debate con la inclusión de algunos otros elementos.

El artículo señala por último, que en el Perú se han desarrollado tres grandes estrategias políticas en la formación de la ciudadanía y la democracia. En resumen, sería la estrategia de liberalización sin democratización, emprendida por la oligarquía entre 1895 y 1930. La estrategia de la democratización emprendida por las clases medias y populares, y la estrategia de liberalización con democratización de las clases medias de los años 50.

Considero que un tema que necesariamente habría que analizar radica en el problema que creó 'Sendero Luminoso'. ¿En qué medida la formación de la guerrilla de 'Sendero Luminoso' ha influido hacia ese proceso de ciudadanía que él menciona, o de democratización?, inclusive, ¿cuál es el impacto que ha tenido, la ruptura que ha provocado en la sociedad rural, así como para el surgimiento de los movimientos indígenas en el Perú? Yo creo que eso es importante, porque 'Sendero Luminoso' iba en contra inclusive de los mismos líderes. Y al parecer ahora en el Perú, el liderazgo no está muy acentuado, ni tampoco hay una formación de líderes. Esto puede darse debido al exterminio, a esa persecución que hubo contra los líderes.

Todo esto, en cuanto a lo que menciona el artículo. Me gustaría compartir algunos elementos que nos pueden llevar a tener una idea más amplia de la relación entre democracia y participación de los pueblos indígenas.

En cuanto a la teoría -Sinesio López ya lo señaló- un tema muy importante para el debate es el multiculturalismo. En el texto se señala que el asunto plantea una serie de problemas que constituyen un desafío a la democracia. De allí se desprenden temas como el de los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, que es un objeto de mucha importancia, así como el de la participación política. El currículo educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de migración y naturalización, también lo referente a los símbolos nacionales.

Sinesio López rescata el enfoque de Kymlycka sobre la existencia de dos tipos de Estados. Los multinacionales y los multiétnicos. A su vez, él hace una especie de juego, de cruce, cuando dice que existen sociedades multinacionales y también Estados que no son multinacionales. Dice asimismo que pueden haber sociedades multiétnicas, multinacionales, pero también Estados que no son ni multinacionales ni tampoco multiétnicos. Personalmente, añadiría una nueva relación, aunque pueda parecer una broma; debido al proceso de reconocimiento, existen ahora Estados multiétnicos, pluriculturales, así como también aquellos que reconocen la diversidad. Ello se debe a la misma estructura que tienen los Estados, el caso de Bolivia puede ser un ejemplo. El caso de México creo que también lo es. En el caso ecuatoriano, el tema de un verdadero reconocimiento de lo multiétnico, de lo pluricultural aún no está dado, se han abierto espacios neocorporativos de participación indígena, como el caso de CODENPE o PRODEPINE.

Otro aspecto que se menciona en la ponencia es que no es muy cierto que los Derechos Humanos vayan a resolver la cuestión de los derechos de las minorías. Eso es cierto, porque inclusive podemos preguntarnos si la existencia de una Declaración de los Derechos Humanos significará eso, que es una categoría universal, es decir para todos. Aquí rescato lo que plantea Boaventura de Sousa Santos, quien dice que la categoría de los Derechos Humanos no es universal. Podemos complementar la idea con lo que menciona el mismo Lévi Strauss, en torno a que actualmente existen dos instituciones que podrían considerarse universales, la familia, porque entra en todas partes y se distinguen distintos tipos de familias: polígamas, monógamas, etc.; y la cocina, vista por este autor, como otro elemento universal.

Sin embargo, se distinguen otros, pues si nos referimos a la dignidad, por ejemplo, que podría resultar universal, encontramos que cada pueblo tiene su propia forma de ejercer la dignidad. Como por ejemplo, en la justicia comunitaria de los pueblos indígenas, que tienen su propia forma de ver la dignidad. En el caso de la justicia estatal es otra forma. Por tanto, según el planteamiento de Sousa Santos, los Derechos Humanos no necesariamente resultan una categoría universal.

Otro aspecto importante es la relación que existe entre derechos individuales y derechos colectivos. Los derechos colectivos no serían más que los derechos diferenciados en función del grupo, que tienen poco en común entre sí y nada, según lo que afirma Kymlicka, con la ciudadanía diferenciada. Y eso es muy cierto, yo creo que tenemos que empezar a analizar cuáles son los límites de los derechos colectivos o a qué da lugar el reconocimiento de lo colectivo. Generalmente para los pueblos indígenas, una gran conquista a raíz del Convenio 169, o el hecho de que en los Art. 83, 84 de la Constitución ecuatoriana sean reconocidos los derechos colectivos, se considera una gran conquista. Considero también que debemos pensar que los derechos colectivos como parte de los derechos indígenas, también tienen limitaciones.

A los pueblos indígenas nos encierran en una especie de cajón, donde solamente existen derechos específicos o muy especiales, donde solo tenemos que ejercerlos en la comunidad o en el ámbito local, ¿qué pasa cuando eso no se lo conduce también a la relación con el Estado? Ahí no existe nada. Ahí los derechos universales, políticos, sociales, económicos, ni siquiera se dan. Ese es también un punto para la reflexión, desde los mismos pueblos indígenas y en un análisis más amplio, de las mismas Constituciones. En el caso de Bolivia ocurre lo mismo.

Me gustaría formular algunas preguntas importantes que pueden contribuir a enriquecer el debate de la relación entre democracia y participación de los pueblos indígenas. Se trata de una pregunta que debe formularse con carácter urgente y a partir de conceptos que pueden ser teóricos, empíricos, prácticos, técnicos, tendríamos que formular la democracia de manera que en su juicio se incluya la diversidad. La diversidad social, la pluralidad, que actualmente no se registra, en nuestros países, que es prácticamente inexistente. Y, ¿qué problemas se presentan para que eso no se dé o qué fortalezas se requieren para que se dé? y ¿cómo nos hallamos las organizaciones indígenas, para plantear nuestras propias propuestas de una democracia más plural?

¿Qué ocurre con la sociedad no indígena con relación a los pueblos indígenas? Este es un punto muy importante, porque nuestras sociedades, producto del propio proceso histórico de la Colonia, heredaron el denominado 'colonialismo interno', que de alguna manera reproduce esas viejas estructuras mentales de la Colonia. El hecho de que eso continúe puede ser incluso un obstáculo para la misma democracia. Puede impedir un real ejercicio del respeto a la diferencia. El racismo, la discriminación, la exclusión son aspectos y elementos que aún articulan y construyen nuestras sociedades.

Y también existe otra pregunta que debemos formular, y se refiere a lo que los pueblos indígenas podemos aportar para la democracia. Generalmente no se habla sobre este tema, ¿qué hay de la democracia indígena? Puede ser del *ayllu*, de la *marka*, puede ser del *suyo*, puede ser de la *tenta*, son tantas formas de organización; y, ¿qué hay de esa democracia indígena y su articulación, o el diálogo con la democracia liberal o con la democracia estatal? Ese es un tema importante que también tenemos que plantearnos, es lo que también plantea el ex vicepresidente de Bolivia, Victor Hugo Cárdenas, quien dice que ahora tendríamos que establecer un diálogo entre lo más importante que tiene la democracia estatal o liberal y también los elementos más importantes que tiene la democracia indígena, para así construir realmente la base de una relación intercultural, en donde todos participemos. Eso también sería muy importante.

Por otro lado, considero que la relación de la democracia y también la participación de los pueblos indígenas podría partir de dos niveles de articulación y de entendimiento. Uno, desde la visión de pueblo indígena, y para eso es muy importante el mismo proceso de reconstitución de pueblos. Como el término que usamos en Bolivia, 'la reconstitución del *ayllu*'. O lo que actualmente se está empezando a manejar en Ecuador, que es el tema de la 'reconstrucción de identidades' o también la 'reconstrucción de pueblos'.

Sin embargo, para que ese proceso de reconstitución sea aceptado por la sociedad, hay un elemento que tanto en el ámbito intelectual como en la misma esfera estatal, se debe olvidar. Se trata de caracterizar a lo indígena o a los pueblos indígenas como obstáculo para el desarrollo. Eso es importante, se califica al indígena inclusive de 'pre-moderno'. Yo más bien pensaría que los pueblos indígenas tenemos formas propias de ejercer la modernidad, que no necesariamente corresponden a la modernidad de Occidente, mediante el triunfo de la razón, el quiebre con la tradición, con la relación divina. Porque si partimos del concepto occidental de modernidad, los pueblos indígenas jamás vamos a ser reconocidos en ese escenario, pero sí podemos decir que tenemos nuestra propia forma de ejercer la modernidad y de ser modernos. Pueden llamarlo 'tradicionalismo' o 'pre-moderno', pero creo que es una forma propia, que parte del propio desarrollo de nuestro pueblo.

Pienso en lo que ocurría antes de la Conquista española. Lo que vivía el Tahuantinsuyo era un proceso de modernización; sin embargo, llegaron los españoles e irrumpieron en esa dinámica de desarrollo que ostentaban los pueblos prehispánicos. Entonces, ese es un primer elemento, empezar a reflexionar y olvidar esa caracterización que se tiene del concepto o de la visión sobre los pueblos indígenas.

Sería oportuno también debatir sobre la noción de modernidad, pero a partir de la visión de los pueblos indígenas y desde su realidad. Y sobre eso, sobre la relación de modernidad y pueblos indígenas, yo tengo una idea, que puede ser abstracta o subjetiva pero creo que es importante tomarla en cuenta. Mientras en la sociedad occidental la modernidad se construye a partir de la razón, y que eso ha creado un nuevo orden, ha ido hacia algo nuevo, en cambio, entre los pueblos indíge-

nas el orden, que también sería la modernidad, que se establece a través de otros principios, no radica necesariamente en un rompimiento con lo divino, hay una relación muy estrecha entre hombre y naturaleza.

A través de esa relación hombre-naturaleza se construye lo que los antropólogos Juan de Dios Yapita o Dennis Arnold mencionan, en torno a la existencia de un orden andino de las cosas. Esa es la forma que nosotros tenemos de concebir el orden o la modernidad, pero desde nuestra propia visión.

Otro nivel de articulación para la construcción de la democracia, sería el lugar que tendrían que ocupar la representación y la participación política, social y económica de los pueblos indígenas. En la mayoría de Constituciones que asimilan lo pluricultural, en la de Bolivia en particular, el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos se los plantea por lo general, desde el ámbito de la protección, como si fuéramos objetos de cuidado o manutención especial. Si se revisan las constituciones de los países latinoamericanos se evidencia que la forma en que uno conoce lo pluricultural, de cómo se reconoce al pueblo indígena, generalmente es desde el ámbito de la protección. Expresa: “Se protege los derechos sociales, culturales, políticos de los pueblos indígenas, garantizando sus usos, costumbres...”. En casi todas las Constituciones es la protección. No sé hasta qué punto será positivo hablar en ese sentido. Y si eso lo relacionamos con los mismos derechos, en igualdad de condiciones frente a otros sectores de la sociedad.

El mismo Convenio 169 representa eso, y cómo los Estados que lo ratifican lo incorporan, dan un giro a ciertas reformas constitucionales, no hacen más que reproducir esa misma ideología que tiene el Convenio, como simples derechos especiales, como si realmente fuésemos pueblos indígenas que merecemos un derecho muy especial, muy aparte y específico, no en igualdad de condiciones, sino de derechos frente a otros sectores de la sociedad.

Por eso la pregunta sería si los pueblos indígenas necesitamos realmente protección, con todo lo que implica tal término. Y si ello permite luchar por los derechos de representación y participación de una democracia en igualdad de oportunidades con otros sectores. Y menciono nuevamente el tema de los derechos colectivos. A primera vista, es una conquista única -como ya lo manifesté- pero ante la realidad, puede resultar incluso como encerrarse en un cajón, si es que eso no se relaciona con la interculturalidad.

Una pregunta que podemos formularnos radica en conocer cuáles son los límites del derecho de los pueblos indígenas en la democracia. Pienso que no nos sirven de mucho si con ello no llegamos a articular mayores ámbitos de participación y representación.

Es positivo, y algo muy alentador, que eso se aplique en los ámbitos locales de ejercicio, en donde se reproduce la cultura, en las comunidades. Eso es importante para el fortalecimiento local. Pero el problema aparece cuando se estructura la relación con el Estado. Ahí los derechos no nos sirven de mucho, tendría que haber una reformulación o un reentendimiento de los mismos derechos de los pueblos indígenas.

Presento un ejemplo del problema que se puede crear a través de esa relación. Resulta que en La Paz el año pasado, hubo un reconocimiento a una organización indígena, en de toda un a provincia, de la provincia Pacaje del Departamento de La Paz. Entonces, el Estado otorgó el documento de personalidad jurídica, a través del cual se reconoce legalmente a una organización aymara. Como les dije, en toda una provincia, y ello también como fruto del proceso de la reconstitución del *ayllu*.

Sin embargo, pese a ello, al interior de la provincia habría una superposición de estructuras. Si bien ha sido reconocida esa organización en toda la provincia, a su vez, la institución o el estilo de administración que domina es estatal, a través de las subprefecturas, de las alcaldías, las alcaldías de los municipios, de las secciones municipales, de los cantones, de los corregidores, etc., inclusive las mismas autoridades, los alcaldes, el subprefecto. Pero en cambio, la organización indígena también posee sus propias formas de organización espacial, estructurada en el *su-yu*, en las *markas*, el *ayllu*, en las comunidades. Poseen también sus propias formas de ejercicio de la autoridad, como el *jachamallcu* que es la autoridad máxima, los *mallcus*, las *markas*, los *jilacatos* de los *ayllus*, y en las comunidades, según sus usos y costumbres.

Y allí radica un problema, si bien se reconoce a esa organización no se identifica hasta qué punto tiene poder y legitimación para que participen en las instituciones en el ámbito de toda la provincia. Debemos reflexionar alrededor del tema, para establecer incluso en qué consisten los derechos de los pueblos indígenas. Porque el Estado reconoce la organización pero lo hace desde un punto de vista muy cultural, muy folklórico, como si se tratara simplemente de una riqueza cultural y no así de una organización que debe tener una participación política y una representación social en el ámbito provincial.

De todo lo señalado surge otro tema, el de la interculturalidad. ¿Qué es la interculturalidad en la democracia? Yo creo que podríamos interpretarla como un diálogo en el cual todos, tanto pueblos indígenas como Estado y otros sectores, tenemos que poner nuestras cartas sobre la mesa y ahí dialogar sobre lo que cada uno puede aportar en una relación intercultural.

Es muy importante lo que nos dice Boaventura de Sousa Santos, en cuanto a que en ese diálogo existen factores que los pueblos indígenas podemos perder o ceder, así también hay aspectos en los cuales el Estado tiene que ceder. Existen elementos en los que nosotros los indígenas jamás vamos a ceder o negociar, como por ejemplo nuestra propia identidad. Eso no está en juego, en la relación intercultural.

Por otro lado, el hecho de que haya una buena relación intercultural depende del tipo de cada sociedad. Generalmente, nuestras sociedades están estructuradas bajo el colonialismo interno, de hecho existe un sector dominante frente al cual nosotros perdemos, porque el sector dominante a fin de cuentas impone sus ideas, porque hay discriminación, porque hay racismo y eso también influye en la relación intercultural al interior de la democracia.

Otro punto importante radica en la necesidad de cultivar valores democráticos y de relación intercultural para fortalecer y crear un ambiente intercultural y democrático. Por ejemplo, en el texto de Kymlicka, en cuanto a la ciudadanía multicultural, se menciona el caso de Canadá, en donde se habrían inculcado e instruido a la población una serie de valores. Desde la tolerancia, para que haya cierto nivel de respeto. Aquí juega un papel importante la educación intercultural y bilingüe, yo creo que a través de este medio tendrían que inculcarse valores, de modo que se propicie el respeto por la diferencia, la identidad y la cultura en nuestra sociedad.

Para terminar, yo creo que es necesario que nosotros desarrollemos una reflexión mayor en lo que tiene que ver con el ejercicio y práctica de la democracia, tomando en cuenta la participación de los pueblos indígenas. Eso significa que si queremos ejercer la interculturalidad en la práctica, lo que debemos pensar es en revitalizar la democracia, con la experiencia con la que podemos aportar los pueblos indígenas, con nuestros conocimientos.

Es a partir de allí, desde donde podemos hablar de interculturalidad o pluralidad y hacer realidad lo que hasta ahora es un sueño, lo referente a lo pluricultural y multiétnico como principios y valores de gobierno. Inclusive desde el mismo Estado se tendría que trabajar con esta visión, desde la diversidad. Nuestros Estados no piensan actualmente a partir de lo multicultural, pese a existir ese reconocimiento de la diversidad.

Sin embargo, la forma en que entablan las relaciones, el juego administrativo sigue siendo del tipo del Estado Nación. Lamentablemente, nuestros Estados aún no aplican el principio de lo pluricultural. Por eso no saben cómo manejar la diversidad. Si no la captan en un ambiente democrático, no la entienden en su contenido político social. Aunque yo diría que son discursivos en los enunciados del reconocimiento de que los pueblos indígenas constituyen la riqueza y el patrimonio cultural, entre otros aspectos, pero no llegan más allá. Tal vez el Ecuador podría constituirse en la excepción con algunos avances que ha logrado a raíz del movimiento indígena.

Por otro lado, para que los pueblos indígenas participemos activamente en este proceso sería importante intensificar la formación de cuadros, de líderes. Aumentar el número de profesionales indígenas y al mismo tiempo, un liderazgo más acentuado, de manera que el sector indígena participe activamente en el proceso de democratización. El caso del Ecuador es muy alentador y es muy productivo en ese sentido, quizá es una enseñanza que nos dan a los otros Estados.