

Sociedades multiculturales y democracias en América Latina

Jorge Nieto Montesinos
(compilador)

.801
7851
C
M

Francisco Zapata
Chile

Rodolfo Stavenhagen
México

Rigoberta Menchú Túm
Guatemala

Diódoro Carrasco Altamirano
México

José Matos Mar
Perú

Juan Pedro Viqueira
México

Anaisabel Prera Flores
Guatemala

Francisco Guerra García
Perú

Wigberto Rivero Pinto
Bolivia

Carlos Iván Degregori
Perú

Gloria Ardaya Salinas
Ecuador

Sergio Villena Fiengo
Bolivia

Arturo Taracena Ariola
Guatemala

Carlos Pozo
Ecuador

Jaime Bailón Corres
México

Oleg Vysokolán
Paraguay

Vicente de la Cruz
México

Hazel Law
Nicaragua

Sociedades multiculturales y democracias en América Latina

Jorge Nieto Montesinos
Compilador

Unidad para la Cultura Democrática
y la Gobernabilidad

Primera edición 1999

© UNESCO / Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad
Avenida Presidente Masarik Nº. 526,
Tercer piso, Col. Polanco, 11560, México, D.F.

Derechos Reservados. Se autoriza la reproducción parcial de esta obra siempre y cuando se cite la fuente. Para la reproducción total deberá contarse con el permiso previo, por escrito, de uno de los editores.

Sociedades multiculturales y democracias en América Latina es una publicación de la Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad. Las opiniones recogidas son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no necesariamente son las de la UNESCO, ni comprometen a la organización.

Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad
DIRECCIÓN Jorge Nieto Montesinos
EDICIÓN Marcela Villegas
CAPTURA Cristina Embriz y María Eugenia Vargas
DISEÑO Y FORMACIÓN Javier Curiel y Fabián Díaz

La correspondencia a DEMOS puede dirigirse al Director de la Unidad, al domicilio de la Representación de la UNESCO en México, Avenida Presidente Masarik Nº. 526, 3er. piso, Col. Polanco, 11560, México, D.F.

TELÉFONO / FAX 230 7600 y 230 7601 / 230 7602
E-MAIL jonimon@solar.sar.net

EDICIONES DEMOS Impreso y hecho en Mexico, 1999.

Noticia editorial

La Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad de la UNESCO, en coordinación con el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México y la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados del gobierno del estado de Oaxaca, México, organizaron en junio de 1998, en la ciudad de Oaxaca, el seminario internacional La Construcción de la Nación Multicultural. Etnicidad y Política en América Latina, en el cual participaron especialistas de Bolivia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Paraguay, Perú y México.

En esta publicación reunimos las ponencias presentadas a este seminario, las cuales han sido editadas por el proyecto DEMOS, omitiendo el rico debate al que dieron lugar.

Frente a los acontecimientos que se han presentado en los países de la región que comparten la presencia de pueblos indígenas, los documentos presentados en el seminario de Oaxaca constituyen un aporte vigente para el estudio y comprensión de los procesos de construcción de naciones multiculturales en América Latina.

Índice

Noticia editorial _____ 5

Presentación
Francisco Zapata _____ 9

Introducción
Jorge Nieto Montesinos _____ 11

Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas
Rodolfo Stavenhagen _____ 17

La interculturalidad, herramienta para alcanzar un milenio de paz
Rigoberta Menchú _____ 37

La acción de la nación multicultural. La experiencia en el estado de Oaxaca, México
Diódoro Carrasco Altamirano _____ 45

Grupos étnicos, sociedades nacionales y Estado
José Matos Mar _____ 59

Cultura e identidad de la historia de Chiapas
Juan Pedro Viqueira _____ 71

Cambios etno-sociales y política en Guatemala
Anaisabel Prera Flores ____ 97

La formación del Estado nacional
Francisco Guerra García ____ 129

Nación multiétnica y pluricultural. Legislación y desarrollo
Wigberto Rivero Pinto ____ 165

Pueblos indígenas y democracia en América Latina
Carlos Iván Degregori ____ 177

Movimiento indígena, Estado nacional y modernización
Gloria Ardaya Salinas ____ 211

Etnicidad y política en Bolivia: la democracia en la cuerda floja de lo pluri-multi
Sergio Villena Fiengo ____ 229

Proyecto nacional y nación multicultural
Arturo Taracena Arriola ____ 261

Ecuador: un Estado en transición
Carlos Pozo ____ 273

Dos regiones indígenas del sur de México: Oaxaca y Chiapas a la luz de la revuelta del EZLN
Moisés Jaime Bailón Corres ____ 291

Estado paraguayo, gobernabilidad y pueblos indígenas
Oleg Vysokolán ____ 305

La multiculturalidad en la legislación: la experiencia de México
Vicente de la Cruz Santiago ____ 321

Legislación sobre pueblos indígenas en Nicaragua
Hazel Law ____ 327

Presentación

Francisco ZAPATA

SYS 702349

El desafío de la construcción de la nación pluricultural puede enfrentarse de diversas formas: por un lado, se puede visualizar como la construcción de un rompecabezas cuyas piezas se encuentran repartidas en un tablero en el que los participantes son muy variados y disímiles, tanto por sus características sociológicas como por las estrategias que siguen para colocarlas. A la vez, puede pensarse en forma más abstracta en función de la construcción de una comunidad imaginada a partir de premisas filosóficas basadas en la idea de la posibilidad de la coexistencia entre iguales y distintos. Estas dos formas de aproximarse al desafío señalado no son exhaustivas; existen muchas otras pero podríamos pensar que son los extremos de un *continuum*: desde la perspectiva política, que enfatiza la necesidad de articular lo que simplemente existe, hasta la perspectiva filosófica que lleva hacia la realización de un proyecto existencial.

Es decir, la construcción de la nación pluricultural será el resultado de debates cuya naturaleza no podemos fácilmente anticipar. Para dar contenido a esos debates debemos primero que nada partir de la herencia intelectual que pensadores como José Martí, José Carlos Mariátegui o Vicente Lombardo Toledano les dieron a partir del reconocimiento de la pluralidad que caracteriza a nuestras sociedades o la importancia que el problema de la tierra tiene en la discusión de las visiones del mundo indígena. Tampoco se puede hacer caso omiso de las contribuciones de quienes estuvieron en las últimas décadas preocupados de repensar al Estado republicano a partir de las complejas estructuras sociales de nuestros países. Gonzalo Aguirre Beltrán, Luis Villoro, Guillermo Bonfil y Rodolfo Stavenhagen, entre otros, han contribuido a esa reflexión.

Si bien la perspectiva general es útil para encuadrar esos debates, también es importante reconocer el valor de experiencias como las del estado de Oaxaca en el que la diversidad de

perspectivas, que señalábamos antes, ha encontrado un cauce y ha definido estrategias viables para construir esa nación pluricultural. Las reformas constitucionales realizadas en 1998 permitieron, en un contexto que tenía su foco en la cuestión chiapaneca, dar salida a tensiones que de otra manera se hubieran agravado. Valorar la experiencia de Oaxaca en el contexto de los debates latinoamericanos y mexicanos sobre la construcción de la nación pluricultural es central pues eso permite avanzar más rápidamente en asuntos que deben ser resueltos con urgencia.

En consecuencia, si reconocemos que estamos frente a un rompecabezas cuyo ordenamiento final debe resultar del acuerdo y no de una visión unilateral y si, por otro lado, reconocemos la herencia intelectual de quienes nos precedieron en este debate, entonces la ambición que impulsó la realización del seminario cuyos trabajos se presentan en este libro habrá sido plenamente cumplida. Las reflexiones de nuestros colegas de Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Paraguay y Perú, habrá sido fructífera.

La presentación de esos puntos de vista, que parten de situaciones nacionales y étnicas diversas nos será útil no sólo como esfuerzo intelectual de conocimiento sino sobre todo como herramienta de trabajo para que podamos armar el rompecabezas con mayor velocidad. Es a partir de esta breve consideración que quisera dejar aquí sentada la motivación que impulsó al Gobierno de Oaxaca, a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y a El Colegio de México a llevar a cabo esta reunión. ❐

70555

Introducción

Jorge NIETO MONTESINOS

De lo abigarrado de la dimensión étnica en la vida social de los países latinoamericanos, especialmente en la de aquellos que surgieron en los espacios geográficos que la conquista hispana encontró habitados por procesos de civilización autóctonos, dan cuenta los trabajos que este libro reúne. Notar la dimensión étnica y su presencia cada vez más inquietante en la vida pública de América Latina, es parte de esta nueva visibilidad de lo étnico que muchos autores reconocen como irrupción significativa en la escena contemporánea.

Cierto que en América Latina no están ocurriendo guerras étnicas al modo de las que acaecen en Europa Central, y la xenofobia no fue nunca un fenómeno significativo en estas tierras. El racismo y los prejuicios étnicos, aunque persistentes, enfrentan un franco proceso de crítica y cuestionamiento que los coloca, no sólo a la defensiva, sino en vía de retirada. Pero la dimensión étnica ha cobrado fuerza en la región por la aparición de movimientos sociales rurales de origen indígena, armados o no, y por el uso de recursos de identidad de origen étnico que han hecho movimientos políticos electorales de ciudadanos urbanos.

Etnicidad y globalización

¿Cuánto de ello tiene que ver con una reacción universal de valoración de las identidades en respuesta a las tendencias homogeneizadoras que son una parte de la globalización y cuánto a la larga crisis que la ruptura del pacto populista, sin sustitución, ha generado en nuestras sociedades? Como se sabe, los procesos de globalización propician diversos procesos de erosión del Estado-nación en su forma actual. Hacia afuera de los Estados nacionales existen procesos de formación de soberanías regionales o imposición de poderes fácticos, como los de la inmensa movilidad del capital financiero, que cuestionan la potencia del Estado, su

actual arquitectura institucional. La formación de soberanías compartidas es un movimiento de los Estados para ganar poder internacional precisamente frente a esos poderes fácticos, pero es también un reconocimiento práctico de que en su forma actual son impotentes frente a ciertas realidades.

Desde dentro de los Estados nacionales existen tendencias que buscan recuperar bolsones de soberanía, precisamente porque esa que existe ya no es capaz muchas veces de hacerse cargo del pacto mínimo, protección a cambio de obediencia. La desprotección que buena parte de las poblaciones nacionales viven en sus respectivos Estados, la agudización de la fragmentación social y la erosión de las sociedades, llevan a la gente a buscar nuevos recursos que le permitan hacer frente a su reproducción y a sus expectativas, así como a sus necesidades de certidumbre. El recurso a la etnicidad, a la invención o reinvención de identidades de todo tipo, son diversas formas de fundar nuevos pactos sociales y, aunque no sea tan obvio, de buscar nuevas formas institucionales de relación con lo global.

Soberanías regionales compartidas

Cuando menos así parece ser en América Latina, lejos de las proyecciones catastróficas del choque de las civilizaciones. En la región las demandas con sustento étnico no reclaman una sección constitucional, sino una nueva definición de las ideas nacionales y nuevos agrupamientos institucionales de nuestros Estados. Son capítulos del tránsito del Estado nación al Estado región, de la soberanía tradicional más impotente mientras más retórica, a la soberanía compartida de bloques regionales eficaces y actuantes, de la exclusión institucionalizada a la inclusión democrática. Observar estos procesos desde la mirada restrictiva de origen colonial que opone, en un solo nivel de las identidades, al mundo indígena frente al resto, una versión invertida del choque de las civilizaciones —*the west vs. the rest*—, es evitar hacerse cargo de esta complejidad. Así como la diversidad y la pluralidad cultural no se agotan en la diversidad y la pluralidad étnicas, tampoco lo étnico se reduce a la relación entre las poblaciones indígenas y las sociedades nacionales, con todo lo central que esta relación es, ni esta relación ocurre entre poblaciones sólo rurales y el Estado, menos aun en una época de globalización.

Democracia y occidentalización

A las formas institucionales de administración de relaciones interétnicas de origen prehispánico, sobre todo allí donde existieron formas desarrolladas de Estado, el área andina y el área mesoamericana, le siguió la eficiente simplificación colonial —república de indios y república de españoles— y su posterior estallido frente a la complejidad creciente resultado

del fenómeno del mestizaje y de las sucesivas migraciones. Los Estados suplieron aquellas formas de cohesión con la formación de las ideologías nacionales. Algunas fueron más exitosas, por ser tempranas, por ser incluyentes a pesar de la invisibilización de los distintos niveles de las identidades fundadas en la etnicidad, porque la existencia de excedentes permitió mejores pactos de cohesión social o porque la invención política construyó instituciones que de alguna manera se hicieron cargo del problema. Otras no lo fueron tanto, pero lograron siempre una forma aceptada de integración. Hoy, en ausencia de nuevos pactos, tanto los procesos disgregadores que resultan de una globalización no gobernada, como el surgimiento de esta revolución de las identidades, cuestionan la eficacia del Estado como instrumento de unificación poblacional y territorial, y el actual discurso nacionalista como convocante de todas las diversidades que la conforman. Este es el verdadero telón de fondo de las crisis de nuestros países, especialmente en el área andina, que aparecen como retrocesos institucionales de las democracias, pero que remiten a procesos aún más profundos.

Con la emergencia de la dimensión étnica en nuestra vida pública, no parece desproporcionado preguntarse si nuestras instituciones democráticas, en la medida en que han sido ciegas para con esta dimensión, no han sido vividas como formas forzadas de occidentalización, esto es, de exclusión de sectores mayoritarios de nuestros países. Como se sabe, las reglas son siempre interpretadas en un contexto de prácticas. Es éste el que le da sentido histórico al conjunto de reglas de procedimiento que llamamos democracia. Acaso por ello conviven un vigoroso impulso a la participación política, con una señalada crisis de las instituciones políticas, empezando por los partidos. Y el más amplio proceso de formación de ciudadanía que ha conocido la región, coexiste con el surgimiento de líderes autoritarios y anti institucionales: mucho impulso democrático desde la sociedad y poca imaginación institucional desde las elites. La incorporación de lo étnico en lo democrático ha adoptado tanto la forma de una exigencia de derechos colectivos de pueblos y comunidades, como, sobre todo, el reto de institucionalizar el vasto proceso de ciudadanización en curso, rompiendo los diques que dieron lugar a la renta diferencial de la discriminación de la que gozan todavía las elites criollas.

Conflicto de sensibilidades

En América Latina no existe un conflicto de civilizaciones, pero sí un conflicto de sensibilidades. Quienes unificaron los Estados nacionales, las elites criollas, lo hicieron homogeneizando a su imagen y semejanza. Al hacerlo, unificaron excluyendo de las instituciones en distintos grados a las poblaciones indígenas y mestizas. La masiva incorporación de estas poblaciones en las democracias recientes mediante el voto y el mercado ha puesto

en crisis no sólo a las instituciones, sino a las ideas políticas, estéticas, económicas o religiosas, preparadas para albergar y expresar a un sector de nuestra sociedad. Los sectores emergentes han roto el monopolio de la representación en manos criollas. Ahora aparecen autorrepresentándose directamente en partidos y parlamentos, los indios y los mestizos, en variadas formas de expresión. Pero aún no logran un nuevo pacto democrático que cancele en nuestras instituciones la huella excluyente de su pasado.

El modo en que la dimensión étnica se expresa en nuestra vida pública depende de muchos factores. La escisión étnica ha sido moldeada por la historia, por la geografía, por la economía, por la demografía, por la política y por la guerra. También por la cultura, aunque ésta no sea el único fundamento de la identidad. La calidad de las elites que pretenden movilizarla también ha sido decisiva. Así, el mapa de nuestras relaciones interétnicas es móvil, cambiante, complejo.

Mestizajes

Abundan los procesos de etnogénesis, que creemos resolver con una palabra, mestizaje. Bajo ella, sin embargo, es mucha la diversidad. No sólo porque quienes concurren a la mezcla son distintos —cuando el mestizaje ocurre como intercambio biológico y no como ladinización—, sino porque la mezcla misma necesita ser interpretada. Y la naturaleza y la calidad del discurso que la interpela califica el tipo de mestizaje resultante. Hay mestizajes tempranos, interpelados desde su vertiente criolla y señorial, excluyentes; y hay mestizajes tardíos, en donde el peso interpretativo de lo indígena es decisivo, que tienden a ser inclusivos, populistas, sin considerar todos aquellos otros donde concurren otras composiciones étnicas como la negra, la china, la japonesa, otras variantes europeas o algunas del oriente cercano. Entre la mirada colonial que consideró al mestizo como una anomalía, y la vasconceliana que lo proyectó como utopía, no parece que hayamos tenido mesura o continencia. Fruto de la transgresión o de la ilusión, nuestros mestizajes han tenido un pasado pecaminoso, la mezcla con lo indígena, y un futuro impoluto, la realización en occidente. El mestizo ha sido lo que quiere dejar de ser y lo que será, nunca lo que es. Hasta ahora, la explosión de la diversidad le hace un sitio en la ciudadanía democrática.

Movimientos indígenas

Si nuestras identidades mestizas son complejas, no lo son menos nuestras identidades indígenas. Lejos de ser identidades suspendidas en el tiempo, ahistóricas, son resultado de las diversas maneras en que estas comunidades de personas han gestionado su relación con los otros y consigo mismos. Son, sin duda, la parte peor tratada de nuestros pactos nacionales.

Basta superponer una mapa de la pobreza en la región con un mapa de las poblaciones indígenas: tienden a coincidir de un modo casi perfecto. Ello no impidió que a través de las órdenes religiosas, el mercado o la política establecieran relaciones con las sociedades de las que formaron parte. A la realidad étnica, política y territorial previa a la conquista, hay que agregar la que sobrevino con ella. El agrupamiento de los pobladores en pueblos y barrios supuso nuevas formas de identidad, como los cabildos y las cofradías. La exacción de tributos monetarios conformó, primero, economías y, luego, identidades regionales. Muchos de sus usos y costumbres fueron adaptaciones indígenas de instituciones castellanas. La cristianización fue una gran operación de transformación identitaria. Para no mencionar su conformación como "indios", producto colonial por excelencia, o la persistencia de la identidad étnica a pesar del discurso clasista que asumieron sus líderes, más duradera o más ligeramente, durante las últimas décadas. Identidades volitivas allí donde la geografía los agrupó, hubo recuperación demográfica y contaron con elites capaces de reconstruir sentidos para su vida colectiva. Identidades adaptativas cuando las condiciones adversas o decisiones estratégicas les llevaron a inventar otros recursos y otros caminos. Lo sorprendente no es que hayan cambiado, sino que pese a todo ello, "sigan allí".

Indios y mestizos, para usar una simplificación que ahora ya sabemos excesiva, actuaron en sociedades más abiertas a la movilidad social, cultural o geográfica, o en sociedades más cerradas a ellas. En la dinámica de su articulación a un sistema de dominio y de su reconocimiento, fueron moldeando el mapa de nuestra etnicidad: realidad sutil y férrea que se desenvuelve en espacios y en niveles.

Naciones pactadas

El debate actual es sobre la forma en que nuestros Estados nacionales deben transformarse reconociendo la diversidad de nuestras sociedades y las exigencias de la competitividad global. Es una disputa sobre la naturaleza de nuestras instituciones: las autonomías, el estatuto de los usos y costumbres, la relación entre la tierra y el territorio, entre la nación y los pueblos. Las garantías de la pluralidad dentro de las comunidades y los límites de la soberanía local. El reconocimiento de las diversas identidades y el respeto mutuo entre ellas es una reforma cultural y social que está en curso. Su institucionalización democrática es una reforma del Estado descentralista, así como una revolución de nuestras prioridades en la distribución y asignación de nuestros recursos, que está por venir, o que viene a retazos.

A las dificultades de una de las formas del reclamo étnico para articularse más allá de lo local —ámbito natural de los usos y costumbres—, hay que agregar la cerrazón de una ideología liberal libresca e inconsecuente. Es curioso que en la mejor manera de plantear

estas cosas resuenen las cuestiones que le hizo el romanticismo a la modernidad cuando ésta era sólo un proyecto: ella era insuficientemente pluralista, pues desconocía la singularidad del espíritu de los pueblos, y era insuficientemente individualista, pues quería reducir el misterio de la persona humana al modelo cívico sajón. En el fondo, escoger entre la nación como herencia o como elección pactada, es intentar una ruta y una versión propia de la modernidad, que la conserve y la cambie.

Los trabajos que aquí se reúnen hablan de ello, de la obra política como articulación de lo diverso. Hablan de México, Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay. Lo hacen desde una perspectiva teórica o desde una aproximación histórica. Abordan procesos contemporáneos o quieren seguir la larga duración. Generalizan, comparan o se circunscriben a un caso nacional o local. Su suma nos da un excelente fresco de las relaciones entre etnicidad y política en la región. ❐

SYS 702354

Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas

Rodolfo STAVENHAGEN
México

En este ensayo me referiré al tema de la ciudadanía cultural y de los derechos humanos en el marco específico de los planteamientos que vienen haciendo las organizaciones de los pueblos indígenas en América Latina, y de los debates que sobre ciudadanía y derechos humanos tienen lugar en diversos espacios públicos y políticos, tanto nacionales como internacionales.

Modernidad y ciudadanía

El proceso histórico de los últimos dos siglos es comúnmente considerado como un periodo de transformación social y política caracterizado por términos tales como "desarrollo", "modernización", "democratización", conquista de libertades fundamentales, individualización y otros semejantes. Este proceso habría sido inaugurado por las revoluciones norteamericana y francesa de fines del siglo XVIII, seguido por las revoluciones de independencia de los países latinoamericanos a principios del XIX, consolidado por las revoluciones sociales del XX (con algunos desvíos totalitarios bien conocidos), universalizado después del proceso de decolonización de mediados del presente siglo, y consagrado finalmente en varias "olas" democratizadoras que han dado la vuelta al mundo, sobre todo después de la caída del sistema soviético. Hay incluso quienes auguran que este ciclo histórico llega a su término con el "fin de la historia" tal como la conocemos.

Buena parte de las luchas políticas y sociales a lo largo de este periodo generalmente denominado el de la "modernidad" se ha centrado en la conquista de la participación política y la ampliación de los derechos ciudadanos a capas y sectores cada vez más significati-

vos de la sociedad. Si bien las ideas filosóficas y morales que subyacen a este magno movimiento de las sociedades modernas se derivan de la Ilustración, en la práctica sus resultados se deben casi siempre a enconadas luchas y conflictos entre clases sociales, entre grupos opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados. A pesar de que se reconoce generalmente al *Bill of Rights* de los Estados Unidos la paternidad de los derechos civiles y políticos de los individuos que hoy son prácticamente universales, tuvo que ocurrir una cruenta guerra civil en aquél país ochenta años más tarde para que los esclavos obtuvieran su libertad, verdadero parto democrático. Las mujeres solamente obtuvieron el derecho de voto en los países industriales después de largas luchas y persistentes movilizaciones sociales y políticas. De igual manera, el derecho de voto fue restringido durante mucho tiempo a los hombres blancos, letrados y propietarios.

Durante todo este siglo se dieron luchas por las conquistas sociales más elementales, como el derecho de la libre asociación de los trabajadores y de los campesinos, el de la libertad de creencias y de expresión, hoy consideradas como libertades elementales y dadas por supuestos en la mayoría de los Estados del mundo. Marshall describe este proceso paulatino de luchas y logros como un proceso de ciudadanización, de la conquista de la ciudadanía, y de allí surge la convicción que las democracias modernas son los espacios políticos de los ciudadanos libres e iguales entre sí. (Marshall, 1964; Bendix, 1969).

La lucha por los derechos humanos

A raíz de la Segunda Guerra Mundial y los horrores del nazismo —negación de todas las libertades individuales— se consolidó un sistema internacional de derechos humanos expresado primeramente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y posteriormente en la adopción por la Asamblea General de la ONU del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos del año de 1966. Estos instrumentos jurídicos, junto con otros que se fueron agregando a lo largo de las últimas tres décadas, constituyen lo que actualmente se denomina la Carta Internacional de los Derechos Humanos. Si bien se dice con frecuencia que estos documentos reflejan más que nada una concepción occidental de los derechos humanos, no es menos cierto que a través del sistema de las Naciones Unidas, al que pertenecen actualmente prácticamente todos los Estados soberanos del planeta, esta concepción de los derechos fundamentales de los seres humanos se ha universalizado. Por una parte, porque los Estados miembros de la ONU aceptan formalmente comportarse de acuerdo con estas normas

internacionales, y por la otra, porque paulatinamente se ha ido construyendo un sistema internacional de vigilancia, observación y justiciabilidad de estos derechos. Ello no significa, desde luego, que se cumplan igualmente en todas partes, ni tampoco que no existan Estados y gobiernos que los violen impunemente. Simplemente significa que su violación abierta se hace cada vez más difícil, y que los derechos enunciados en los mencionados instrumentos internacionales son reclamados públicamente de manera creciente por quienes se sienten o se saben excluídos de su cobertura en tal o cual país.

Si bien la teoría política —y no sólo la jurídica— ha prestado atención a la temática de los derechos humanos en el ámbito de las discusiones sobre gobernabilidad y justicia, la teoría social se ha venido ocupando del tema más que nada bajo dos ópticas bien distintas: por una parte, en el marco del estudio de los conflictos, las luchas y los movimientos sociales, y por la otra con referencia a las diferencias culturales y el llamado relativismo cultural.

Dos principios fundamentales forman la base del edificio de los derechos humanos en la actualidad: el principio de la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, y correlativo a este, el de la no discriminación por motivo de género, raza, color o pertenencia étnica. Por consiguiente, es cada vez más frecuente juzgar a los Estados en función de la forma en que cumplen con estos principios, erigidos ahora como normas internacionales de comportamiento de los países "civilizados", es decir, los que pertenecen a la familia de las Naciones Unidas.

Hoy en día, el sistema internacional está compuesto en su mayoría por Estados que han accedido a la independencia política en época relativamente reciente, generalmente en el último medio siglo, y muchos otros, como los americanos, fueron también colonias de alguna potencia europea. En numerosas instancias, la descolonización no trajo consigo la democratización de las sociedades, sino más bien la erección de sistemas autoritarios y centralizados (con frecuencia militares), caracterizados por el ejercicio del poder personal y del partido único, así como la subordinación económica y política ante el exterior (ante las antiguas metrópolis coloniales, los Estados Unidos, o bien —durante la etapa de la guerra fría— ante el bloque soviético). Bajo estas circunstancias los derechos civiles y políticos de los nuevos ciudadanos se vieron con frecuencia restringidos, cuando no francamente negados en nombre de valores superiores o tal vez prioritarios, como la unidad nacional, la consolidación del Estado, o las tareas del desarrollo. (Hubo excepciones, como la India, muchas veces descrita como "la democracia más grande del mundo"; pero si acaso esta excepción comprueba la regla).

Mucho se ha discutido acerca de la estrecha relación que guarda la idea de los derechos ciudadanos con los valores individualistas del liberalismo político y del capitalismo como

sistema económico, social y cultural. En su primera etapa estos derechos se identificaban con el surgimiento de la burguesía como clase hegemónica en las sociedades occidentales. Conforme avanzaba el capitalismo como sistema mundial (y la etapa actual de la globalización es su más reciente expresión) también se fue diseminando la ideología de los derechos humanos, y especialmente la de los derechos civiles y políticos, o de ciudadanía.

El debate en torno a la ciudadanía

Ya los filósofos políticos del siglo pasado señalaban que el liberalismo y la democracia tenían mayor posibilidad de afianzarse en sociedades homogéneas que en aquellas otras divididas internamente. Esta apreciación se refería tanto a las desigualdades socio-económicas entre diferentes sectores de la población como a las diferencias culturales: étnicas, lingüísticas y religiosas. Mill, entre otros, sostenía que los sistemas liberales requerían para fructiferar de una población culturalmente homogénea.

Esta idea, promovida de una manera u otra por quienes se dieron a la tarea del *nation-building*, la construcción de las naciones modernas, está hoy indisolublemente vinculada a las políticas sociales y culturales de los Estados y forma parte del bagaje intelectual de los teóricos de la "modernización" en todos sus aspectos. Desde principios del siglo XIX se finca la idea de la nación-Estado o del Estado nacional, con su territorio soberano, su población ciudadana, sus fronteras bien delimitadas, sus leyes propias y su sistema administrativo. Después se fue perfilando la visión de la unidad lingüística (no siempre lograda, por supuesto) y de la identidad nacional. Como símbolos distintivos de este ideal nacional, pronto se fueron imponiendo el certificado de nacimiento, la tarjeta de identidad, el pasaporte, el diploma escolar, la cartilla militar, otros tantos emblemas vinculatorios entre el individuo y el Estado, cuya importancia creció en los ámbitos republicanos.

Efectivamente, el Estado republicano, encarnado por primera vez en su forma ejemplar por la república francesa, se propuso construir una nación y crear un cuerpo de ciudadanos desde el poder. El modelo francés fue imitado ávidamente por las élites latinoamericanas en el siglo XIX, y posteriormente en otras partes del mundo. La revolución cultural que implicaba esta transformación fue recogida en el título de un famoso libro de E. Weber, *De campesinos a franceses*, significando con ello la mutación de la pertenencia a un mundillo local, parroquial y limitado, a una de esas "comunidades imaginarias" que significan para el individuo transferir sus lealtades hacia los símbolos del Estado y de la nación. Nadie duda de la importancia capital que en este proceso ha desempeñado el sistema educativo, particular-

mente la escuela primaria con su currículum oficial, la enseñanza de la lengua nacional, los programas unificados, los libros de texto homologados, el calendario cívico que celebra las fiestas, las victorias militares, los héroes nacionales y los símbolos compartidos, ante los cuales todos los alumnos se estremecen con emoción.

Pero, ¿qué tipo de nación se construye en este vasto proceso de ciudadanización? Hasta cierto punto es una nación imaginaria, existente más que nada en las mentes febriles de las clases gobernantes, necesaria para legitimar las nuevas estructuras del poder, para crear buenos súbditos y para aceitar las correas de transmisión de las decisiones políticas y económicas. También sirve para adiestrar y capacitar la mano de obra que necesita el capitalismo "de imprenta" (*print capitalism* –Anderson, 1983), base de la expansión económica en la época moderna.

Nacionalismo y ciudadanía

Por otra parte, y paralelamente, surgieron los impulsos libertarios de las naciones oprimidas en los imperios multinacionales que se habían dividido buena parte del planeta desde el siglo XVI. Por diversas razones, el imperio español fue el primero en caer, mientras que los imperios francés y británico se estaban afianzando aún, sobre todo en África. Pero en la propia Europa se dieron, desde principios del siglo XIX, los movimientos nacionalistas ya sea de unificación como en Alemania e Italia, ya sea de emancipación como en los dominios otomano, zarista y austro-húngaro, impulsos que culminaron con el gran movimiento en pro del derecho de las naciones a la libre determinación, consagrado como principio de derecho internacional a raíz del Tratado de Versalles.

En esos movimientos los elementos culturales jugaron un papel importante. Hasta qué punto surgieron las demandas nacionalistas desde abajo y hasta qué punto fueron promovidas y orientadas cuidadosamente por "vanguardias nacionalistas", verdaderos "empresarios étnicos" con intereses políticos personales o de grupo, sigue siendo una pregunta polémica, debatida por los especialistas. Como quiera que sea, la cuestión de la lengua, de la cultura compartida, de las raíces históricas, de los vínculos territoriales, de los mitos inventados y transmitidos de generación en generación, devino en el *corpus* ideológico fundamental de los movimientos nacionalistas emancipadores o restauratorios en Europa desde el siglo pasado.

Este discurso político influyó a su vez en movimientos semejantes que se han dado a lo largo del presente siglo en otras partes del mundo, incluyendo Asia y África, y volvió de nuevo a escucharse en los Balcanes a raíz de la desintegración de la Federación Yugoslava.

¿Quién no sabe, por ejemplo, que los serbios perdieron una gran batalla contra los turcos a finales del siglo XIV, derrota que se transformó en uno de los mitos fundadores del nacionalismo serbio? Y el hecho que esta batalla tuviera lugar precisamente en Kosovo, hace poco probable que los serbios cedan esta provincia a sus habitantes mayormente albaneses.

Durante siglos la diáspora judía repetía ritualmente el estribillo: "el próximo año en Jerusalén", plegaria religiosa hasta que el sionismo político logró darle realidad (con una poca ayuda del imperio británico...) Y a los quebecois les mueve la nostalgia de un pasado mejor sintetizada para mayor visibilidad en las placas de los automóviles: "Je me souviens". Buena parte del conflicto entre tamiles y singaleses en Sri Lanka se dirime entre historiadores quienes debaten cuál de los dos grupos étnicos llegó primero a la isla hace más de dos mil años, y tendría por lo tanto algún derecho nacional originario frente al otro. La cruenta violencia que desde hace décadas enfrenta a tutsis y hutus en Burundi y Ruanda se cristaliza en torno de discursos contradictorios sobre la identidad nacional que cada uno de estos grupos desarrolla para fundamentar su derecho al control del Estado. Y así hay muchos ejemplos más.

La construcción de una identidad nacional compartida y difundida es una de las tareas que han asumido las élites intelectuales de los Estados nacionales, y eso es lo que las clases dominantes esperan de ellas. Ello ha servido, por una parte, para fortalecer a la nación contra sus enemigos externos, reales o imaginarios. Esa comunidad inventada que es la nación tiene que distinguirse culturalmente de otras por la lengua o la religión o los mitos y los símbolos cuidadosamente elaborados y mantenidos de una generación a otra. ¿Quién puede dudar del papel de la educación y de las políticas culturales del Estado en esta proeza? Lo que antes era la lengua serbo-croata en Yugoslavia, según los lingüistas, es hoy el serbio en un país y el croata bien distinto en el otro.

Por otra parte, la construcción de una identidad nacional ha sido necesaria para fortalecer y legitimar internamente al grupo o los grupos en el poder. Además de ser súbditos o ciudadanos de un Estado, se espera que la población de un país soberano manifieste los atributos de la nación, en otras palabras, que comparta la misma identidad nacional, ya sea que ésta se exprese en la lengua, la religión, la raza, las formas de vida, los valores compartidos u otros elementos.

Nacionalismo y diversidad étnica

Resulta, sin embargo, que la mayoría de los países del mundo no son ni han sido —como Estados nacionales— étnica o culturalmente homogéneos. Alguna vez se decía que lo eran

Portugal, Japón e Islandia —entre algunos otros—, pero hoy en día también han dejado de serlo. En la medida en que el modelo dominante del Estado nacional significa no solamente la unificación territorial, sino también la homogeneización —cuando no la uniformización— cultural, se han generado tensiones, discordias y a veces conflictos entre el Estado, con su proyecto hegemónico de nación, y aquellos otros grupos y comunidades sociales, culturalmente diferenciados, que no necesariamente comparten la vision hegemónica.

De hecho, la mayoría de los países actualmente están compuestos de poblaciones heterogéneas, diferenciadas según criterios étnicos que pueden ser religiosos, lingüísticos, raciales, siendo estos los criterios más comúnes, o algunos otros que sirven para delimitar y distinguir a tales grupos. Las causas y el origen histórico de estas distinciones pueden ser variadas: invasiones, conquistas y colonizaciones, migraciones de diversa índole, cambios de fronteras, o bien las cambiantes políticas e ideologías de los gobiernos. Así es como se ha constituido en numerosos Estados modernos la cuestión de las minorías, la problemática de los grupos étnicos distintos al grupo dominante y/o mayoritario. Si bien el concepto de minoría tiene al inicio una connotación numérica, en realidad se trata por lo común de minorías políticas y sociológicas, independientemente de su peso demográfico en el total de la población. En la medida en que las políticas gubernamentales reflejan el modelo etnocrático del Estado nación, es decir, la idea de la nación a la imagen del grupo étnico mayoritario o dominante, se opera un proceso de "minorización" de los grupos alógenos y se abre un espacio de contestación de la nación que en no pocos casos conduce a situaciones conflictivas y desestabilizadoras.

En efecto, la problemática étnica no consiste tanto en la simple coexistencia al interior de las fronteras de un Estado de etnias diferenciadas, como en la manera en que esta diversidad es percibida y manejada por las partes involucradas, en el marco del poder del Estado. De hecho, como ya se indicó, la mayoría de los países son y han sido multiétnicos, pero en demasiadas instancias la autopercepción nacional —elaborada por las élites étnicas del grupo mayoritario o dominante— es la de una nación monoétnica, homogénea. He aquí la génesis de innumerables conflictos que azotan al mundo de nuestros días.

Veamos algunos ejemplos. En Malasia la población se compone principalmente de malayos y de chinos. Los primeros, habitantes originarios, heredaron el poder político del Imperio Británico mientras que los segundos se dedican sobre todo, como en el resto del sureste asiático, a las actividades económicas. Los primeros pugnan por una "Malasia malaya", es decir, identificando a la nación con su propio grupo étnico. Los segundos, en cambio, plantean la necesidad de una "Malasia malasiática" en la que tienen cabida por igual y en pie de igualdad las distintas etnias que componen el país. Las tensiones entre estas dos visiones se

han manifestado en la política educativa y lingüística, así como en el sistema electoral y parlamentario, y han conducido no pocas veces a lo largo de las últimas décadas desde la independencia política del país, a manifestaciones y motines civiles.

En Asia occidental, en contraste, la cuestión curda está en el centro de numerosos conflictos desde la caída del imperio otomano y la construcción de nuevos Estados creados por las potencias occidentales. La Turquía kemalista ha negado, hasta la fecha, la existencia misma de una minoría curda y el Estado turco ejerce una política represora violenta contra toda manifestación cultural y política independiente de los curdos. Ello ha llevado al surgimiento de un movimiento separatista y de una virtual guerra civil, generando un flujo masivo de refugiados curdos a Europa.

De igual manera, la República francesa siempre se ha preciado en ser "la France, uni et indivisible" y no reconoce otras identidades nacionales (córcegos, bretones, occitanos, alsacianos) que la de la nación francesa, cuya supuesta esencia nacional es ahora defendida por el partido del Front National en contra de los inmigrantes recientes. Nuevas minorías en Europa. Procesos semejantes tienen lugar, como se sabe, en los demás países europeos. En la España franquista fueron prohibidas las identidades vasca y catalana en nombre de una identidad "nacional" española superior.

En América Latina la consolidación de una identidad nacional tomó caminos algo diferentes. Desde el siglo XIX, el proyecto de nación fue definido por las élites mestizas y criollas a su retrato e imagen. Aquí fue la minoría dominante la que impuso sobre las mayorías pre-existentes, es decir los pueblos indígenas, su propia concepción de la nación, incluyendo su lengua, su religión, sus leyes, sus instituciones y sus valores culturales, a tal grado que los pueblos indígenas, emergiendo de tres siglos de coloniaje, no lograron —ni han logrado hasta la fecha— reconocerse ni saberse reflejados en estas nuevas naciones-Estado que por lo general les otorgaron la igualdad y la ciudadanía formales. No extraña entonces que diversos autores hablaran, hasta la actualidad, de un país real y de otro formal, de un país profundo y de otro imaginario; paradoja no resuelta que sigue enredando el concepto de nación en la región latinoamericana.

Los pueblos indígenas

Los indígenas no aparecen en los discursos fundadores de las nacionalidades latinoamericanas. La búsqueda desesperada por la esencia nacional: la mexicanidad, la peruanidad, la argentinidad etc., tarea a la cual se han dedicado con ahinco filósofos, políticos, escritores,

psicólogos y aun militares, por lo general excluía a los indígenas (como también a los negros). Se ha pretendido, en América Latina, construir nuevas naciones sin los pueblos indios y a espaldas de ellos. De allí que los procesos de construcción nacional en esta parte del mundo, iniciados desde hace casi dos siglos, sigan sin concluir. Recordemos simplemente que en la mayoría de los países latinoamericanos los pueblos indígenas constituían la mayoría abrumadora de la población a principios del siglo XIX.

La más común de las políticas estatales para manejar la diversidad étnica de las poblaciones consiste en promover la asimilación de las minorías, política que puede llevarse a cabo mediante la persuasión y la negociación, o bien en forma autoritaria, por decreto y por la fuerza. Muchas políticas estatales ante las minorías alternan entre el enfoque "duro" y el enfoque "suave". La asimilación de las minorías no es la única solución procurada por las clases dominantes. En ocasiones se practican diversas formas de represión y negación total de la existencia de tales minorías, mientras que en otras pueden darse formas distintas de segregación. Hoy en día, como resultado de las movilizaciones, las luchas y los avances en materia de derechos humanos, se habla cada vez más de soluciones pluralistas.

Los Estados latinoamericanos han aplicado rigurosamente toda clase de políticas asimilacionistas con respecto a sus poblaciones indígenas. (Excluimos de este concepto a los diversos episodios genocidas que "limpiaron" de pueblos indígenas a vastos espacios apetecidos por hacendados, ganaderos, madereros, y colonos, sobre todo en el Cono Sur). No cabe duda que en gran medida tuvieron éxito. El aumento del mestizaje como fenómeno social a partir del siglo XIX se debe no solamente a factores biológicos sino también culturales. Poblaciones identificada en alguna época como indígenas, ya no lo serían una generación después. El proceso puede analizarse a través de la lectura de las fuentes estadísticas, que demuestran la disminución en números relativos de la población indígena sobre todo en el siglo XX, pero su aumento en números absolutos en prácticamente todos los países de la región.

Las políticas asimilacionistas no lograron sin embargo eliminar a las poblaciones indígenas totalmente. Por el contrario, éstas aumentaron en número durante la segunda mitad del siglo. La identificación y delimitación de las poblaciones indígenas en la región latinoamericana es una tarea nada fácil, ya que no existen criterios fijos y unívocos que permitan llegar a conclusiones precisas. En algunos países (Brasil, Colombia entre otros) las poblaciones indígenas eran aquellas que habitaban territorios delimitados bajo control del gobierno, pero la presión demográfica pronto rebasó estos límites. En el resto de los países se utilizan criterios lingüísticos y/o culturales que no siempre se aplican con claridad (y queda por verse, desde luego, quiénes los aplican y con qué finalidad). Estos procedimientos han llevado a

estimaciones diversas, llegándose a considerar que existen actualmente unos 400 pueblos indígenas en América Latina, con una población estimada total de alrededor de cuarenta millones de personas. La mayor parte de esta población se encuentra en México, en donde sus 56 grupos lingüísticos representan alrededor del 12 al 15% de la población total del país. En cambio, en Bolivia y Guatemala, aunque con menores números absolutos, la población indígena es mayoritaria dentro de las fronteras del Estado.

Aunque las repúblicas independientes —salvo excepciones— proclamaron ampliamente la igualdad de todas las personas ante la ley y concedieron derechos ciudadanos a todos los nacionales, incluyendo a los indígenas, éstos siempre han sido considerados y tratados como ciudadanos de segunda. Su exclusión social y política coincidió con su marginación económica y su encapsulamiento cultural, ocupando los escaños más bajos en la escala socio-económica, y los índices más altos de pobreza y extrema pobreza, como lo ha subrayado el Banco Mundial.

En los años sesenta y setenta se dio un polémico debate entre estudiosos latinoamericanos en torno a si la situación de los pueblos indígenas era resultado de su marginación cultural o de su explotación de clase. Siendo los indígenas en su mayoría campesinos pobres, una corriente de pensamiento, basada en el análisis de clases, opinaba que la pobreza y la marginación de las cuales pendía la caracterización cultural de "indígenas", eran resultado de la estructura capitalista, por lo que la solución al entonces llamado "problema indígena" se encontraba en la lucha de clases y la transformación revolucionaria del sistema capitalista. Otra corriente, hegemónica en las políticas del Estado, opinaba que la situación deplorable de las comunidades indígenas se debía a su marginación cultural del resto de la nación, cuando no de la naturaleza misma de las culturas indígenas consideradas inaptas para el desarrollo, y que la solución se hallaba en un proceso acelerado de "aculturación" bajo la sabia orientación del Estado nacionalista. Como era de esperarse, la izquierda política se inclinó por la primera corriente, derivada del marxismo, mientras que los intelectuales orgánicos del Estado nacional fincaron sus políticas en la segunda. Es digno de subrayar que en ambas posturas —la marxista y la desarrollista para llamarla de alguna manera—, la perspectiva de que los pueblos indígenas subsistieran como tales en el marco del Estado nacional quedó descartada. Para los marxistas, y especialmente para sus epígonos revolucionarios, la existencia de los pueblos indígenas representaba una paradoja, tal vez el vestigio de una etapa precapitalista, y en todo caso era un obstáculo al desarrollo de la conciencia de clase del campesinado pobre. Para los desarrollistas, en cambio, representaba un vestigio de una etapa "premoderna" y constituía igualmente un obstáculo a ser removido. Ambas corrientes trabajaron afanosamente en limpiar el camino de estos "obs-

táculos", hasta que en años más recientes, ante la realidad desbordante, han tenido que repensar sus premisas y supuestos.

En realidad, la susodicha polémica esquematizó demasiado la compleja interrelación de fuerzas y factores que incidían en la problemática, ya que tanto los elementos de clase como los culturales tendrían que ser tomados en cuenta. Así lo intentó el que esto escribe, a la par de Pablo González Casanova y algunos otros estudiosos, al proponer, en los sesenta, el esquema analítico del "colonialismo interno", en el que tanto la "clase" como la "cultura" podían encontrar su lugar. Si bien la polémica mencionada ya no agita los debates intelectuales, la controversia surgió en otros ámbitos y en otros discursos, en torno a movimientos sociales específicos, como la problemática de la Costa Atlántica durante el sandinismo en Nicaragua, la larga y cruenta guerra civil en Guatemala, la caracterización de Sendero Luminoso y sus planteamientos en el Perú, y más recientemente, el levantamiento zapatista en Chiapas.

Naciones cívicas y naciones étnicas

A la polémica sobre la relación entre pueblos indígenas y Estado nacional, subyacen dos concepciones distintas de la nación moderna, que se siguen disputando el terreno de lo nacional en la construcción del Estado. La primera corresponde a la nación cívica, compuesta de todos los ciudadanos de un Estado determinado, independientemente de sus características étnicas singulares. Es la concepción republicana, que ha encontrado su expresión principal en el sistema norteamericano (quiero decir de EE.UU.) y francés (aunque en este último caso está sufriendo fuertes ataques). La segunda concepción corresponde a la idea de nación étnica, compuesta solamente o particularmente de los miembros de un grupo étnico que comparten características culturales y valores fundamentales. Su mayor expresión la tuvo en el nacionalismo alemán —llevado hasta la ignominia en el nazismo—, pero igualmente subyace al nacionalismo inglés, español, árabe, malayo, israelí, serbio, turco, singalés, japonés, chino y tantos otros.

El nacionalismo étnico quiere hacer a todos los ciudadanos a su imagen: la cultura, la lengua, la religión, a veces la raza, son elementos fundamentales para fortalecer a la nación y darle identidad. De allí que la nación étnica se ha propuesto históricamente acoger a todos sus miembros en un sólo Estado, e identifica el Estado con el pueblo cultural y sociológicamente constituido.

El nacionalismo cívico, por el contrario, afirma que la nacionalidad descansa exclusivamente en la relación de ciudadanía entre los individuos y el Estado, reglamentada por el

sistema político y jurídico imperante, y que las características étnicas —cultura, religión, lengua, raza— son elementos irrelevantes y secundarios. Esta es la concepción que subyace fundamentalmente a las democracias republicanas modernas, que reduce la ciudadanía a una condición legal de vinculación entre el Estado y el individuo, y subsume el concepto de nacionalidad bajo el de ciudadanía. Un presupuesto de esta concepción es que las instituciones públicas y la legislación son neutras en términos valorativos y culturales, y no pueden por lo tanto ser considerados como el patrimonio de un grupo o de una etnia. En consecuencia, las distinciones étnicas y la distinción entre "mayorías" y "minorías" culturales o étnicas no tiene, según esta perspectiva, ninguna consecuencia jurídico-política. El concepto de la nación cívica es consecuente con la idea de que todos los seres humanos son iguales ante la ley y tienen exactamente los mismos derechos, fundamento de los derechos humanos modernos.

Ejemplos no faltan para fortalecer esta idea. En Francia, algunas antiguas colonias fueron transformadas en *départements d'outre-mer* y sus pobladores en ciudadanos franceses. En Estados Unidos se supone que las instituciones legales y políticas son *color blind* por lo que las diferencias raciales no han de jugar en el ejercicio de la ciudadanía. El filósofo Habermas pugna por un *Verfassungspatriotismos* (patriotismo de la Constitución) lo que en Alemania con su vieja tradición de *Blut und Boden* (Sangre y suelo) pudiera parecer una utopía democrática más. El Príncipe Charles de la Gran Bretaña causó algún escándalo hace pocos años cuando se proclamó *Defender of Faith* y no como tenía que haberlo hecho de acuerdo a la tradición anglicana de la familia real, *Defender of the Faith.*

La democracia republicana con su modelo cívico de nación encuentra su mejor expresión teórica en el liberalismo político, que sostiene de manera contundente la distinción entre la esfera pública y privada de la vida de los individuos. En la esfera pública, todos los ciudadanos son iguales: en cambio, en la esfera privada tienen todo el derecho de comportarse de acuerdo a sus singularidades culturales, religiosas, lingüísticas y étnicas sin que nadie se meta con ellos. El liberalismo político está convencido que las dos esferas pueden y deben de hecho mantenerse bien diferenciadas, y en apoyo de esta tesis se señala con frecuencia la forma en que las guerras de religión dieron lugar en Europa a la tolerancia y la convivencia entre catolicismo y protestantismo. De la misma manera, se sugiere, deberá darse seguimiento a las diferencias culturales que hoy dividen a los Estados-nación.

Numerosos observadores han señalado que en realidad no es tan sencillo separar lo público de lo privado. En primer lugar, es preciso reconocer que aun los ejemplos más puros de nación cívica cargan con una historia étnica particular, que les imprime características inconfundibles enraizadas en la conciencia colectiva. Para ello han servido las "tradiciones

inventadas" (Hobsbawm y Turner, 1983) y los "mitomotores" (Smith, 1986) compartidos de las "comunidades imaginarias" (Anderson, 1983). No cabe duda que "Angloconformity" fue durante mucho tiempo la tónica dominante en Estados Unidos, y lo sigue siendo aún en gran medida, por lo que resulta utópico pensar que las instituciones públicas "color blind" que proclama el liberalismo político resuelvan el profundo problema de la discriminación y del racismo en aquel país. No en vano se ha desatado una estridente polémica desde hace algunos años en torno al multiculturalismo y a la "acción afirmativa". (En California se ha derogado la ley de acción afirmativa en las universidades y en consecuencia ha disminuido significativamente la inscripción de miembros de algunas minorías —sobre todo negros y latinos— en las instituciones de educación superior).

La Francia republicana tuvo que olvidar muchas guerras y atrocidades para constituirse en nación, como ya lo recordaba Renan el siglo pasado. Y en nuestros días, la cuna de la democracia occidental, Grecia, se opone a que los macedonios de la ex-república de Yugoslavia utilicen el nombre de Macedonia para su nuevo Estado. Los ejemplos podrían acumularse.

En segundo lugar, y tal vez esto sea lo esencial, los miembros de diversas minorías étnicas no siempre asumen la identidad nacional con que las instituciones públicas hegemónicas quieren cobijarlas; este ha sido el eterno problema de las minorías nacionales en diversos países de Europa central y oriental, como en otras partes también. Sólo hay que recordar la represión de la que fue víctima la minoría húngara en Rumanía, conflicto que condujo, entre otras cosas, a la caída del dictador Ceausescu, o el intento del gobierno búlgaro de cambiar los nombres de sitios y los apellidos de su minoría turca. Asimismo los curdos en Turquía no se resignan a ser considerados meramente como "turcos de la montaña" (denominación oficial que les da el gobierno de aquél país). Los germano-parlantes del Alto Adige han insistido —exitosamente— en mantener su propia identidad en el conjunto italiano. Nuevamente, los ejemplos podrían multiplicarse.

En las democracias occidentales las ideas puras del liberalismo político han tenido que adaptarse a las realidades duras de las identidades y los reclamos de grupos culturalmente distintos, generalmente minoritarios. La España post-franquista erigió un sistema de comunidades autonómicas anclado fundamentalmente en torno a los regionalismos culturales y lingüísticos de Catalunya y el País Vasco. Bélgica y Suiza, cada uno a su manera, hace mucho reconocen las diferencias lingüísticas y regionales en sus sistemas políticos. En Canadá el sistema político busca resolver las tensiones en torno a las "sociedad distinta" que es Québec, los derechos de las "Primeras Naciones" (indígenas), el multiculturalismo de las minorías inmigrantes, y la situación especial de las "minorías visibles" (negros). Menudo paquete, pero uno que la democracia canadiense enfrenta con decisión. Hasta en Estados Unidos, el

daltonismo liberal se ha modificado con las políticas compensatorias de la acción afirmativa que recogen reclamos largamente expresados por diversas minorías biológicas y culturales. En otras partes del mundo se manifiestan demandas semejantes. Los derechos lingüísticos fueron tema de grandes conflictos en la India, mientras que en Sri Lanka la minoría tamil rechaza la visión nacionalista etnocéntrica de la mayoría singalesa. Los maoríes aborígenes (20% de la población) han logrado ser considerados como pueblo fundador de Nueva Zelanda, con representación y participación política, con base en el Tratado de Waitangi, firmado hace más de 150 años en la época del Imperio Británico.

Es precisamente con base en los principios del liberalismo político, que las minorías étnicas hacen suyos los reclamos que los miembros de las mayorías vienen disfrutando hace tiempo. Los hacen porque históricamente les han sido denegados. Así surgió el movimiento pro derechos civiles en EE.UU., el nacionalismo québecois, los planteamientos de los pueblos indígenas y aborígenes, las demandas por el ejercicio de derechos lingüísticos, etc. Estos reclamos, que toman con frecuencia la forma de movimientos sociales y políticos organizados, rebasan con el tiempo la demanda por la igualdad de condiciones u oportunidades con la mayoría étnicamente diferenciada, y van planteando como objetivo el reconocimiento de la identidad étnica, los derechos colectivos y comunitarios, la singularidad del grupo en el conjunto nacional, la representación política específica y otras metas que van más allá del individualismo político atomizado que encontramos en el liberalismo. ¿Hasta qué punto están tomando en cuenta los Estados-nación modernos (sobre todo las democracias liberales) estos procesos de cambio que se dan en casi todas las sociedades?

En tercer lugar, muchos observadores señalan que los factores que dan cuerpo a las identidades étnicas no pueden ser reducidos al ámbito meramente "privado" (aun suponiendo que sea fácil —lo que no es— trazar una línea clara entre lo público y lo privado). Por el contrario, las identidades étnicas tienden a manifestarse colectivamente en la vida pública. Por ejemplo, en el mundo islámico las creencias religiosas privadas y la manifestación religiosa pública forman un conjunto imposible de separar. Así ocurre en los países mayoritariamente musulmanes (con los consecuentes problemas para las minorías no musulmanas), pero resulta más problemático para las minorías musulmanas en Estados laicos o cuya identidad religiosa manifiesta es, digamos, cristiana. Recordemos el problema constitucional que se presentó en Francia en torno de las jovencitas musulmanas que vestían *chador* en la escuela laica. En cambio, en el Reino Unido los jóvenes *rastas* han sido oficialmente reconocidos como una minoría racial.

El Estado liberal tiende a ver en las particularidades étnicas un simple *life-style*, escogido libremente por ciudadanos racionales (*rational choice*), al cual tienen derecho en la intimi-

dad de sus hogares, o en el mejor de los casos, en ocasión de celebraciones cívicas (*St. Patrick's Day Parade*). Empero, para los miembros de minorías étnicas se trata de la pertenencia a una colectividad realmente existente, enraizada históricamente, con dinamismos culturales propios, cuya identidad pública es inseparable de la participación individual. Por supuesto, hay muchas variaciones, y es preciso diferenciar a las "nuevas minorías", los inmigrantes étnicos en, digamos, países industriales, de las minorías perseguidas, de las nacionalidades conquistadas, de los pueblos tribales e indígenas, de las minorías raciales discriminadas, etc. La gama de situaciones es muy amplia y las respuestas individuales y colectivas también lo son. Así que no es conveniente generalizar.

Las tensiones y los posibles conflictos se producen cuando el modelo cultural hegemónico en un Estado-nación (aun en aquellos que se gobiernan a sí mismos de acuerdo con los principios del liberalismo político, pero mucho más en los Estados etnocráticos que no adhieren a estos principios), ignora o incluso niega la existencia de colectividades o comunidades étnicas heteróclitas, y cuando éstas, por ello mismo, desean afirmar su existencia, preservar o aun recobrar su identidad, o simplemente exigir el derecho a tenerla. Pare ello, requieren del reconocimiento público y de un espacio público —social, cultural, geográfico— que puedan considerar como propio.

Naciones cívicas y pueblos multiétnicos en América Latina

La situación de los pueblos indígenas es típica de esta problemática. Aunque a nivel de sus comunidades rurales relativamente aisladas logran mantener vivas costumbres, tradiciones e identidades (cambiantes, desde luego) que los distinguen de otros grupos y de los pueblos no indígenas, en el marco del Estado nacional —sobre todo en América Latina— no han tenido prácticamente personalidad pública reconocida. Por el contrario, la idea de la nación postcolonial niega de hecho su presencia en la *polis*, y el discurso dominante ha sido a lo largo casi 200 años el de un criollismo excluyente, o bien por el contrario, el mito de un mestizaje incluyente y hegemónico, del cual están excluidos los pueblos indígenas.

No es extraño entonces, que la mayoría de los pueblos indígenas no han logrado identificarse con el modelo dominante de nación y sus intentos simbólicos pero muy reales de ocupar el espacio cultural y social del territorio nacional. En cambio, los movimientos indígenas contemporáneos (fenómeno social y político de los últimos 25 años, cuando mucho) le cuestionan al Estado nacional su pretensión hegemónica y han propuesto discursos alternativos en el marco de sus luchas sociales y políticas. También aquí encontramos,

sin embargo, variaciones importantes. En la cordillera peruana, por ejemplo, los símbolos nacionales (bandera, escuela, ejército...) han ejercido una atracción considerable sobre los pueblos indígenas en lucha contra las viejas estructuras latifundistas, el gamonalismo local y regional y, más recientemente, el efecto desintegrador y mortífero de la insurrección senderista. Vargas Llosa describe bien este proceso —con su consabido sesgo conservador— en algunas de sus novelas, pero también Arguedas, de estirpe indígena, lo desarrolla a su manera en las suyas.

A los pueblos indígenas de América Latina se les han prometido libertades civiles y políticas, derechos sociales y económicos, igualdad jurídica, y políticas desarrollistas diversas, pero en gran medida se trata de promesas incumplidas y pospuestas. La situación comenzó a cambiar a raíz de las movilizaciones indígenas de las últimas dos décadas, que condujeron en varios países del continente a modificaciones constitucionales y legislativas en las cuales se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como colectividades con derechos propios, fundamentados en su situación histórica y sus características sociales y culturales propias. Así se produjeron cambios constitucionales importantes en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Panamá y Paraguay; y legislaciones nacionales indígenas en Argentina, Costa Rica, Chile, y Perú entre otros. En México fue aprobada una enmienda constitucional en 1992 en la que por primera vez se reconoce la pluriculturalidad del país basada originariamente en sus pueblos indígenas, y en 1998, a raíz del conflicto en Chiapas, el gobierno presentó al Congreso una iniciativa de ley sobre derechos y cultura indígenas, que ha generado una considerable controversia política en el país. El acuerdo de paz de 1996 que dio fin a una cruenta guerra civil de 30 años en Guatemala, se refiere en primera instancia a los derechos culturales de los pueblos indígenas.

Derechos culturales, autodeterminación y ciudadanía cultural

Los derechos culturales forman parte de la Carta Internacional de los Derechos Humanos, mencionada al principio de este trabajo, pero no están muy bien definidos en los instrumentos jurídicos internacionales y se prestan también a diversas interpretaciones. Si bien se trata desde luego de los derechos de todo individuo a la cultura, es importante reconocer que también se trata de derechos colectivos, de grupo. Ello, por la sencilla razón que los derechos individuales a la cultura no pueden ser ejercidos efectivamente si no se reconocen al mismo tiempo los derechos de la colectividad cultural. Por ejemplo, el derecho a la lengua propia, si ésta es minoritaria o no oficial, requiere de instituciones públicas educativas y

culturales en las que se utilice la lengua y se transmitan contenidos culturales en ella. Ya hemos mencionado que el ejercicio de las creencias religiosas requiere de espacios públicos reconocidos. En lo que se refiere a formas de organización social, la utilización de sistemas normativos propios ("usos y costumbres"), la vinculación específica con la tierra y el territorio, etc., los pueblos indígenas de América Latina reclaman sus derechos colectivos ante el Estado nacional.

Más allá de los derechos individuales consagrados, la Carta Internacional de los Derechos Humanos, ratificada por la gran mayoría de los Estados miembros de la ONU y considerada por lo tanto como *jus cogens* (es decir, derecho consuetudinario internacional), sostiene en primer lugar el derecho de los pueblos a la libre determinación (también conocido como el derecho a la auto-determinación). Si bien en la práctica de la ONU este derecho se refiere fundamentalmente al de los territorios antiguamente colonizados a acceder a la soberanía internacional, y se le ha negado específicamente a las "minorías", es de señalarse que en ninguna parte la ONU define lo que entiende por "pueblo", dejando por tanto abierto a la interpretación este espinoso problema. Las organizaciones indígenas que vienen participando desde hace unos 15 años en los debates de la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU sobre el tema, han insistido en el uso del concepto "pueblos indígenas". El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por varios Estados miembros (incluso México) utiliza el término "pueblos", aunque se deslinda del uso que se le pudiera dar en el derecho internacional.

Hay argumentos sólidos para que el concepto "pueblo" sea utilizado en relación con las poblaciones indígenas, con base en consideraciones de tipo sociológico y cultural. Así lo entiende también la Comisión de Derechos Humanos de la ONU cuando debate el proyecto de texto de una Declaración Universal de Derechos Indígenas, que deberá ser aprobada próximamente por la Asamblea General. Los Estados constituidos temen, con razón, que el reconocimiento del derecho de libre determinación a los pueblos indígenas pudiera desencadenar movimientos separatistas y conducir a la secesión política. En realidad, son temores infundados. Ninguna organización indígena de las Américas ha planteado la secesión. Por el contrario, reclaman el derecho de libre determinación al interior de los Estados constituidos bajo la forma de autonomía regional o local, y pugnan por una nueva relación, un nuevo pacto entre el Estado y los pueblos indígenas, con frecuencia en el marco de algún arreglo federal. Se trata pues del concepto de autodeterminación interna, y no externa. Al respecto, vale la pena recordar que numerosos países en el mundo cuentan con regímenes autonómicos diversos, que por lo general son considerados satisfactorios por todos los actores involucrados. Es más, las autonomías tienden a fortalecer la unidad nacional en vez de

minarla, ya que implican un compromiso mayor de todas las partes en el mantenimiento del pacto federal o nacional.

Negar la autonomía como expresión del derecho de libre determinación de los pueblos, es negar a los pueblos indígenas uno de los derechos humanos fundamentales, incluso el de ser considerados como "pueblos". ¿Cómo hacer compatible estos derechos con la concepción liberal hegemónica de los derechos individuales atomizados, independientemente de sus contenidos sociales y culturales?

Diversos autores han demostrado que la concepción liberal no se contrapone al principio de los derechos colectivos de grupos sociales específicos en el marco de un Estado democrático. Taylor sostiene, por ejemplo, enfocando su análisis en Canadá, que si bien la igualdad de derechos de todos los individuos se basa en lo que todos tenemos en común, la igualdad de dignidad de todos los seres humanos se basa en el respeto a las diferencias y a las particularidades colectivas, que a su vez están vinculadas con el derecho de tales colectividades a la sobrevivencia. A esto Taylor (1994) llama la política del reconocimiento que exigen las sociedades multiculturales de nuestro tiempo y que resulta necesaria, según el autor, a una concepción ampliada de los derechos humanos. A esta postura Habermas (1994) responde que basta con "actualizar" la política liberal de los derechos individuales, para dar cabida a aquellos que solamente se pueden ejercer en común en el marco de colectividades culturalmente específicas.

Igualmente, Kymlicka (1995) en su argumento en favor de la ciudadanía multicultural en Canadá sostiene que el pensamiento liberal debería procurar no la homogeneización de los individuos, sino la igualdad entre grupos y la libertad e igualdad al interior de los grupos. Por su parte, Spinner (1994), refiriéndose sobre todo a Estados Unidos, señala las limitaciones de un enfoque liberal tradicional y aboga por una "integración pluralista" al Estado liberal de ciudadanos con prácticas culturales distintas. Desde otra perspectiva, el antropólogo Rosaldo y su equipo de colaboradores pugnan por el reconocimiento de la "ciudadanía cultural" de los grupos latinos en Estados Unidos, lo cual implica la recuperación de los espacios comunitarios perdidos en el proceso de urbanización y de desarrollo económico, espacios necesarios para la vida en común y la identidad social de estas colectividades. (Flores y Benmayor, 1997). Una vez más, la lucha por los derechos humanos se plantea como una tarea colectiva que requiere el reconocimiento por parte del Estado y del sistema jurídico imperante de las identidades grupales de poblaciones minoritarias y tradicionalmente marginadas y excluidas.

Después de casi dos siglos de democracia republicana liberal formal, los países latinoamericanos están llamados a replantear la relación entre el Estado nacional y los pueblos

indígenas. Las nuevas democracias latinoamericanas (posteriores a las luchas ideológicas de la guerra fría, a las dictaduras militares de la doctrina de la seguridad nacional, a los populismos estatistas autoritarios y paternalistas), tendrán que enfrentar la realidad pluricultural y multiétnica de sus poblaciones en el marco de un nuevo concepto de ciudadanía multicultural. La democracia participativa y representativa de América Latina, como señala González Casanova (1996), "deberá incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autonomía y como ciudadanía, o no será democracia". Si se plantea esto hoy en día, es que la democracia republicana y liberal de los países latinoamericanos nunca fue "ciega" a las diferencias culturales, sino que ha cargado con un buen sesgo de nacionalismo criollo y mestizo. Por ello se plantea ahora no tan sólo la aplicación efectiva de un sistema de reglas normativas y de procedimientos políticos neutros, sino la revisión misma del sistema de normas y procedimientos.

La ciudadanía multicultural en América Latina, en cuanto a pueblos indígenas se refiere, incluye su reconocimiento como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación, las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de sus recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural en comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional. La ciudadanía multicultural en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del Estado democrático y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de las unidades autonómicas que se establezcan. Ni el liberalismo individualista puro ni la estructura corporativista del Estado responden a los requerimientos de la ciudadanía multicultural: ésta sólo puede construirse en la práctica democrática, en el diálogo, en la tolerancia y en el respeto mutuo. ❐

Bibliografía

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

Bendix, Reinhard, *Nation-Building and Citizenship*, New York, Doubleday, 1969.

Flores, William V. and Rina Benmayor, "Constructing Cultural Citizenship", in *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997.

González Casanova, Pablo, "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico", en González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann (coord.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996.

Habermas, Jürgen, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994.

Taylor, Charles *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.

La interculturalidad, herramienta para alcanzar un milenio de paz

Rigoberta MENCHÚ TUM
Guatemala

A las puertas de un nuevo milenio, la humanidad se encuentra sumida en una paradójica encrucijada de guerra, de atrocidades, de intolerancia y de individualismo, difícil de concebir a la luz de los múltiples y millonarios esfuerzos globales impulsados desde numerosos y distintos ámbitos en pro de la paz, de la tolerancia y de la no violencia. Uno de los grandes desafíos que desde ahora enfrenta el venidero siglo XXI, es la construcción de un marco de paz que busque achicar las desigualdades sociales y promueva el ineludible e irreversible proceso creciente de interculturalidad, realidad del mundo de hoy.

El fin de la Guerra Fría, simbolizado por la caída del muro de Berlín, ha marcado definitivamente una nueva etapa en la historia de la humanidad. Si bien un nuevo capítulo se ha abierto, debemos reconocer que pasiva o activamente hemos permitido el levantamiento de nuevos muros que parecen insalvables en la búsqueda de un nuevo orden internacional. El resurgimiento de movimientos fascistas o fascistoides, la ola generalizada de xenofobia y la emergencia de crudos conflictos regionales de resonancia mundial, son algunas de las manifestaciones de la intolerancia que viven nuestras sociedades. A pesar de todos esos conflictos, la construcción de la paz es una tarea emprendida por un gran número de organizaciones civiles, organismos multilaterales, así como por algunos Estados nacionales, que buscan impactar en la comunidad internacional y su inexorable curso. Tales acciones se convierten en medidas efectivas, en que la paz pasa de ser un mero anhelo simbólico o la simple ausencia de guerra, a la transformación de una paz que busca ser verdadera, en la misma medida en que sea fruto de la justicia, de las opciones de auténtico desarrollo para los pueblos, de libertad y democracia, de respeto a la diferencia cultural y de vigencia plena del respeto a los derechos humanos.

Las guerras fratricidas por motivos ideológicos, económicos y políticos que han marcado este siglo y el final de este milenio, están mostrando una escalada de conflictos y guerras cuyo rostro visible es la diferencia cultural y étnica. Aunque las motivaciones económicas y políticas, así cómo los intereses de las potencias armamentistas están allí, éstas se ocultan detrás de la intolerancia y atizan las diferencias culturales y étnicas. Los detonantes de los conflictos son muchos: las contradicciones religiosas, la búsqueda de autogobiernos, la supuesta preeminencia histórica de ciertas culturas sobre otras, la exclusión y el racismo o el clamor por el respeto a los niveles de autonomía que permitan el caminar de las culturas por la historia. La frecuencia de los conflictos, el alto grado de violencia y crueldad mostrado y los debates mundiales en torno a la forma de intervención, sea humanitaria, jurídica o militar, muestran que es necesario buscar mecanismos que nos permitan cambiar nuestras respuestas violentas ante la diferencia y desigualdad de oportunidades, por propuestas de paz con características incluyentes.

Ninguna nación, ninguna comunidad ni sectores de ellas pueden construir su bienestar, sus oportunidades y su poderío a costa de otras. Lamentablemente, el siglo XX se ha caracterizado por generar procesos acelerados de pauperización y de exclusión social de las grandes mayorías gracias a la aplicación de políticas económicas ultraliberales sin ningún tipo de sensibilidad humana, favoreciendo a sectores minoritarios pertenecientes al capital especulador.

Mientras los grandes alcances científicos y tecnológicos manifiestan enormes avances del saber humano, nos encontramos sumergidos en profundos retrocesos respecto del anhelo de los pueblos quienes se ven continuamente atropellados en medio del choque de grandes intereses que sirven de sustento a un orden establecido en beneficio del gran capital mundial, y cuyo modelo de desarrollo sustentado, al interior de cada uno de los pueblos y de la comunidad internacional, agranda cada vez más el abismo entre minorías opulentas y mayorías que son empujadas a la desesperación y carentes de los más elementales derechos.

Víctimas de esta herencia histórica, pero también de dichas políticas coyunturales, encontramos entre los sectores más vulnerables y afectados por un alto grado de marginación y discriminación, a los pueblos indígenas.

En el transcurso de los próximos años, el mantenimiento de la paz mundial tiene que pasar por el respeto, la tolerancia a los derechos y el desarrollo sustentable de todos los pueblos, condición *sine qua non* para el deseable diálogo intercultural en que se forje la comunicación, la comprensión y el enriquecimiento recíproco.

Pero la noción de diálogo intercultural, entendida como el respeto a la diferencia más allá de la tolerancia, involucra implícitamente y responsabiliza directamente a todos los

sectores de la sociedad en todos los países, incluyendo a los Estados y gobernantes, sin los cuales las insuficientes legislaciones vigentes estarían condenadas a no evolucionar.

La interculturalidad surge en el panorama del debate mundial como un mecanismo de comprensión y manejo de las relaciones entre culturas, que pretende salir de la atomización que han provocado las políticas multiculturalistas y evita caer en la trampa de los discursos asimilacionistas que predominaron después de la segunda guerra mundial. Siendo un concepto relativamente nuevo dentro de las ciencias sociales y de reciente adquisición en el lenguaje político de aquellos que trabajamos desde, con y/o para los pueblos indígenas, consideramos necesario abrir al debate este concepto así como las prácticas que se orientan a la luz de dicha reflexión, a manera de contribuir a la formación de un código de ética que nos permita vivir un nuevo milenio de paz.

En los últimos años, la lucha por el reconocimiento y vigencia de los derechos de los pueblos indígenas se ha tornado, paradójicamente, en uno de los símbolos de la modernidad y en uno de los componentes recurrentes de las reformas estructurales que se vienen aplicando en diversos países de todos los continentes.

Esta lucha se inscribe en un movimiento más amplio por los derechos de todos los sectores que marcan una identidad, una cultura y un estilo de vida diferentes dentro de la pluralidad característica del cada vez más complejo mosaico de la sociedad contemporánea.

Dicho proceso tiene que fundamentarse en una de las herramientas básicas que toda nación o Estado tiene a su alcance, y que debería volver a jugar un papel prioritario en la consecución de estos fines: la educación.

Una educación que garantice el derecho de un pueblo a seguir su modo de vida, practicar su idioma, establecer y definir sus necesidades, libre de decidir el cómo y cuándo ingresar a un mundo globalizante, que si bien no incluye a todos en sus reparticiones de beneficios, sí es bondadoso en regalar e inundar las grandes mayorías de perjuicio a sus desarrollos cotidianos. Una educación llamada a sentar las bases para la conformación de un nuevo orden social, una nueva ética, una cultura de paz y un orden democrático que ya no se defina por elecciones regulares, sino por el ejercicio de los derechos civiles y culturales. Significa también promover el desarrollo cultural, propiciar la diversidad, la creatividad. Esto es fundamental para evitar que las corrientes globalizadoras destruyan la diversidad cultural, homogeneizando la forma de pensar, de hacer y de actuar de los pueblos e imponiendo conceptos y patrones negativos para su desarrollo integral. Como dijera Carlos Fuentes, "una de las maravillas de nuestro mundo amenazado consiste en la variedad de experiencias, memorias y ansias. Todo intento de imponer políticas uniformes a esta diversidad, es como un preludio a la muerte".

Educación y Estado multicultural en Guatemala

Una de las iniciativas emprendidas que mejor conozco para el impulso de ésta titánica tarea, ha sido la que se fomentó a raíz de los acuerdos de paz firmados en mi país. Tras tres largas décadas de un terrible conflicto interno, mi natal Guatemala ha aceptado finalmente mirarse en un espejo que proyectó la imagen real de este pequeño país centroamericano: un mosaico de pueblos, riqueza invaluable para nuestra nación y para la humanidad entera, pero desafortunadamente negada hasta hace poco.

En medio de las secuelas dejadas por una guerra interna que afectó especialmente a la población indígena guatemalteca, diversos grupos mayas han empezado a hacer suyo el debate sobre la conformación de un Estado multicultural y plurilingüe, elemento fundamental en este caso para sentar las bases de una convivencia pacífica y armónica. Estos debates contribuyeron a lo que se denominó Reforma Educativa que actualmente se plantea y, por otro lado, han servido de base para impulsar y desarrollar la educación maya en el país.

Aunque todavía exista poca sistematización sobre las experiencias educativas de las escuelas mayas y no se cuenta con un currículum unificado, ya se perfilan algunos lineamientos filosóficos y algunas propuestas curriculares que orientan el quehacer educativo de estas casas de estudio. Algunos de esos fundamentos son entre otros: fortalecer la identidad étnica, cultural y lingüística de los diferentes grupos étnicos que habitan Guatemala y responder a las necesidades educativas de las comunidades y regiones, pero también contribuir al fortalecimiento del sistema escolar a nivel nacional.

Además de ello se busca implementar un modelo curricular que contemple como elemento primordial la cultura y el idioma materno, promover los valores y normas sustentadas en la cosmovisión maya y ofrecer a la niñez indígena la oportunidad de educarse en el contexto de su propia cultura sin dejar de aprovechar los aportes positivos de la cultura universal. Esto a fin de propiciar el conocimiento, respeto y convivencia con otras culturas existentes a nivel nacional y universal. Como retos se plantean la construcción de un currículum que se vincule con el proceso de paz, que consolide la democracia, la solidaridad y el desarrollo y en donde la cultura maya esté abierta a una relación intercultural auténtica.

Vista así, la educación maya, además de convertirse en una propuesta pedagógica, se convierte en una propuesta política que va más allá del ámbito escolar. Tal propuesta apunta a la superación de condiciones sociales desiguales e injustas y a la construcción de nuevas relaciones sociales dentro de una nación diversa en su unidad. En este sentido, la lucha del pueblo maya por el reconocimiento del derecho que tiene a una educación propia y

culturalmente pertinente, debe tomarse como parte del debate de la nación y un aporte a su desarrollo. De allí que, la aceptación de la identidad maya como uno de los componentes del país, podría ayudar a la redefinición, en el caso particular de Guatemala, de los conceptos genético-étnico tales como lo mestizo (o ladino), lo criollo, lo xinca y lo garífuna.

Para alcanzar sus fines, la educación maya propone el uso de una metodología alternativa en donde el niño se convierta en protagonista de su propio aprendizaje, y mediante la cual se retomen los principios de la educación propia basada en la práctica de lo vivido, en la participación continua al lado de los adultos, en estrategias de aprendizaje marcadas por la colectividad y la solidaridad grupal. Metodologías que no sólo han demostrado ser exitosas para el aprendizaje, sino que también contribuyen a mantener, fortalecer y recrear la propia cultura.

En la práctica, la implementación de una educación maya enfrenta una serie de problemas en la aplicación de un currículum propio. Para poder sobrevivir y ser parcialmente reconocidas, las escuelas aludidas han tomado elementos del currículum nacional e introducido una serie de contenidos de la propia cultura con énfasis en el idioma materno, la espiritualidad, la tradición oral y el uso del calendario maya. Entre las principales carencias para construir un currículum propio se encuentran la falta de material educativo en idiomas indígenas y desde la perspectiva indígena, falta de reconocimiento y apoyo por parte de las autoridades gubernamentales y serias dificultades económicas que hacen difícil lograr la permanencia de los maestros contratados. Generalmente un maestro que labora en estas escuelas percibe un salario simbólico que no se acerca ni en una tercera parte al salario oficial. Prácticamente no existen condiciones que permitan el desarrollo y promoción de la educación maya.

La respuesta de las autoridades educativas ante esta problemática ha sido la concesión de pequeños subsidios que cubren a veces una tercera parte de los gastos y que apenas permiten el funcionamiento de estos centros. El Ministerio ni siquiera las reconoce como escuelas mayas con reivindicaciones culturales. Se les considera proyectos piloto de educación bilingüe. Y esto a pesar de que, con la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas —acuerdo firmado en la ciudad de México el 31 de marzo de 1995 entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, en el marco del proceso de paz que culminó con la firma de la Paz Firme y Duradera el 29 de diciembre de 1996—, el gobierno se comprometió a impulsar las escuelas mayas e incluso promover la creación de la Universidad Maya.

Por lo tanto asistimos aquí al inicio de nuevas formas de trabajo que superan las viejas prácticas de los expertos haciendo propuestas desde el escritorio para dar la participación a

amplios sectores de la población. Estamos al inicio de lo que podría ser el ejercicio de valores democráticos que buscan el consenso. El carácter participativo en el diseño de la reforma educativa se amplía a su implementación para dar cabida de esta forma a experiencias innovadoras compatibles con la multiculturalidad que caracteriza a este país. Por primera vez, se reconoció que la participación social, lejos de ser una amenaza como antes, se podía convertir con facilidad en una posibilidad de generar soluciones a problemas complejos. Por primera vez, la nación guatemalteca se definió como la máxima expresión de la unidad en la diversidad.

A pesar de que la reforma educativa se planteó en el plano de lo posible y lo deseable, es necesario reconocer que más allá de la reforma, el debate sobre una educación intercultural para todos no trasciende el campo de algunos académicos y organizaciones dedicadas a la educación maya. Aún no existe consenso en relación a este concepto y sus interpretaciones son a veces contradictorias. Mientras que unos opinan que la interculturalidad será la base para la construcción de la paz y la democracia, otros piensan que en una sociedad con tradición colonial como la guatemalteca, se corre el riesgo de que la interculturalidad se convierta en una nueva carta de presentación de un proceso de mestizaje cultural acelerado.

Sería mentir presentar este difícil y complejo proceso bajo un único ángulo de éxito. Es necesario reconocer que conceptos como multiculturalidad e interculturalidad han sido objeto de diversas interpretaciones. El multiculturalismo lleva implícita la coexistencia de diversas culturas en un mismo espacio, mientras que interculturalidad significaría las relaciones dinámicas que se dan entre las mismas. Sin embargo, al hablar de interculturalidad, es necesario definir qué estamos entendiendo por cultura. Compartimos el criterio de que ninguna cultura es una entidad herméticamente cerrada, monolítica y que los valores que las sustentan tampoco son estáticos y están sujetos a cambios. El informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO define que:

> todas las culturas están influidas por otras culturas y a su vez ejercen influencia sobre éstas. Tampoco son inmutables o estáticas, sino que están en un estado de flujo continuo, impulsadas simultáneamente por fuerzas internas y externas. Estas fuerzas pueden ser conciliadoras, armoniosas, benignas y basadas en actos voluntarios; pueden también ser involuntarias, resultantes de conflictos violentos, del uso de la fuerza, la dominación o el ejercicio ilegítimo del poder.

Desafortunadamente, la última frase de esta caracterización sintetiza las relaciones que han predominado entre indígenas y no indígenas en Guatemala, en el continente americano

y en numerosas otras partes del planeta, y que han imposibilitado todo acercamiento en condiciones de respeto e igualdad de derechos. El encuentro entre el mundo indígena, los españoles y sus posteriores herederos, ha estado marcado por el uso de la fuerza, por la imposición de una cultura sobre la otra.

En este sentido, me he permitido subrayar en distintas ocasiones que la exclusión y la intolerancia han sido y siguen siendo rasgos distintivos de estas sociedades. Esa mentalidad discriminadora y fundamentalmente racista, que resulta absurda y aberrante cuando estamos en el amanecer de un nuevo milenio cuya sobrevivencia pasará por el respeto y la paz, es una de las verdaderas y principales causas del mal desarrollo. Estas circunstancias han contribuido a que la discusión sobre interculturalidad se convierta en un tema delicado y hasta peligroso si no se analizan las condiciones históricas y presentes en que conviven las diferentes culturas. En el caso guatemalteco, significa poner al descubierto las relaciones de poder basadas en la supuesta supremacía de un grupo cultural sobre los demás.

Mientras prevalezcan relaciones asimétricas, mientras perduren los prejuicios y la desvalorización de algunas culturas, será imposible hablar de interculturalidad plena. La interculturalidad reclama un cambio de mentalidad, apunta a relaciones más democráticas, más humanas. Alcanzar este último fin implica empezar a superar los viejos supuestos de que nuestra identidad se construye en oposición al *otro* y aceptar la existencia de identidades diversas, a veces contradictorias. Enfrentarse a su propia cultura desde la perspectiva de otra cultura, puede resultar ser una experiencia enriquecedora que permita tener mayor conciencia de uno mismo. Lógicamente, el acercamiento a otra cultura no se encuentra libre de tensiones y de debates, pero estas diferencias tienen que superarse.

Entendida así, la interculturalidad no puede reducirse al ámbito pedagógico; tiene que trascender a todas las esferas de la sociedad, promover la participación social, el ejercicio de los derechos ciudadanos e incursionar en la cultura y la historia de los pueblos.

Si bien la educación intercultural pasa primero por el reconocimiento y valoración de la propia cultura como base necesaria para la autoidentificación y autoestima, su meta final es la búsqueda de la convivencia más o menos armónica con otras culturas como un programa educativo para el pluralismo y la paz. Un programa que ayude a combatir los prejuicios, el racismo, el aislamiento, el etnocentrismo y la polarización. La creación de ese nuevo horizonte civilizatorio compete a todos.

En esta nueva etapa histórica que vive la humanidad, en la que si bien miseria, hambre, injusticia, discriminación, racismo e intolerancia, fuentes directas de conflictos, se mantienen y parecen profundizarse, podemos encontrar los consensos que nos permitan hacerles frente y construir un mundo con justicia social y relaciones humanas equilibradas y respetuosas.

La construcción y promoción de la paz es un compromiso que deben asumir todos los pueblos de la tierra. Los pueblos indígenas compartimos ese afán de una paz con absoluto respeto al derecho a la vida, al desarrollo integral, una paz que tenga como sustento relaciones interculturales justas y democráticas.

El proceso de creación de este nuevo marco de relaciones entre pueblos y culturas debe ser un punto común en la agenda de todos, hombres y mujeres, indígenas y no indígenas, pueblos y gobiernos, sociedades y Estados para este nuevo siglo. Porque es necesario cuando se hable de paz, trabajar por la humanización de las relaciones entre pueblos y culturas, trabajar por el logro y mantenimiento de un justo equilibrio en las relaciones humanas que propicien el desarrollo integral de todos y que desemboquen en la convivencia armónica y pacífica.

Las aspiraciones de una región, de un continente o de una humanidad pacífica, no puede ser la tarea exclusiva de algunos pueblos, organismos o personas que la habitan. Debe ser el resultado de la voluntad política de las naciones del mundo, de la sensibilidad humana de los pueblos que hacen de su lucha una bandera de paz y asumen un compromiso para convertirse en guardianes permanentes de la construcción de la paz en cualquier rincón del mundo. El siglo XXI será el inicio de un milenio de paz, si cada quien desde su espacio hace el esfuerzo de aportar su granito de arena. El deseo y reflejo de entender lo diferente, de procesarlo y de concebirlo como una oportunidad de desarrollo y enriquecimiento, pudiera ser un elemento básico a la evolución positiva de nuestras sociedades contemporáneas y la respectiva convivencia pacífica a la cual todos aspiramos. ❐

La acción de la nación multicultural

La experiencia en el estado de Oaxaca, México

Diódoro CARRASCO ALTAMIRANO
México

SYS 702357

Desde hace algunos años, el tema de las identidades culturales, las diferencias étnicas y los derechos colectivos, se ha situado en el centro de las discusiones para la opinión internacional. Sucede prácticamente desde la caída del Muro de Berlín, del derrumbe del socialismo y el fin de la Guerra Fría y es lógico que así sea. Primero, porque en el nuevo orden mundial resurgen o se manifiestan de manera violenta viejos problemas, sobre todo reivindicaciones nacionales, que durante casi medio siglo habían permanecido silenciados o congelados en virtud del enfrentamiento bipolar. Segundo, porque en la nueva situación se han desacreditado las ideas universalistas, los modelos políticos que pretendían ser de validez general.

Los términos generales de la discusión internacional se refieren a dos fenómenos relativamente recientes y muy característicos de nuestro fin de siglo. El primero es la aparición de nuevos nacionalismos, en general separatistas, sumamente agresivos y beligerantes en toda Europa Oriental, la antigua Unión Soviética, Irlanda, Euskadi y Córcega; así como la vigorosa presencia de movimientos religiosos de inclinación política.

De especial importancia, en ese contexto, ha sido la idea y las manifestaciones materiales de la Revolución Islámica en Irán, Libia, Egipto y casi todo el mundo árabe; importante no sólo por su fuerza sino por su agresivo antioccidentalismo, porque se propone como una alternativa a las ideas del liberalismo occidental.

El segundo fenómeno es el aumento de la población de minorías no occidentales en Europa y los Estados Unidos y la adquisición de una nueva conciencia de identidad cultural por parte de otras minorías. La migración de grandes grupos provenientes de hispanoamérica, del mundo árabe o el sudeste de Asia hacen que se cobre conciencia de algunos defectos de los esquemas universalistas habituales; en particular, de introducir consideraciones especia-

les que amparen a dichos grupos contra la discriminación y que favorezcan el desarrollo de sus culturas.

Los fenómenos son importantes y difíciles de tratar; ambos despiertan temores, inspiran resentimientos y fantasías dispares, y generan actitudes políticas bastante agresivas. Por esa razón, la reflexión sobre las identidades culturales ha producido un debate largo y agitado, con posturas muy radicales.

Para nosotros en México, y muy especialmente en Oaxaca, el problema se plantea de manera muy distinta. No es algo nuevo ni se manifiesta del mismo modo que en Europa o los Estados Unidos. No se trata del resurgir de nacionalismos beligerantes, ni de separatismos; tampoco de minorías recientes, producto de la migración.

El tema de la identidad cultural indígena está en el origen mismo de la sociedad mexicana, es parte constitutiva de ella, y se manifiesta en una mezcla mucho más compleja y matizada de lo que suele suponerse; no existen las diferencias irreconciliables, las incompatibilidades absolutas que se plantean en otros lugares. Los indígenas han formado parte de la nación desde siempre y no en la retórica, sino en la práctica cotidiana, sin perder por eso muchas de sus tradiciones y rasgos característicos de su identidad.

Nuestra tradición histórica

Como muchos países de América Latina, México es una nación pluricultural; lo ha sido siempre y Oaxaca lo es como región. Pero no siempre se ha reconocido en las instituciones y en la legislación.

La población indígena y las formas de organización indígenas han sido fundamentales para entender el funcionamiento de las relaciones políticas en la historia de la región oaxaqueña desde antes de la llegada de los españoles hasta nuestros días.

El dominio español se impuso en la zona pero amalgamando formas europeas de organización política con las que previamente existían. Surgieron así las repúblicas de indios, base para la organización de los pueblos nativos.

Luego de la Independencia, la tendencia secular en el país sería la de eliminar del discurso político a los indígenas: se buscaba una sociedad mestiza y se creía que a eso apuntaban nuestras realidades, fieles al pensamiento ilustrado de la Revolución Francesa.

Pero en nuestra región habría excepciones. La ley orgánica del estado de Oaxaca de 1824, primer documento rector de la región luego de la independencia, reconoce la existencia previa de los pueblos, indígenas en su mayoría, a la formación de la entidad en los

siguientes términos: "El estado de Oaxaca, compuesto de todos los pueblos y partidos que formaban la provincia de este nombre, es soberano, libre e independiente, en todo lo que toca a su administración y gobierno interior."

Con la Independencia no desaparecen del todo las formas de organización indígena. La constitución estatal de 1825 reconoce la existencia de ayuntamientos constitucionales, compuestos sobre todo de población mestiza, y las repúblicas, los pequeños pueblos libres derivados de las antiguas repúblicas de indios, ambos con capacidad para nombrar por su cuenta a sus autoridades locales. Luego pues, existió el reconocimiento de una serie de derechos organizativos de poblaciones indígenas que eran previas a la formación del estado regional y del Estado nacional.

A lo largo de la primera mitad del siglo habrá intentos por desaparecer las repúblicas mediante su fusión en municipios mayores que cumplen requisitos y riqueza, pero no prosperaron. Al contrario, se daría una tendencia a la formación de más repúblicas en el periodo.

El liberal por excelencia, Benito Juárez, el 2 de junio de 1848 al acudir a rendir su informe gubernamental al Congreso local, no tiene más que reconocer la importancia de las formas de organización tradicional de los pueblos indios. Dice entonces:

> Desde el establecimiento del sistema federal, los pueblos del estado han tenido la costumbre democrática de elegir por sí mismos a los funcionarios que con el nombre de alcaldes y regidores, cuidaban de la policía, de la conservación de la paz y de la administración de los fondos comunales. Esta costumbre benéfica fue robustecida por el sistema federativo, otorgándose a los pueblos la facultad de elegir a los miembros de sus ayuntamientos y repúblicas, y reglamentándose los derechos, las obligaciones y derechos de estas corporaciones.
>
> Por ese motivo, el sistema republicano, representativo, popular, fue bien recibido por los pueblos del Estado, y el sistema central, que abolió aquellas corporaciones, causó un disgusto universal que contribuyó a la caída de ese sistema que nos fue tan fatal. Restablecida la federación, los pueblos no sólo han recobrado sus ayuntamientos y repúblicas, sino el derecho de elegirlas conforme a sus antiguas costumbres, quedando así organizada la administración de las municipalidades de una manera que, lejos de obstruir, expedita la marcha de la administración general del Estado.

A pesar de la política desamortizadora de los gobiernos liberales, y de la colonización y deslinde del porfiriato que afectaron en parte la zona centro de la entidad, el istmo, la costa y finalmente el Papaloapam, los pueblos indios lograron reproducirse como la base de la organización política territorial del estado.

Decretos, circulares y acuerdos de gobierno recorren la época independiente hasta fines de siglo, instruyendo a las autoridades regionales para buscar la desamortización, el reparto y la privatización de las tierras de las comunidades indias. En ellas se refleja la fortaleza de las comunidades, su resistencia y su capacidad para continuar en la posesión colectiva de sus territorios. A finales del siglo pasado había cerca de 1500 pueblos libres en la entidad, más del doble de los que había al principio de los años independientes.

La revolución mexicana permitió un fortalecimiento de la comunidad indígena. La reforma agraria en Oaxaca, más que sustentada en el reparto de ejidos, se apuntaló en el reconocimiento y titulación de más de 6.5 millones de hectáreas de pueblos indígenas que las comunidades habían mantenido en posesión, una parte de las cuales estaba enfrascada en disputas limítrofes con pueblos vecinos más que con propietarios privados. Sumados los bienes de las comunidades a los ejidos repartidos, representan poco más de 8 millones de hectáreas, con lo que la propiedad social de la tierra llega a casi el 80 por ciento de la superficie total del estado, que es de 9.5 millones de hectáreas.

La fortaleza en la tenencia de la tierra, poblacional y cultural de los pueblos indígenas, llevó a los distintos gobiernos posrevolucionarios a reconocer en los hechos la existencia de formas particulares de organización social, política y económica en los mismos aunque no se ajustaran a las exigencias de población y recursos que marcaba nuestra constitución particular para ser categorizados como municipios. Además, los usos y costumbres para elegir sus ayuntamientos también eran reconocidos en la práctica aunque la ley estableciera la competencia de partidos, la instalación de urnas para el voto secreto y la duración de tres años de las autoridades.

Un nuevo acuerdo con los pueblos indios

Actualmente son indígenas cerca del 10% de los 93 millones de mexicanos. En contraste, en Oaxaca habitan 3.3 millones de personas, de las que más de la mitad son indígenas. En la entidad se concentra más del 23 por ciento de la tierra comunal de México; el 24 por ciento de los ayuntamientos del país y cerca del 24 por ciento de las 56 etnias mexicanas.

Así, la entidad es el principal nicho de la diversidad indígena de México. En este contexto, es fácil comprender el predominio del expediente indígena en la agenda gubernamental oaxaqueña. Desde 1991, se inició un proceso para el reconocimiento de la realidad indígena de la entidad en nuestra legislación.

En nuestro periodo de gobierno decidimos enfrentar con decisión los reclamos de los pueblos indígenas para avanzar en sus centenarios reclamos. Por esas razones, el 21 de marzo de 1994, en el aniversario del natalicio de Benito Juárez, el gobierno del estado propuso en Guelatao, cuna del patricio, celebrar un nuevo acuerdo con los pueblos indígenas de Oaxaca. Mediante ese acuerdo se crearían espacios políticos y administrativos apropiados para la toma descentralizada de decisiones como expresión del ejercicio pleno de la autonomía de esos pueblos.

En primer lugar, el nuevo acuerdo extendió la aplicación del principio de conciliación para el arreglo de conflictos agrarios entre pueblos indígenas, uno de los más grandes problemas sociales del estado. La función principal de las autoridades consistió en dar plena validez a los acuerdos concertados por las comunidades, dándoles respaldo técnico y financiero. Se demostró así la eficacia de la capacidad conciliatoria de los propios pueblos, reflejo de su autonomía, así como la voluntad política de las autoridades para establecer una nueva forma de relación con ellos.

Oaxaca es hoy la entidad federativa con mayor número de casos de conciliación, a buena distancia de todas las demás. Los 385 problemas resueltos de pueblo sumaban dos mil 274 años de conflicto, de incertidumbre, violencia, luto e inestabilidad. Incorporamos así 103 mil hectáreas a diversas actividades productivas o simplemente se recuperaron para los pueblos. Más de 21 mil jefes de familia son hoy sujetos de programas e instrumentos de fomento agropecuario y empiezan a construir en paz su propio porvenir.

En segundo lugar, en continua consulta con los pueblos, remití al Congreso del estado diversas iniciativas de ley que entraron en vigor en este periodo y han contribuido directamente a fortalecer su autonomía política, a estimular su participación en los asuntos que les conciernen y a impulsar la coexistencia armónica de culturas diferentes.

Las reformas constitucionales permitieron también dos importantes adecuaciones al Código de Instituciones Políticas y Procesos Electorales del Estado de Oaxaca, las Leyes Orgánica Municipal, de la Procuraduría para la Defensa de los Pueblos Indígenas y de la Junta de Conciliación Agraria, del Código Penal y del Código de Procedimientos Penales en el estado, así como a la promulgación de una nueva Ley Estatal de Educación que fundamenta la educación bilingüe y bicultural para las comunidades indígenas de Oaxaca.

El 30 de agosto de 1995 se aprobó una reforma del Código Electoral para dar pleno reconocimiento y respeto a los procedimientos tradicionales de constitución de las autoridades municipales en los pueblos indígenas. La primera aplicación de la nueva disposición, el 12 de noviembre de ese año, demostró su validez cuando 412 de los 570 municipios que tiene el Estado, designaron libre y democráticamente a sus autoridades. No hubo casos de

enfrentamientos violentos ni conflictos postelectorales, que eran endémicos en el pasado. Este año, de nueva cuenta, los pueblos indígenas nombrarán directamente a sus autoridades municipales, sin intervención de partidos políticos.

Con base en esa experiencia, impulsamos otros cambios en la Constitución y la ley para perfeccionar y enriquecer el marco jurídico de los derechos electorales de los pueblos indígenas de Oaxaca.

En tercer lugar, en el campo de la administración de justicia, actualizamos la defensoría de oficio y los ministerios públicos en lenguas indígenas. Más de 10 mil indígenas que enfrentaron un proceso por delitos menores se encuentran ya integrados a sus comunidades. Sólo un centenar de los liberados ha vuelto a delinquir.

En cuarto lugar, la administración pública de Oaxaca ha estado sufriendo una profunda transformación que busca acercar a los ciudadanos todos sus instrumentos. Los pueblos indígenas han participado en ella, interviniendo cada vez más en la concepción y ejecución de las acciones públicas. Hemos compartido las decisiones con las comunidades y con ellas hemos acordado la asignación de los recursos públicos para aplicarlos con equidad y democratizar la formulación de los planes municipales y regionales.

Así, en Oaxaca, hoy funcionan esquemas de planeación y concertación en 21 microrregiones indígenas del estado; el programa de atención integral para la alimentación, salud y educación, Aula Abierta, opera en más de 1 200 comunidades indígenas menores de 500 habitantes y es administrado básicamente por mujeres; y la descentralización de funciones y recursos a municipios indígenas se ha vuelto práctica cotidiana.

En estos cuatro años, el destino de los recursos públicos, su orientación y la forma de administrarlos cambiaron sustancialmente. Con la participación plena y eficaz de 412 Consejos Indígenas Municipales, se liberó la energía creativa de los pueblos para combinar su empeño con el del estado en la transformación de sus condiciones de vida.

En quinto lugar, los cambios legales e institucionales y las acciones que emprendimos demostraron que reconocer y respetar a los pueblos indígenas no sólo es un imperativo moral y político, sino una condición de la paz social. Es también el camino para resolver sus rezagos ancestrales, remediar su marginación y encaminarse a la prosperidad.

Una legislación más para Oaxaca

Con base en la experiencia acumulada y habida cuenta de las limitaciones que encontramos, consideramos indispensable dar un paso más en esa dirección, mediante un nuevo

instrumento legal que estabilizara y consolidara el reconocimiento y respeto a los derechos de los pueblos indígenas, que llenara algunos vacíos existentes en la legislación particular ya disponible, que normara parte de lo que establecía la Constitución particular, y al mismo tiempo contribuyera a crear los espacios políticos e institucionales que propicien el pleno ejercicio de su autonomía.

El 21 de marzo pasado entregamos al Honorable Congreso del estado dos iniciativas, una para reformar la Constitución Política de nuestro estado, y otra para expedir una Ley Reglamentaria de los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca.

Para formularla, hubimos de examinar con mirada atenta nuestra realidad, nuestra historia, lo que hemos sido, somos y queremos ser. Hemos desechado prejuicios, dogmatismos e inercias, para que esta Ley sea un reflejo transparente y guía eficaz de una sociedad hospitalaria y abierta, que encuentra en la diversidad su principal riqueza y sabe que en el respeto al otro, al diferente, se halla el secreto para convivir en armonía.

La legislación que propusimos para Oaxaca se ha formulado en una época de intenso debate público, cuando posiciones diversas encontradas sobre la cuestión indígena se han estado expresando en México y en el mundo. Hemos querido examinarlas con cuidado y escuchar con atención todas esas voces. Queremos que la ley oaxaqueña esté inmersa en la circunstancia contemporánea y en los asuntos del día. Bien arraigada en nuestra tradición, ha de servirnos como puente hacia el siglo XXI.

Los lineamientos señalados por el presidente Zedillo para el conjunto del país, en la cuestión indígena, han sido clara fuente de inspiración para este esfuerzo legislativo. Su discurso de Kanasín, Yucatán, acotó con claridad el sentido del empeño. Exigió el Presidente que todos los mexicanos "abramos caminos al progreso y a la democracia, con respeto a la diversidad cultural y al pluralismo jurídico". Llamó a todos a "avanzar genuinamente en el reconocimiento, la inclusión y el aliento a los pueblos indígenas, para que la democracia, la libertad y la justicia sean de todos; para que nunca más en México haya un mexicano que no se sienta parte de la nación."

Nuestra ley responde a ese llamado, a esa exigencia. Queremos contribuir con ella a la construcción de un México más libre, más justo, más incluyente.

La ley sobre derechos de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca

Uno de los antecedentes inmediatos de esta ley es la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena, organizada por el Congreso de la Unión y el Gobierno Federal, que

se realizó en Oaxaca a principios de 1996. Participaron en ella la mayoría de las comunidades y municipios indígenas, en un proceso intensamente participativo y democrático. Como culminación de la consulta, se organizó en la ciudad de Oaxaca un Coloquio sobre Derechos Indígenas, del 16 al 18 de febrero de 1996. Sus conclusiones, con las de la consulta, constituyen una síntesis calificada de las que se recogieron en todo el país y expresaron, en todo caso, las demandas más sentidas de los pueblos de Oaxaca. Esas demandas son el fundamento explícito, directo e inmediato de esta ley.

La ley que se propone reglamenta el artículo 16 de la Constitución del estado, es de orden público e interés social. No otorga derechos a los pueblos indígenas, sino que los reconoce y establece las condiciones legales e institucionales para que puedan ser ejercidos por ellos y respetados por la sociedad y el gobierno de Oaxaca, como prerrogativas mínimas. Establece también los límites y las obligaciones que se asocian con esos derechos.

La decisión de nuestro estado para hacer dicha propuesta se apuntala también en lo que establecen los artículos 133, en lo referente a los tratados internacionales que serán ley suprema en el país, y el 124, que establece que las facultades no expresamente definidas por la Constitución de la República para los funcionarios federales, se entienden reservadas a los estados.

La caracterización de los pueblos indígenas que se presenta en esta ley tomó en cuenta los términos inscritos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, pero los enriquece con base en la experiencia oaxaqueña, los adapta en función de la historia y de las condiciones específicas del estado y de los pueblos indígenas que aquí tuvieron su origen o que aquí residen.

Mencionaré, de paso, el tratamiento que damos en nuestra propuesta a algunos conceptos fundamentales relacionados con los derechos de los pueblos indígenas y que en otros debates ha causado controversias: el pueblo y la comunidad; la autonomía y el territorio; los sistemas normativos internos; el *tequio* y la representación de los pueblos y comunidades.

Pueblos

La iniciativa de Ley sobre derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Oaxaca identifica conceptual y descriptivamente a los pueblos indígenas a que se refiere. Su conceptualización tiene como bases jurídicas las disposiciones establecidas en la Constitución local: la composición étnica plural de nuestra sociedad. Puesto que etnia y pueblo son términos sinónimos, lo establecido en el artículo 16 de nuestra Constitución constituye un reconocimiento explícito de los pueblos que forman la sociedad oaxaqueña, a los cuales se refiere esta propuesta. Se identifica por su nombre a todos los pueblos que corresponden a

esa caracterización, para hacer explícito su reconocimiento y el hecho de que están conformados por comunidades.

Se reconocen así los siguientes pueblos indígenas: amuzgos, cuicatecos, chatinos, chinantecos, chocholtecos, chontales, huaves, ixcatecos, mazatecos, mixes, mixtecos, nahuas, triques, zapotecos y zoques, así como a las comunidades indígenas que los integran.

Comunidades

La comunidad indígena es el ámbito en que se expresa de manera plena, directa e inmediata, la condición indígena. Constituye una configuración socio-política sólida, que practica cotidianamente su autonomía y ejerce libremente las facultades que son inherentes a ésta. Al reconocer su carácter como personas morales de derecho público, como hace la ley, podrán practicar su autonomía sin los obstáculos y limitaciones que hasta ahora enfrentaron. Una de las libertades y capacidades que se reconocen será la de asociarse libremente, para sus propios fines, constituyendo así nuevas personas morales, capaces de ejercer, en su unión, los derechos que poseen cada una de sus partes. Por esa vía, podrán reconstituirse, en la escala y bajo las condiciones que ellos mismos decidan, los diversos pueblos indígenas de Oaxaca.

Otra de las facultades que buscamos propiciar en la ley es que, en estricto respeto a la autonomía municipal, proponemos que las comunidades reciban parte de los recursos que administran los ayuntamientos.

Autonomía

La autonomía no es algo que pueda pedirse a alguien o que alguien pueda otorgar. En la definición de autonomía que reconoce la iniciativa se establece con toda claridad y precisión que es expresión de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, una condición y un derecho que son inherentes a todo pueblo, como se ha reconocido internacionalmente. Al mismo tiempo, se señala sin margen a interpretación, el límite de ese derecho: tal como lo han expresado todos los pueblos indígenas de Oaxaca, su libre determinación se expresa y se manifiesta como parte del estado de Oaxaca, dentro del marco legal vigente en el plano estatal y en el federal, y conforme a una manifiesta voluntad de pertenencia al estado mismo y a la nación mexicana.

Pertenecer a un pueblo indígena, como afirman sus miembros, no implica negar la condición de oaxaqueño o de mexicano, sino afirmarla profundamente. Lejos de constituir un riesgo de fragmentación, por tanto, el reconocimiento legal de la autonomía de los pueblos indígenas es una contribución de enorme importancia a la unidad sustantiva, en la plurali-

dad, de la sociedad oaxaqueña y mexicana. Sienta las bases para la coexistencia armónica de pueblos que aprecian la riqueza de la diversidad.

Territorio

La relación entre las comunidades y pueblos indígenas y sus territorios es una constante histórica. Forma parte de su identidad fundamental. No sólo es imposible separar la condición indígena de los pueblos y comunidades de sus territorios, sino que en la forma específica de su relación con ellos se encuentra un rasgo central de la identidad de cada pueblo indígena, de su cosmovisión.

Por eso definimos territorio indígena como la porción del territorio nacional que define el ámbito espacial, natural, social y cultural en donde se asientan y desenvuelven los pueblos y comunidades indígenas. En ella el Estado mexicano ejerce plenamente su soberanía y el estado de Oaxaca su autonomía, y los pueblos y comunidades indígenas expresan su forma específica de relación con el mundo.

Sistemas normativos internos

Al reconocer los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas, en los términos de la realidad oaxaqueña, esta iniciativa de Ley establece las condiciones en que podrán ser respetados, articulándolos al derecho positivo. Para que se les respete efectivamente y para satisfacer las normas que son propias de éste último, la propia iniciativa establece los límites de esos sistemas normativos.

La ley articula los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas con las disposiciones legales vigentes, definiendo sus ámbitos respectivos de aplicación, así como jurisdicciones y competencias. La ley reconoce que esos sistemas normativos son regímenes jurídicos coherentes y completos, fruto de una sabiduría social de siglos, que poseen características diferentes a las del derecho positivo. Uno de sus rasgos inherentes, por ejemplo, es el de no estar codificados por escrito, lo que les da una gran vitalidad.

Estos sistemas están plenamente en uso en la mayor parte de las comunidades de Oaxaca. Nunca han dejado de estarlo ni siquiera en las condiciones extremas de opresión y dominación del periodo colonial o del porfiriato. Se aplican cotidianamente. En forma igualmente cotidiana, sin embargo, están expuestos a las consecuencias de su falta de articulación al régimen de derecho prevaleciente en el conjunto del país.

El reconocimiento de los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas está claramente delimitado: de un lado, se establecen ámbitos materiales y jurisdiccionales en que tales sistemas no tendrán aplicación: delitos graves como el de homicidio, por

ejemplo, o faltas cometidas fuera del ámbito comunitario. De otro lado, se establecen límites en cuanto al contenido mismo de las normas, tomando en cuenta que las tradicionales pueden consentir comportamientos que las reglas básicas de convivencia, establecidas a nivel nacional e internacional, consideran inaceptables, o prohibir otros que forman parte de las garantías individuales o sociales consagradas en la Constitución y en el derecho internacional.

Esta propuesta avanza expresamente en el camino de la construcción de un régimen jurídicamente pluralista, que acota con precisión los límites de los cuerpos normativos que se reconocen y crea las condiciones para que su coexistencia armónica sea simiente de unidad, paz social y auténtica democracia.

El tequio

El *tequio* es una de las instituciones más claramente insertas en la concepción indígena de la vida social. Una interpretación equívoca, que lo ubica en el ámbito laboral, postula su contradicción con derechos humanos de alcance universal o con las garantías constitucionales. Como esta ley establece con claridad, se trata de un pago de contribuciones municipales en especie, fundado en una sanción colectiva análoga a la fiscal. Es una clara expresión de la solidaridad comunitaria y puede articularse sin dificultad al sistema impositivo estatal y nacional.

Los *tequios* son los tiempos de trabajo que los ciudadanos realizan de manera gratuita a fin de avanzar en las obras sociales que la comunidad, mediante sus procedimientos tradicionales, ha definido: puede tratarse de la construcción o arreglo de un camino, la edificación de un aula, el revestimiento de un canal de riego, etcétera.

Por eso lo definimos como equivalente al pago de contribuciones municipales en especie porque en la propia memoria colectiva de los pueblos tiene ese significado. Cuando en una comunidad indígena la autoridad municipal busca o apremia el pago del impuesto predial, la respuesta de los ciudadanos es de que ellos ya han pagado con sus *tequios.*

Los representantes de los pueblos y comunidades indígenas

El artículo 7o. de la ley que propusimos al Congreso local es el único que ha despertado preocupación negativa entre las organizaciones indígenas que operan en Oaxaca. Se refiere a que, así como quedó prohibida la injerencia partidaria en las elecciones de los 412 ayuntamientos indígenas, a propuesta misma de los partidos de oposición, en igual forma se prohiben las acciones oficiosas que contribuyen a la división de las comunidades. Así, la gestión de los pueblos y comunidades deberá hacerse a través de ellos mismos o de sus

legítimos representantes, que deben ser avalados por mandato de aquellos. No se trata de coartar el derecho de participar en el hábitat indígena, pero sí de hacerlo con estricto respeto a la autonomía y libre determinación que esta ley les otorga. Se trate del estado mismo o de cualquier particular, la representación tiene que derivarse de un mandato comunitario interno.

Epílogo

Hemos encontrado una importante respuesta de respaldo a nuestras iniciativas por parte de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca. El Congreso del Estado trabaja, con la intervención de todas las fracciones partidarias, en los dictámenes correspondientes que seguramente en breve someterán al pleno. Al mismo tiempo, aunque es una propuesta regional, ha encontrado un eco favorable en los ámbitos nacionales de análisis y opinión. Quizás porque las ven, como nosotros, como alternativas para resolver en paz, ordenada e institucionalmente, los reclamos de justicia de los indígenas oaxaqueños.

Como hemos visto en nuestra exposición, la cuestión de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca no es un problema teórico o filosófico, sino eminentemente práctico; no es algo que ponga en entredicho los fundamentos de nuestras formas de convivencia, sino que se encamina a su adecuación. De hecho, habría que decir que si se plantean correctamente las cosas, nos hemos sustentado en amplísimo consenso social y político en torno a las líneas fundamentales que deben guiar la legislación y la gestión pública en lo que se refiere a los pueblos indígenas.

Primero: no somos partidarios de la segregación de ningún modo. No queremos la separación física ni jurídica, ni crear fueros o privilegios, no sólo porque estamos convencidos de que una política así sería perjudicial para los pueblos indígenas y de que dañaría seriamente al tejido social; también porque sabemos que como mecanismo de protección de las identidades culturales es innecesario. Por experiencia sabemos que las identidades son resistentes y flexibles, que no requieren medidas especiales de protección. Lo sabemos, entre otras cosas, por la experiencia de nuestra relación estrecha, inevitable, con los Estados Unidos, cuya influencia se deja sentir cotidianamente sin que por eso se disuelva nuestra identidad cultural. Lo prueban fehacientemente los miles de mixtecos y zapotecos que en los campos y las ciudades californianas recrean sus identidades y culturas.

Por otra parte, sabemos también que cualquier forma de discriminación legal ocasiona sentimientos de hostilidad: desprecio, resentimiento, competencia. Precisamente, nuestro intento es una mejor convivencia social, sin uniformidad, sin una homogeneidad forzada.

En segundo lugar, estamos convencidos de que las identidades culturales, las prácticas y las formas del orden social así como las tradiciones, cambian; no son absolutas ni inconmovibles. Sería inútil e incluso perjudicial tratar de impedir ese cambio, tratar de detener la evolución de las comunidades, su adaptación a las nuevas circunstancias a que se ven enfrentadas. Lo que sensatamente hay que plantear es facilitar ese desarrollo, favorecer algunas tendencias, las que ofrezcan mejores oportunidades, y evitar que derive hacia formas de intolerancia o que ocasione conflictos.

En tercer lugar, sabemos que ningún grupo es homogéneo. Sabemos que dentro de las comunidades indígenas hay diferencias y a veces muy acusadas, que hay disidentes y hay también conflictos. Sería sumamente irresponsable legislar como si eso no fuese cierto, como si la opinión de los indígenas fuese unánime. Hay que prever las situaciones conflictivas y diseñar mecanismos capaces de gestionar pacíficamente las diferencias, sin acallar ni suprimir artificialmente la pluralidad dentro de las comunidades.

Finalmente, no celebramos la diferencia por la diferencia, que sería políticamente irresponsable. No todas las prácticas tradicionales parecen igualmente respetables, útiles, benéficas; así como hay soluciones apropiadas para problemas particulares, que ofrecen un desarrollo mejor o más justo, también las hay que han fracasado, que generan problemas agudos, que no sólo hieren nuestra sensibilidad sino que afectan a derechos individuales básicos, consignados por la Constitución de la República. Respecto a eso, nuestra postura ha sido clara; en términos políticos nuestro criterio es la ampliación de las oportunidades de desarrollo de los indígenas; en términos jurídicos, avanzar en la legislación para reconocerles en la ley derechos que han sido reconocidos en la práctica ancestral.

Por otro lado, plantean mal las cosas tanto quienes proponen "incorporar" a los indígenas como quienes proponen "protegerlos", porque ambas posturas derivan de una actitud paternalista que supone que las comunidades son sujetos pasivos. La realidad es que ellos son agentes conscientes y responsables, que ellos deciden cómo, en qué términos, de qué manera se incorporan. Por otra parte, su identidad cultural tiene vigor suficiente para defenderse: porque no es una mera curiosidad folclórica ni un residuo, un arcaísmo que haya que proteger, sino una respuesta práctica, funcional, eficiente, sensata y viva para los problemas reales de las comunidades.

En la historia de México, el abandono del federalismo en el orden jurídico o en la práctica institucional ha tenido siempre consecuencias catastróficas. Es cierto que la necesidad de impulsar la integración y la unidad nacionales y de resistir asechanzas del exterior justificaron periódicamente el centralismo. Pero es igualmente cierto que los excesos derivados de éste resultaron particularmente perniciosos.

La ley que sometimos a la consideración del Congreso, es, en su esencia, un ejercicio pleno de federalismo. Lo es, ante todo, porque se basa en la autonomía del estado de Oaxaca para decidir soberanamente su régimen interior. Sin desafiar el orden federal, cuidadosamente articulada a él, esta ley se ocupa de la regulación de nuestra vida social en función de nuestras particularidades, haciendo pleno uso de nuestras libertades y capacidades.

Es también federalista por otra razón. Trae el ámbito interno el signo profundamente democrático de la relación entre iguales que define a una auténtica federación. Esta ley, bien enraizada en nuestra historia local y en nuestras realidades cotidianas, proyecta al futuro la convivencia de los oaxaqueños, aprovechando lo mejor de nuestras tradiciones y nuestras más altas esperanzas.

Para el gobierno de Oaxaca, como para el del presidente Zedillo en México, la etnicidad y la política han ido de la mano en largo trecho de nuestra historia republicana. No siempre con las respuestas correctas, que afortunadamente empiezan a surgir de diversos ámbitos de la vida social mexicana. Con las iniciativas de Ley Federal y la que compete a nuestro ámbito estatal, contribuimos con nuestro grano de arena para el reconocimiento y la construcción de la nación multicultural en nuestras respectivas competencias; para que los pueblos indígenas dispongan del andamiaje legal en su marcha a reivindicarse su justicia plena. ❐

Grupos étnicos, sociedades nacionales y Estado

José MATOS MAR
Perú

Sig. 70226

El nuevo sistema de relaciones mundiales consolidará y perfilará en las primeras décadas del siglo XXI el derrotero o devenir de una serie de procesos y situaciones irresolutos, inacabados, latentes, potenciales, etc., aunados a otros derivados de la presencia masiva, por vez primera, de miles de millones de personas y cientos de sociedades en el juego mundial de relaciones y participaciones a escala planetaria.

Muchos de ellos, de larga data o recientes, encontrarán una salida, otros desaparecerán o serán integrados al ritmo acelerado de los cambios o canalizados en soluciones insospechadas e insólitas.

Ante esto, habría que preguntarse en qué quedará el vacío dejado por la gran pugna ideológica que tiñó todo el siglo XX; la obsolescencia del Estado en la mayoría de los países frente a la realidad acelerada y cambiante, su representatividad de gobierno democrático; la vigencia y reacomodo ideológico de los partidos políticos; la definición y nueva connotación de las sociedades nacionales y con ello la idea de nación; el predominio de un sistema político económico hegemónico universal; la emergencia y demanda de sociedades civiles nacionales y grupos étnicos; el destino del gran país que día a día gana espacios de hegemonía mundial. En qué quedará el poder y el uso de la ciencia, la tecnología, la informática y la comunicación en contadas sociedades altamente desarrolladas; el endeudamiento de casi todas las sociedades universales con los centros de poder económico; la tremenda brecha entre la minoría opulenta —grupos, consorcios o países extraordinariamente ricos— y los cada vez mayores conjuntos de población en pobreza creciente, y muchísimos otros hechos, algunos positivos y otros negativos derivados de sucesos inesperados, catástrofes, emergencias o incógnitos como el más allá de la tierra.

Lo que se avizora es el surgimiento de nuevas caracterizaciones definitorias de sociedades nacionales, de nación, de Estado, de Estado Nacional, de gobierno, de gobernabilidad y de ciudadanía, debido a que será necesaria la adecuación de todas las sociedades mundiales al nuevo sistema planetario de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales, lideradas por organizaciones supra nacionales sin banderas ni fronteras.

Y al mismo tiempo, como siempre ha ocurrido en la historia de la humanidad, esta vez ingresamos al siglo XXI bajo la égida de una poderosa sociedad inmensamente rica en dinero, en conocimiento, información, en ciencia y tecnología, frente al conjunto de las otras sociedades desarrolladas y abismalmente diferenciada del resto de cientos de sociedades catalogadas "en desarrollo". Un país que impone reglas de juego mundiales cumple designios divinos, no permite competencia de otros países e interviene en cada una de las sociedades del mundo para lograr consolidar la gran familia democrática universal y un único sistema ideológico y económico de desarrollo humano.

Enfrentaremos un cuestionamiento total al estilo de vida del siglo XX. En ese devenir uno de los procesos en espera de solución es la relación entre Estado, sociedad nacional y grupo étnico. Esto significa concebir un Estado reformado, reconocer y dar vigencia a sociedades nacionales pluralistas, optar por decisiones políticas de plena participación, así como de respeto y defensa cultural a la creatividad humana.

Esbocemos cómo es que se ha llegado a esto y cuál es el significado de lo étnico, para luego continuar en una segunda parte con la recomposición de las sociedades nacionales y la reforma del Estado, sin lo cual no habrá solución al problema indígena.

La emergencia étnica y su presencia como actor en el escenario mundial se hizo realidad a partir de la década de 1990. Ingresan al nuevo milenio miles de grupos étnicos dispersos en todo el planeta. Ellos son los descendientes directos de las primeras sociedades que crearon culturas propias y en cuyos territorios, por la conquista y la colonización, surgieron las sociedades nacionales contemporáneas dentro de las cuales viven ahora subordinados, empobrecidos, discriminados y en riesgo de extinción.

Lo destacable y notable es que los grupos étnicos han logrado superar durante largos siglos, persistentes, seculares y, a menudo compulsivos intentos de exterminio o asimilación, por parte de los que han asumido la representación o el control de los nuevos Estados surgidos en sus ancestrales territorios.

Y algo más, definidos y conocidos como indios, indígenas, aborígenes, autóctonos, nativos, naturales o primeras naciones, han emergido a un primer plano reclamando y demandando ser partícipes, junto a la mayoría de la población de sus países, de la forja de sociedades nacionales pluriculturales y multilingües, manteniendo sus lenguas, territorios, valores, tra-

diciones, estilos de vida y su cosmovisión, atributos que definen y sustentan su identidad étnica y los diferencian del resto de los pobladores, mayoritarios y cada vez más urbanos, modernos y dominantes y que persisten en mantener el modelo impuesto de sociedades exclusivamente homogéneas.

En conjunto representan una importante población, más de 500 millones de habitantes, la más amplia diversidad cultural del planeta, miles de grupos étnicos que difieren notablemente entre ellos en el tamaño de su población, en el nivel de desarrollo económico, en el grado de integración, en su situación en el seno de los respectivos conjuntos nacionales y en su propia especificidad histórica y cultural.

La compleja heterogeneidad y tremendos contrastes en la situación y realidad de los grupos étnicos mundiales, requiere tomar conciencia y pleno conocimiento de lo que ellos representan tanto en el escenario mundial como en sus respectivas sociedades. Estos dos requerimientos son fundamentales para discernir el peso de lo étnico, de lo indígena, de sus identidades, niveles de integración, carácter de su emergencia, sus planteamientos étnicos y nacionales, la naturaleza y alcance de los reclamos indígenas y las soluciones a optar.

Y sobre todo, para definir en cada sociedad el alcance de la decisión política que tome cada Estado, con o sin ellos, integrados para ser sociedades homogéneas o reconocer la riqueza y potencialidad de vivir en sociedades nacionales pluriculturales.

Los rasgos genéricos de los grupos étnicos mundiales ofrecen las siguientes características:

- Tienen una posición subordinada y dependiente en las sociedades nacionales en las que están insertas. En muchos casos, por el trato discriminatorio que linda con el racismo, mantienen limitados vínculos con el gran conjunto nacional o los evitan.
- Viven en economías de subsistencia ligados a los sectores primarios, lo cual los mantiene en la extrema pobreza y en muchos casos en la indigencia.
- Ocupan territorios marginales e inhóspitos, pobres en recursos y asechados por el riesgo de perderlos frente al avance de las economías nacionales y la revaloración de sus espacios.
- Poseen una identidad étnica propia y distinta de los demás sectores de sus respectivas sociedades nacionales, basada en su densidad histórica y expresada en características culturales, sociales, económicas y políticas.
- Con raras excepciones, sus idiomas son ágrafos aunque en sus orígenes, hace miles de años, algunos habían logrado complejos y originales sistemas de escritura hasta hoy persistentes y otros perdidos.
- Su interés prioritario y creciente es acceder a los beneficios de la modernidad y articularse con el resto de la sociedad y de la humanidad, manteniendo su identidad y desarrollán-

dola en sus propios términos mediante un proceso singular que de manera creciente se identifica como etnodesarrollo.

- A pesar de la secular dominación colonial, que tuvo un altísimo costo de vidas humanas las cuales en numerosos casos llegaron al exterminio y, en general, produjo serios daños y deformaciones a sus configuraciones y potencialidades culturales, sociales, políticas, económicas y biológicas; se han recreado, adaptado, aumentado en población, configurado una fuerte organización y liderazgo y, sobre todo, han reforzado su identidad étnica.
- Desde mediados del presente siglo, poco a poco existe una dinámica y creciente movilización y movilidad sociocultural expresada en la presencia de los indígenas, con perfiles propios, en los movimientos políticos y populares en la formación de sólidas organizaciones representativas, en la emergencia de un nuevo y lúcido liderazgo que asume a plenitud la identidad étnica y el derecho a gozar de los privilegios y obligaciones de los otros pero respetando su etnicidad, y en su inserción, a su estilo y posibilidades, a la economía de mercado y al mundo de los trabajadores rurales y urbanos, de preferencia a éstos como funcionarios, maestros, políticos, militares y profesionales.
- Han superado las relaciones de dominación impuestas secularmente y que habían generado una autoidentificación subalterna y disminuida, reforzadora de los sistemas asimétricos e inequitativos a los que estuvieron sujetos fuertemente y que ponía en riesgo su propia existencia étnica. Hoy su presencia tiene un rostro y un sello claro y preciso: ser dueños y gestores de su propio destino enriqueciendo el destino de sus sociedades nacionales pluriculturales.
- Mantienen un conocimiento científico y tecnológico propio, fruto de siglos de adaptación y experiencia continua en su propio hábitat, lo cual constituye para la humanidad una fundamental reserva de recursos no convencionales, sobre los que últimamente se ha acrecentado el interés académico y científico.
- Experimentan un proceso de crecimiento demográfico que hace aumentar su importancia relativa en el seno de sus conjuntos nacionales y, en consecuencia, su presión sobre los recursos naturales y las estructuras políticas y administrativas, las cuales constantemente son superadas y desbordadas por la nueva normatividad que imponen estas poblaciones crecientes y emergentes.
- Desde hace tres a cuatro décadas, al impulso de la presión demográfica y las crisis económicas, políticas y sociales, una importante corriente migratoria ha desplazado a gran número de indígenas a las principales ciudades. En ellas se insertan de manera original, viviendo y fomentando el surgimiento de barrios populares marginales, participando en la llamada economía informal o contestataria, con lo cual se vinculan con los sectores

populares urbanos e influyen vigorosamente en la economía, la política y en muchísimos casos en la propia configuración cultural de las ciudades. En esta migración abandonan el sector de los servicios y sufren serios desajustes y crisis de identidad y adaptación, solamente superados por el gran despliegue de la solidaridad familiar, cooperación y ayuda mutua.

- El equilibrio ecológico de vastos territorios que constituyen el hábitat milenario de numerosas comunidades indígenas, como es el caso de los bosques húmedos de la Amazonia, del Africa central y del sudeste asiático, están gravemente amenazados por la creciente presión de nuevas tierras y recursos requeridos por las economías nacionales y el comercio mundial. Los grupos étnicos se aferran a sus espacios tradicionales y luchan por defenderlos, evitando así el riesgo de perder no sólo imprescindibles fuentes de oxígeno del planeta, sino tecnologías, conocimientos y un valioso modelo de uso no depredatorio de los recursos naturales.
- La vigorosa emergencia de los movimientos étnicos y su gran dinámica organizativa en todo el planeta, involucra simultáneamente tanto a las poderosas y avanzadas etnias euroasiáticas, como a los remotos grupos étnicos tribales de América, Africa y Asia. Con perspectiva de futuro, surge así la posibilidad de que en esta emergencia, los grupos étnicos pobres y atrasados, que son la mayoría, tomen como paradigmas y guías a las etnias más avanzadas y exitosas en un proceso que parece augurar la articulación solidaria y orgánica de toda la población indígena del mundo.
- El modelo étnico europeo y el de América del Norte, con sus peculiaridades y especificidades, se impone como meta a pesar de que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas es totalmente diferente al resto de los grupos étnicos del mundo, donde en general predominan relaciones precarias o inexistentes.

Esbozado a grandes rasgos lo étnico mundial, cabe dar a conocer la composición de la población indígena de América al finalizar el presente siglo.

Más de 500 años después del inicio del proceso colonial en América, la minoría étnica indígena comprende a los descendientes directos de los pobladores que existían en 1492. Su población estimada para 1998 sobrepasa los 55 millones, el 8% de la población total de América.

Más del 80% de este total vive actualmente en los Andes Centrales de América del Sur y en Mesoamérica, las dos grandes áreas donde surgieron el Tahuantinsuyo de los quechuas, el poderío de los aimaras y el esplendor de los pueblos y culturas maya y azteca. Los dos grandes desarrollos independientes que evolucionaron durante más de 200 siglos en un lento discurrir de cientos de grupos étnicos interconectados.

La Mesoamérica indígena corresponde ahora a México, Guatemala y Belice, tres países fuertemente contrastados. México, núcleo de la antigua área, es uno de los más desarrollados y dinámicos de América Latina y su población considerada indígena constituye menos del 10% de la población total, alrededor de 8 millones. Guatemala, en cambio, tiene una población indígena que supera el 50% del total nacional: más de cinco millones. En Belice los indígenas son casi 28 000, el 20% del total de su población.

En el núcleo del área andina tradicional están Ecuador, Perú y Bolivia. En Ecuador bordean los 3 millones, el 30% de la población nacional. En Perú más de 9 millones (40%) y en Bolivia 4 200 000 (más del 50% del total nacional).

Estas cifras indican que el gran problema indígena en América radica en estas dos grandes áreas y específicamente en Guatemala y en Bolivia. El futuro de estos dos países dependerá de la solución étnica en la construcción de sus sociedades nacionales.

El resto de la población indígena americana, el otro 20%, está dispersa en multitud de conjuntos menores, tribus, bandas, comunidades, pueblos, con más de 300 lenguas y cientos de dialectos, gran riqueza lingüística y multiplicidad de microetnias, y con fuerte identidad étnica. Están distribuidas en cuatro conjuntos:

1. El de América del Norte, Canadá y Estados Unidos de Norteamérica, con una población de más de 3 millones. En Canadá tribus, confederaciones y 617 bandas con status reconocido y sin status, tienen una población de 783 980 habitantes, el grupo de los métis 212 650 personas y los unuit del polo agrupados en ocho grupos de esquimales, 49 255 habitantes. En total 1 045 885 indígenas, el 3.59% de la población total. En Estados Unidos de Norteamérica los indígenas son 1 959 234, el 0.75% de su población. Ciento sesenta y cuatro tribus tienen una población de 1 878 285; los esquimales de Alaska, unuit, son 457 152 y los aleutianos 23 797. La mayor parte de su población vive en ciudades y en reservas. En ambos países lo destacado es el liderazgo, la organización indígena y la sólida identidad étnica.
2. El conjunto centroamericano, caribe y norte de Sudamérica. En total 1 200 000. Descendientes de mayas, caribes y chibchas y de un fuerte componente africano.
3. El complejo fluvial Orinoco-Amazonas-Paraná. Comprende casi la totalidad de los países sudamericanos, integrantes de la amazonia o hilea amazónica. En total son 1 500 000 indígenas, distribuidos en cientos de tribus y grupos étnicos de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, la colonia guayanesa de Francia, Paraguay, Perú, Surinam y Venezuela.
4. El cono sur, Argentina, Chile y Paraguay. Se destaca el grupo mapuche con más de un millón de habitantes y los 18 grupos de Paraguay y el predominio del idioma guaraní en el país. En total 1 400 000 indígenas.

Los cuadros de la población total e indígena por país en América (1997) son los siguientes:

Cuadro 1

Población total e indígena por países, de América

Países		Población total	Población indígena	% Población indígena
1	Argentina	33 900 000	372 996	1.10
2	Belice	200 000	27 300	13.65
3	Bolivia	8 200 000	4 142 187	50.51
4	Brasil	155 300 000	254 453	0.16
5	Canadá	29 100 000	1 045 885	3.59
6	Chile	14 000 000	989 745	7.06
7	Colombia	35 600 000	620 052	1.74
8	Costa Rica	3 200 000	24 300	0.75
9	Ecuador	10 600 000	2 634 494	24.85
10	El Salvador	5 200 000	88 000	1.69
11	Estados Unidos de América	260 800 000	1 959 234	0.75
12	Guatemala	10 300 000	4 945 511	48.01
13	Guayana Francesa	104 000	4 100	3.94
14	Guyana	806 000	45 500	5.64
15	Honduras	5 300 000	630 000	11.88
16	México	91 800 000	8 701 688	9.47
17	Nicaragua	4 300 000	326 600	7.59
18	Panamá	2 500 000	194 719	7.78
19	Paraguay	4 800 000	94 456	1.96
20	Perú	22 900 000	8 793 295	38.39
21	Surinam	437 000	14 600	3.34
22	Venezuela	21 300 000	315 815	1.48
Total		720 647 000	36 224 930	5.03

Cuadro 2

Población indígena de América distribuida por países, según su porcentaje en relación a la población total

No.	Países	Población total	Población indígena	%
1	Bolivia	8 200 000	4 142 187	50.51
2	Guatemala	10 300 000	4 945 511	48.01
3	Perú	22 900 000	8 793 298	38.39
4	Ecuador	10 600 000	2 634 494	24.85
5	Belice	200 000	27 300	13.65
6	Honduras	5 300 000	630 000	11.88
7	México	91 800 000	8 701 688	9.47
8	Panamá	2 500 000	194 719	7.78
9	Nicaragua	4 300 000	326 600	7.59
10	Chile	14 000 000	989 745	7.06
11	Guyana	806 000	45 500	5.64
12	Guayana Francesa	104 000	4 100	3.94
13	Canadá	29 100 000	1 045 885	3.59
14	Surinam	437 000	14 600	3.34
15	Paraguay	4 800 000	94 456	1.96
16	Colombia	35 600 000	620 052	1.74
17	El Salvador	5 200 000	88 000	1.69
18	Venezuela	21 300 000	315 815	1.48
19	Argentina	33 900 000	372 996	1.10
20	Costa Rica	3 200 000	24 300	0.75
21	Estados Unidos de América	260 800 000	1 959 234	0.75
22	Brasil	155 300 000	254 453	0.16

La distribución de la población por grupos étnicos plantea dos cuestiones medulares. La primera es que muchas de las comunidades indígenas que hasta hoy han sobrevivido por su exiguo volumen demográfico que apenas alcanzan a algunas decenas de familias, están expuestas a desaparecer en las próximas décadas. La gran mayoría y menos amenazadas por las expansivas fronteras de la globalización sobrevivirán por su propia vitalidad, por ser portadoras de la emergencia indígena y por el amparo de políticas proteccionistas tanto estatales como internacionales. En segundo lugar, los quechuas, mayas, aimara, nahuas, mapuches, zapotecas, cherokee, wayuu y otros 18 grupos étnicos, cuyas poblaciones fluctúan entre cerca de 13 millones (quechuas) y 100 000 (subtiava-Nicaragua), tienen asegurado su propio espacio cada vez más vigoroso en el seno de sus respectivas sociedades nacionales. En ellos como núcleo y con más de 300 grupos que los acompañan, la reconstrucción cultural, la creatividad y la autonomía, afianzamiento de su identidad étnica y consolidación de auténticos grupos étnicos organizados y con liderazgo, constituirán el pilar del etnodesarrollo y base de la formación de los nuevos Estados y sociedades nacionales pluriculturales y multilingües.

La realidad agitada e insospechada de la presencia indígena ha llevado a reconocerla como parte sustantiva y fundamental de sociedades étnica y culturalmente plurales, como base para el desarrollo integral, el combate a la pobreza, el reforzamiento de la democracia, la defensa de los derechos humanos, el enriquecimiento de la creatividad cultural y la plena participación de todos en la constitución y fortalecimiento de las sociedades nacionales.

Finalmente, no pueden soslayarse las condiciones actuales de partida que caracterizan a las culturas y los pueblos indígenas. Ellos deben emprender su etnodesarrollo desde posiciones y condiciones extremadamente desventajosas y adversas: una secular pobreza extrema con todas sus connotaciones aunada a la arcaización y desestructuración como resultado de su larga existencia como culturas subordinadas y dominadas. Dificultades como éstas son las que están en el camino de la emergencia de los grupos étnicos del mundo.

Externamente el guante está lanzado. El clamor étnico caló y en una u otra forma la solución radica en establecer una nueva relación entre Estado y sociedad nacional. Este es el gran problema porque plantea la reforma del Estado y su adecuación a la realidad actual: globalización y nuevo milenio. Pero para hacer realidad la nueva relación es necesario consolidar y delimitar el sentido y el carácter de la sociedad nacional, lo cual obliga a replantear el concepto de nación y de país, y con base en ello perfilar el tipo de gobierno y el sistema y alcance real de la gobernabilidad. El gran problema significa, pues, construir un Estado representativo de una auténtica sociedad nacional y con atributos legítimos otorgados por todo el conjunto de sus pobladores para gobernar y ejercer el privilegio de la gobernabilidad. Desde

las bases, desde las comunidades, todos los habitantes de un espacio llamado país con plena participación deberán reforzar e integrar *institucionalmente* la sociedad civil nacional la cual podrá, contando con el concurso de todas sus habilidades, potencialidades y saberes, enfrentar el reto del siglo XXI.

Esta nueva sociedad civil nacional, representación institucional y organizativa de todos los habitantes de un espacio llamado sociedad nacional, país o nación, será la fuerza decisiva para la construcción de una sociedad de bienestar generalizado, auténticamente participativa y cada vez más educada e informada. Allí los grupos étnicos son uno de los nuevos actores, un refuerzo y un aporte para enriquecer sociedades nacionales pluralistas y no homogéneas.

La tesis que planteo es el nuevo y destacado papel de la sociedad civil nacional, la que tiene entre sus manos el papel fundamental para forjar el destino de nuestros países. Obligar por el diálogo, masivo y altamente representativo, a construir el auténtico y real Estado del siglo XXI, a conformar la sociedad nacional pluricultural y a exigir el buen gobierno y la racional gobernabilidad.

Construcción del Estado pluricultural peruano

Mencionemos el caso del Perú como ejemplo de lo que es este derrotero. En el Perú, la construcción del Estado es parte de un largo proceso y de un frustrado y permanente fracaso. A mediados del siglo XV, con la gesta del grupo étnico de los quechuas del Cuzco, Valle de Vilcanota, surgió el primer intento de organizar con un estilo propio y singular el Estado Inca o Tahuantinsuyo, lo que sería hoy un Estado Panandino. Más adelante, en 1821, con la independencia, obligados y sin actores nacionales, se esbozó un Estado independiente republicano imitativo e impuesto. Al finalizar el siglo XIX hubo la posibilidad de construir con base en una nueva elite política limeña, el Estado requerido para el siglo XX. Desde entonces y hasta hoy sólo existe un Estado precario. Este proceso no sólo fue peruano sino general a casi todos nuestros países latinoamericanos. Estados inadecuados, gobiernos sin representatividad ni gobernabilidad, sociedades nacionales fragmentadas.

Tenemos que tomar conciencia de este acaecer; replantearlo y con audacia, decisión e inteligencia, proponer los mejores caminos para alcanzar el Estado requerido para el siglo XXI. Toda una cruzada nacional de protesta, de exigencia, de demanda, de voces estridentes, de clamor generalizado que al unísono demanden "necesitamos forjar un auténtico Estado, vamos Perú a trabajar, a hacerlo".

Sólo con un Estado auténticamente andino peruano, representativo de lo que es la heterogénea sociedad nacional y acorde con los requerimientos del siglo XXI, podremos participar en el juego mundial de relaciones, hacer realidad la soberanía y la gobernabilidad menguando la dependencia, la dominación y luchando en mejores condiciones para combatir la pobreza y alcanzar un desarrollo sostenido y de bienestar generalizado.

Un Estado andino peruano del siglo XXI con plan, con idea, propósito, creativo, constructor, con personalidad propia y singular, soberano, defensor de los derechos humanos y que aporte en el escenario mundial. En esto hay antecedentes positivos que vienen desde el pasado desde sus orígenes muy remotos de siglos.

Pero para lograr ese Estado debe haber participación y presencia de todos los peruanos, conciencia de vivir en una sociedad nacional pluralista y exigencia de que se respeten sus legítimos derechos y el cumplimiento de sus obligaciones. Sin esa voz multitudinaria y sin esa decisión de ser los abanderados y guerrilleros de la paz, gestores y propulsores del cambio, luchando, abriendo espacios inéditos, protestando en todos los tonos y contribuyendo a crear nuevas alternativas de futuro, será una tarea improba el pensar en un Estado moderno.

Esta plena participación y presencia de todos los peruanos sólo podrá tener éxito si todos dan paso a una institucionalización social y cultural representativa de una sociedad nacional pluricultural y multilingüe. Su esbozo y gesta ha comenzado en la presente década y perfila los rasgos de lo que es y será como actor fundamental para alcanzar la nueva sociedad nacional. Como grupo étnico, esta nueva sociedad civil nacional ya está presente como actor y gestor del destino del Perú. En una sociedad civil no criolla, ni limeña, ni costeña, sino, por vez primera, nacional. Reemplaza a los partidos políticos y a las ideologías, ocupa el espacio que el desborde popular tuvo desde la década de 1950, a su estilo, ritmo y posibilidades creando o dando paso a un nuevo Perú, y comienza a demandar, a protestar, a exigir.

Ya está el nuevo actor, el motor, el ente revolucionario frente al escenario preparado por la presencia masiva del Perú profundo en la capital, en la costa y sus ciudades, en la región más desarrollada, acabando con prejuicios, ignorancias y discriminaciones. Sin su gesta no será posible construir el Estado que anunciamos o definimos.

Reiteramos que, ante la crisis ideológica y de partidos políticos, ante el vacío y abuso del poder, la nueva sociedad civil nacional en acción tiene la gran oportunidad de forjar las bases de una auténtica sociedad nacional peruana. Sin ello nada será posible. Seguiremos siendo colonia. Una sociedad nacional con la cual todos nos sintamos identificados, orgullosos, representados, como la mejor divisa, auténtica, legítima y soberana.

En este quehacer hay un proceso que viene desde muy atrás, el llamado problema indígena. Qué hacer con ellos. Integrarlos, desaparecerlos o lograr que los grupos indígenas

sean parte del drama, de esta búsqueda, de este requerimiento, haciéndolos partícipes, aportadores y enriquecedores del pluralismo, de la esencia del ser y la cultura plural peruana.

Al final lo que se plantea es cómo lograr el Estado nacional pluricultural del siglo XXI. Un nuevo Perú andino con identidad nacional y con orgullo no sólo del recuerdo del pasado sino preparado y con éxito. En el caso de los grupos étnicos con el aporte de valores, estilo de vida, creencias, conocimientos, sentido comunitario, cooperación-trabajo y ayuda mutua de quechuas, aimaras y de más de 60 grupos étnicos de la Amazonia.

Lo étnico del Perú parte del quehacer de la nueva sociedad civil nacional contestataria, porque es uno de sus integrantes, hoy es un problema de definiciones y de opciones políticas obligadas a ejecutar por la demanda de millones de peruanos para lograr un Estado moderno, adecuado a la realidad actual y una sociedad nacional pluricultural. Esto significa acabar con imposiciones tradicionales y verticales. Una decisión política de cada país en función de sus planes y propósitos y de las características y peso de sus poblaciones indígenas. ❐

Culturas e identidades en la historia de Chiapas

Juan Pedro VIQUEIRA
México

545 70 2369

Cuando se menciona al estado de Chiapas, la imagen que viene inmediatamente a la mente de la mayoría de las personas es la de sus comunidades indias. Esta asociación de ideas se ha reforzado aún más a partir de la rebelión zapatista del 1º de enero de 1994. Sin embargo, Chiapas no es el estado de la república mexicana que cuenta con el mayor número de indios. Oaxaca alberga una población india bastante mayor que la de Chiapas (1 018 106 mayores de 5 años contra 716 012 en Chiapas).[1] Tampoco es el que tiene un mayor porcentaje de hablantes de lenguas mesoamericanas: Yucatán con casi el 45%, Oaxaca con el 39% y Quintana Roo con el 32% adelantan por bastante a Chiapas que sólo cuenta con el 26% de hablantes de lenguas mesoamericanas. Sin embargo, sí es probable que Los Altos de Chiapas[2] junto con la Selva Lacandona conformen la mayor área india de México, con 574 970 hablantes de lenguas indias mayores de 5 años, que representan el 80% de la población total de ambas regiones (ver Mapa 1: Regiones socioculturales de Chiapas, pág. 95). Pero en el resto del estado de Chiapas el número y la proporción de indios es sumamente reducido.

En efecto, Chiapas tiene la peculiaridad de presentar un contraste extremadamente marcado entre sus regiones indias y sus regiones ladinas. La inmensa mayoría de sus municipios pueden ser clasificados sin el menor asomo de duda ya sea como ladinos (menos de 22% de población de hablantes de alguna lengua mesoamericana), ya sea como indios (más del 70%

[1] Datos de 1990. Las fuentes demográficas utilizadas para este trabajo se enlistan al final.

[2] En nuestra delimitación de la región de Los Altos incluimos a los valles de Simojovel y Huitiupán y al área que en fechas muy recientes se ha empezado a denominar "zona norte". En mi trabajo "Chiapas y sus regiones" justifico esta regionalización, que ciertamente es bastante inhabitual.

de hablantes de alguna lengua mesoamericana) (Ver Mapa 2: Regiones ladinas y regiones indias en Chiapas, pág. 96). Del total de 111 municipios que conforman el estado de Chiapas sólo 10 de ellos se encuentra en una situación intermedia, es decir que en ellos el porcentaje de hablantes de alguna lengua mesoamericana se ubica entre el 30% y el 60% de total de la población (Ver Gráfica: Porcentaje de indios en los municipios de Chiapas, pág. 94). De estos diez municipios, seis se encuentran en una situación que podíamos llamar de transición, ya que la composición de su población ha ido cambiando a lo largo de este siglo, bien porque su población india ha sufrido un lento proceso de ladinización (Rayón y Pantepec, ambos poblados originalmente por indios de lengua zoque), bien porque indios de regiones vecinas se han instalado en ellos en busca de tierras o de trabajo (Soyaló, Palenque, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas). Sólo cuatro municipios (Ixhuatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Bochil y Las Margaritas) tienen porcentajes más o menos semejantes de indios y ladinos desde principios de este siglo. En estos cuatro casos, la mayoría de la población ladina vive en la cabecera municipal mientras que los indios se distribuyen en pequeños asentamientos conocidos en algunos casos como colonias y en otros como parajes.

Ante esta situación resulta inevitable preguntarse ¿por qué un territorio que durante la época colonial tuvo una población española y mestiza extremadamente reducida[3] adquirió una distribución espacial de indios y ladinos tan polarizada? o dicho de otra forma ¿por qué ciertas regiones de Chiapas fueron ladinizándose paulatinamente, mientras que otras se han mantenido obstinadamente indias?

A nuestro juicio, la única manera de responder a esta pregunta consiste en reconstruir las historias de las diversas regiones que conforman el estado de Chiapas, para ver en qué momento y ante qué circunstancias algunas de ellas dejaron de tener una población mayoritariamente india.

Empecemos por las llanuras de la costa del Pacífico, conocidas con el nombre de El Soconusco, una de las primeras regiones del estado que perdió su identidad india.

El Soconusco

El Soconusco ha sido desde tiempos remotos un lugar de encuentro entre culturas distintas. Paso natural entre el Altiplano Central de México y Centroamérica, cuenta además con unas tierras extremadamente fértiles regadas por abundantes lluvias, sobre todo en su parte

[3] En una fecha tan tardía como 1778, los españoles, criollos, mestizos y castas no representaban ni siquiera el 20% del total de la población del actual estado de Chiapas.

suroriental. Según los arqueólogos, El Soconusco —al igual que el resto del territorio chiapaneco— fue poblado por lo menos desde 1500 años antes de Cristo, por hablantes de alguna lengua de la familia mixe-zoque, quienes al extenderse hacia el norte y hacia las lagunas costeras del Golfo de México, atravesando por el Istmo de Tehuantepec, dieron lugar a la primera civilización mesoamericana, la denominada cultura olmeca, a la que se le atribuye la creación del calendario y de los rudimentos de la escritura, además de haber sentado las bases de las religiones que habrían de desarrollarse en esta gran área cultural. Más tarde, a principios de nuestra era, la ciudad prehispánica de Izapa, ubicada en las afueras de Tapachula parece haber sido uno de los principales puntos de difusión de estos logros culturales entre los pueblos vecinos de lenguas mayanses (Lowe, 1992; Voorhies, 1991a).

Tras la caída de Teotihuacán en el siglo VII, grupos de hablantes de pipil (de la familia utoazteca) y de alguna lengua otomangue cruzaron por El Soconusco en su camino hacia el sur de Centroamérica (Campbell, 1988; Navarrete, 1993). Es probable que parte de esos contingentes se hayan establecido en la región.

En el siglo XV, la riqueza de las plantaciones de cacao de El Soconusco despertó la codicia tanto de los quichés como de los mexicas. Estos últimos terminaron por conquistarlo y establecieron en varios puntos estratégicos guarniciones militares para controlar el comercio y el tributo en cacao impuesto a la población local (Voorhies, 1991b).

La conquista española tuvo consecuencias catastróficas en El Soconusco. Las enfermedades traídas del Viejo Mundo, al igual que sucedió en otras zonas costeras o de tierra caliente, hicieron estragos entre la población autóctona. Según un cálculo conservador, entre 1522 y 1570, el número de indios de El Soconusco se redujo en un 93% (Gasco, 1989).

Paradójicamente, los indios que lograron sobrevivir a este colapso demográfico se encontraron ante una situación económica más bien favorable. El cacao seguía siendo un producto sumamente demandado no sólo por los indios del centro de México, sino ahora también por los españoles —y más adelante por los europeos en general— que se habían aficionado a beber chocolate. Dado que el cultivo de los árboles de cacao requiere de muchos cuidados, atenciones y conocimientos agrícolas especializados, los españoles optaron por no despojar a los indios de sus plantaciones, sino que buscaron —a través de distintos mecanismos— hacerse de una parte sustanciosa de la producción del cacao y monopolizar su comercio. A pesar de que el monto por cabeza del tributo en cacao que tenían que pagar los indios de El Soconusco aumentó considerablemente en comparación con el que daban en tiempos de la Triple Alianza, y de que los nuevos invasores impusieron, en provecho propio, formas de intercambio comercial sumamente desiguales, los indios pudieron llevar

una vida mucho más holgada que en otras partes de Mesoamérica. Para fines del siglo XVI, muchos de ellos vestían a la usanza española, andaban a caballo, tenían esclavos negros, comían en vajillas bien de mayólica del centro de México bien de porcelana china, además de consumir un buen número de manufacturas españolas de metal, tales como herraduras, clavos, tijeras, cuchillos, hebillas, etcétera (Gasco, 1991a).

La escasez de trabajadores obligó a traer a El Soconusco a indios de regiones más o menos distantes, que sin embargo no lograban sobrevivir mucho tiempo en un clima tórrido y húmedo, demasiado distinto del de sus lugares de origen, de tal forma que la población india siguió decreciendo —ciertamente a un ritmo menor— hasta bien entrado el siglo XVIII. Como resultado tanto de su compleja historia prehispánica, como de las migraciones provocadas por los españoles, en 1656 se hablaban en El Soconusco unas ocho lenguas distintas (mam, cabil, náhuatl, chiapaneca, zoque, más otras tres aún no identificadas), pertenecientes a por lo menos cuatro grandes familias lingüísticas (maya, utoazteca, otomangue y mixe-zoque) (Reyes, 1961). En el siglo XVIII, la parte noroccidental de El Soconusco que había quedado prácticamente despoblada empezó a ser asiento de haciendas ganaderas y de plantaciones de añil, para lo cual se trajeron numerosos contingentes de negros y mulatos, dando así un nuevo impulso al proceso ya bastante avanzado de mestizaje. Para fines del periodo colonial, en la parte noroeste la población india se reducía al 30% del total. En la parte suroriental representaba todavía un 60%, mientras que en el conjunto de Chiapas ésta ascendía a un 80%.

El *boom* mundial del café en la segunda mitad del siglo XIX atrajo a El Soconusco a nuevos migrantes, principalmente alemanes que se hicieron de las mejores tierras de la región para levantar en ellas prósperas fincas de café. Detrás de ellos llegaron norteamericanos, chinos e incluso algunos japoneses. Como mano de obra barata, se trajeron por medios más o menos compulsivos a un gran número de indios de la Sierra Madre y de Los Altos de Chiapas, a los que sin embargo no se les dejaba establecerse en la región, obligándolos a regresar a sus pueblos al terminar la cosecha. La población india local no resistió esta última transformación económica y social. La brutal caída demográfica que habían sufrido en el siglo XVI, su diversidad lingüística que dificultaba la formación de redes de ayuda mutua y de solidaridad regionales, su temprana aculturación y el despojo de sus tierras por parte de los finqueros cafetaleros terminaron con su existencia. Según el censo de 1900, los indios de El Soconusco habían prácticamente desaparecido (apenas llegaban a un 0.68% del total), aunque seguramente quedaba un buen número de ellos trabajando como peones en las fincas cafetaleras en condiciones inhumanas.

La Depresión Central

Antes de la llegada de los españoles, la Depresión Central —esa gran cuenca que separa la Sierra Madre de Chiapas del Macizo Central y por la que corre en parte el Río Grijalva— fue el asiento de un gran número de grupos lingüísticos atraídos por la fertilidad de sus tierras y por la posibilidad de irrigarlas aprovechando los múltiples ríos que las atraviesan. Los distintos grupos mayas que llegaron del norte (tzeltales y tzotziles) y del este (tojolabales), desplazaron, a principios de nuestra era, a los zoques, quienes tuvieron que replegarse hacia el oeste. Después del siglo VII, un grupo de habla otomangue, los chiapanecas, se apoderó de la parte central de la cuenca y desde ahí controló las rutas de comercio más importantes. Su principal asentamiento —Chiapan, ahora conocido como Chiapa de Corzo— llegó a ser una gran ciudad que maravilló a los primeros conquistadores que llegaron a la región (Tejada y Clark, 1993; Lee, 1994; Navarrete, 1993).

Con la colonización española, la Depresión Central sufrió un colapso demográfico. Las epidemias traídas del Viejo Mundo por los conquistadores resultaron especialmente virulentas en las tierras cálidas y pantanosas del Valle del Grijalva. Además, los pueblos perdieron sus mejores tierras a manos de los españoles, que empezaron a formar con ellas las primeras haciendas de la alcaldía mayor de Chiapas. Además, los indios fueron requeridos con apremio y violencia para trabajar en las distintas empresas españolas, tales como la agricultura, la ganadería y la explotación de unas efímeras minas de oro en las cercanías de Copanaguastla, o como tamemes para transportar las mercancías a Guatemala, Oaxaca, Veracruz y Tabasco (Ruz, 1985; Nájera, 1993). La población empezó a crecer en forma duradera tan sólo a partir de finales del siglo XVIII.

Un buen número de pueblos desapareció del mapa durante el transcurso del periodo colonial y la margen izquierda del Río Grijalva quedó prácticamente deshabitada. Los tojolabales (o coxoh) que habitaban en el fondo del valle desaparecieron en el transcurso del siglo XVIII.[4] A su vez, los cabiles (o chicomultecos) ya muy mermados en el momento de la Independencia dejaron de existir por completo a principios del siglo XX (Campbell, 1988;199-212).

Mejor suerte corrieron algunas de las poblaciones tzotziles y tzeltales que se asentaron en el pie de monte de la Depresión Central, lo que les permitía vivir en un clima más benéfico, conservando parte de sus tierras en el fondo del valle. Estos grupos reemprendieron su

[4] Lenkersdorf (1986) a quien seguimos aquí, argumenta que el coxoh y el tojolabal son una misma lengua. Otros estudiosos por el contrario afirman que el coxoh no es sino una variante del tzeltal: Campbell (1988:315-338) y Lee (1993:326-327).

crecimiento demográfico a fines del siglo XVII y han conocido desde entonces un lento proceso de ladinización que aún no termina. Así, por ejemplo, en Venustiano Carranza los hablantes de tzotzil —conocidos localmente como totoques— representan la quinta parte de la población del municipio. En los años de 1970, el hábil manejo de su identidad india les ayudó a recuperar una gran parte de sus antiguas tierras comunales y a crear una organización independiente especialmente aguerrida y combativa, afiliada a la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) (Ver Cuadro 1: Población de Chiapas por regiones (1595-1990); y Cuadro 2: Porcentajes de población india en Chiapas por regiones (1778-1990)) (Renard, 1998).

Por su parte, los chiapanecas, que poblaban la parte central de la cuenca, tuvieron un destino singular: este valeroso grupo guerrero que había logrado escapar con éxito a la dominación de la Triple Alianza, ofreció, en 1524, una tenaz resistencia a los invasores españoles. Luego entre 1532 y 1534, los chiapanecas se rebelaron en dos ocasiones buscando poner fin al dominio colonial (Navarrete,1993; de Vos, 1985) Pero tras su derrota, cambiaron totalmente de estrategia y se convirtieron en los aliados más firmes y constantes de los españoles, a los que ayudaron en sus entradas a la Selva Lacandona y a reprimir la gran rebelión de Los Altos de 1712. A la par que su número se reducía en forma constante durante los tres siglos de la Colonia, los chiapanecas fueron encaminados por sus élites hacia una progresiva ladinización. Estos caciques, cuyo poder se mantuvo hasta la Independencia, dieron el ejemplo aprendiendo rápidamente el castellano y obteniendo diversas licencias de la Corona para poder vestir a la usanza española, portar armas y montar a caballo. Sus súbditos les siguieron el paso, de tal forma que para el siglo XVIII, gran parte de ellos hablaba el español. A fines del periodo colonial, los empadronadores sólo pudieron localizar a 400 indios tributarios en el pueblo (equivalentes a unos 1,320 individuos) (AHDSC, ¿1818?). El resto de la población, la otra mitad, había logrado convencer a los funcionarios reales de su ascendencia mestiza. Lo más sorprendente del caso es que junto a estos 400 indios tributarios había 40 caciques cuando en el resto de la Intendencia de Chiapas sólo 11 caciques habían logrado conservar sus títulos y sus privilegios (AHDSC, *op. cit.*)

Las fértiles tierras de Chiapa, que habían contribuido a la fortuna de la orden dominica en tiempos coloniales, atrajeron en el siglo XIX a un buen número de aventureros, comerciantes, ganaderos y agricultores que habrían de consumar el proceso de ladinización de los habitantes de la ciudad, que fue primero de orden cultural y sólo posteriormente de tipo biológico. Para principios de este siglo solamente quedaban unos pocos hablantes de chiapaneca (Campbell, 1988:267-273). Hoy en día, sólo el tipo físico tan peculiar de los pobladores de la región, los apellidos y los topónimos, y la espectacular y colorida "fiesta de

enero" con sus danzas de "parachicos" recuerdan que Chiapa de Corzo fue durante varios siglos el principal pueblo de indios del territorio chiapaneco.

Más al este, el pequeño pueblo zoque de Tuxtla, gracias a sus tierras fértiles y a su ubicación en el camino real que llevaba a Tabasco, Veracruz y Oaxaca, se fue transformando en un importante centro comercial. Para mediados del siglo XVIII, Tuxtla había logrado superar en importancia económica y en población a Chiapa de Indios. Tuxtla se convirtió así en un polo de atracción para indios zoques y para comerciantes españoles y criollos. Aunque en el momento de la Independencia las tres cuartas partes de los pobladores de Tuxtla seguían siendo indios, durante el siglo XIX el pueblo se volvió el asentamiento de poderosos grupos de terratenientes y ganaderos que expandieron sus propiedades por toda la Depresión Central, incluida la margen derecha del Grijalva que se mantenía hasta entonces casi totalmente despoblada. Para 1900, Tuxtla no sólo se había convertido en un asentamiento mestizo, sino que gracias a la tenacidad de sus grupos políticos liberales había logrado arrancarle la sede de los poderes a San Cristóbal, ciudad dominada por la Iglesia católica y por los conservadores, para transformarse así en la nueva capital del estado. En los años cuarenta, Tuxtla conoció un crecimiento vertiginoso que, a partir de 1970, se vio reforzado con la construcción de grandes presas hidroeléctricas en el Río Grijalva, actividad que atrajo a una gran cantidad de trabajadores e imprimió un nuevo dinamismo a la ciudad.

Las Montañas Zoques

La transformación de Tuxtla de aldea india en dinámica y moderna capital del estado de Chiapas no puede comprenderse si se separa de la historia de los indios zoques, cuyo principal territorio se encontraba en las montañas situadas al norte de ese asentamiento. A finales del siglo XVI los zoques eran todavía lo suficientemente numerosos en esa región como para edificar en Tecpatán, bajo las órdenes de frailes dominicos, una bellísima y majestuosa iglesia, con su convento anexo, que desgraciadamente hoy se encuentran abandonados y en ruinas. Durante los tres siglos del dominio colonial, los zoques de las montañas, cuyas tierras son poco aptas para la agricultura, se dedicaron al cultivo del cacao en las tierras bajas, a la recolección de grana cochinilla silvestre en las partes más altas y a la fabricación de mantas que gozaban de una gran fama regional. Además varias rutas comerciales, entre ellas una fluvial, cruzaban su territorio. Por lo general, los españoles no se interesaron demasiado en asentarse en esa región, con la excepción de la Rivera de Ixtacomitán, en donde se cultivaba el cacao en gran escala. A pesar de ellos, la población zoque de las montañas disminuyó a todo lo largo del periodo colonial y aunque desde la Independencia ha venido creciendo paulatinamente, lo ha hecho casi siempre a un ritmo

menor que el resto del estado. Esto no se debe a que las condiciones de vida sean peores que las de otras partes de Chiapas, sino a que desde hace siglos estas montañas han venido expulsando a parte de sus pobladores hacia regiones más prometedoras, como Tabasco y sobre todo Tuxtla, ciudad que debe a estos migrantes buena parte de su acelerado y continuo crecimiento. El hecho de que Tuxtla fuese en su origen un pueblo zoque facilitó la integración de los migrantes indios a la vida urbana. Los lazos existentes entre los que dejaron sus pueblos en busca de mejores oportunidades de vida y aquellos que permanecieron en ellos propiciaron —y siguen propiciando— un lento pero efectivo proceso de ladinización entre los zoques, que ha avanzado desde la periferia de las montañas hacia el corazón de éstas. A partir de los años cuarenta, el desarrollo de la ganadería y el trabajo de los grupos de Acción Católica en la región dieron nuevos bríos a este proceso. Los antropólogos —salvo contadas y honrosas excepciones— no se han interesado en este grupo lingüístico, seguramente porque han abandonado las señas más visibles de su indianidad.[5] Sin embargo todavía en cuatro pequeños municipios de la región, más del 80% de sus habitantes hablan la lengua zoque. El hecho de que el 90% de los zoques sean bilingües —mientras que entre los hablantes de tzeltal, tzotzil y chol la proporción varía entre el 60% y el 70%— hace pensar que su lengua corre el riesgo de desaparecer a mediano plazo. Es importante señalar que, a diferencia de lo que ha sucedido en otras regiones indias del estado, las prédicas zapatistas no parecen haber tenido mayor éxito entre los habitantes de las Montañas Zoques.

El peculiar y lento proceso de ladinización de este grupo lingüístico ha evitado la aparición de una polarización de la sociedad regional entre indios y ladinos como la que existe en Los Altos de Chiapas. Los campesinos hispanohablantes de estas montañas occidentales se reconocen sin dificultad alguna como herederos de los zoques y, a menudo, lamentan que sus padres y abuelos no les hayan enseñado a hablar la lengua de sus antepasados. Incluso entre los profesionistas de Tuxtla no falta alguno que mencione con evidente orgullo su origen zoque —a diferencia de los comerciantes y políticos de San Cristóbal que pretenden ser descendientes de los conquistadores y encomenderos españoles—. Esta reivindicación de un origen zoque no es tan sólo una pose. La cultura zoque ha marcado con su sello tanto las principales fiestas religiosas de Tuxtla y de sus alrededores, como su rica y original gastronomía, entre otros muchos aspectos de su vida cotidiana.

[5] Entre los escasos trabajos dedicados a los zoques están Thomas (1993), Villa Rojas *et al.* (1990) y Aramoni (1992).

La Sierra Madre

El lector se equivocaría si creyera que todo en Chiapas ha sido mestizaje, aculturación o ladinización. También se han dado casos de reindianización en el estado. La Sierra Madre de Chiapas es un ejemplo de ello.

La parte más alta y oriental de esta sierra ofrece condiciones poco propicias a la agricultura. Las tierras son de mala condición y además de ello —a diferencia de lo que sucede en su entorno— las lluvias son escasas. Por estas razones, durante el periodo colonial, la zona estuvo poblada tan sólo por pequeños grupos hablantes de mochó (o motozintleco) y de teco (o cuilco), lenguas que, hoy en día, están por desaparecer (Solano, 1974; Campbell, 1988:227-249 y 263-266). Sin embargo, a partir de los años de 1870, grupos de indios de lengua mam, despojados de sus tierras comunales en Guatemala, migraron a Chiapas. Además, con la rectificación de la línea fronteriza con Guatemala, otro contingente de indios mames quedó adscrito a la República mexicana (Hernández, 1994). Su presencia fue bien acogida por parte de los grandes propietarios de las primeras fincas cafetaleras que requerían de una abundante mano de obra estacionaria. Pero para evitar que estos indios llegaran a competir con ellos por las mejores tierras, convencieron al gobierno que iniciara un programa de colonización de las partes más altas de la sierra. Así, lo que durante siglos fue una región deshabitada se convirtió en unas pocas décadas en una reserva de trabajadores indios. Todavía hoy en día, a pesar de la mala calidad de sus tierras, la región Sierra tiene una densidad de población 50% superior a la media del estado de Chiapas (69 Hab/Km^2 contra 43 Hab/Km^2).

Las autoridades no tardaron mucho tiempo en descubrir los peligros de una reserva de este tipo. En los años veinte la región fue la principal base de apoyo del Partido Socialista Chiapaneco que luchaba por obtener mejores sueldos y mejores condiciones de trabajo para los indios y campesinos que laboraban en las fincas cafetaleras. Este partido llegó incluso a organizar la primera huelga de trabajadores cafetaleros en el año de 1922 (Grollová, 1995). Entre 1932 y 1936, el gobernador del estado Victórico Grajales, con el fin de "mexicanizar" la frontera sur, lanzó una campaña para acabar con el uso de la lengua mam, por ser —según él— de origen guatemalteco. Curiosamente sólo las iglesias protestantes —a las que se suele acusar de combatir a las culturas indias— se opusieron a esta feroz política aculturadora (Hernández, 1994 y 1995).

Ya sea como resultado de dicha campaña gubernamental, ya sea por diversos factòres de orden económico y social, la proporción de hablantes de lengua mam en la región disminuyó brutalmente entre 1930 y 1990, pasando de casi el 50% a menos del 5%. Sólo en los últimos años, los campesinos de la Sierra han descubierto las ventajas de "volver a ser indios" —apoyos gubernamentales a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) y una recep-

ción de sus demandas más favorable entre la opinión pública y entre los políticos—, de tal forma que muchos de ellos, a pesar de que no hablan la lengua de sus antepasados, se identifican como indios mames, y ante la terriblemente injusta distribución de los predios rurales, acaparados por las fincas cafetaleras y las grandes plantaciones de frutas tropicales, exigen la recuperación de sus "tierras ancestrales". Aunque el EZLN no parece haber realizado un trabajo político entre los indios y campesinos de esa región, en el año de 1994 la lucha política para derrocar a los presidentes municipales priístas y las invasiones de tierra cobraron una gran fuerza, acciones en parte atizadas por grupos que luego habrían de integrarse al Ejército Popular Revolucionario (EPR).

Los Llanos de Comitán

Los Llanos de Comitán ubicados en la confluencia de la Depresión Central, Los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona son otro buen ejemplo de los límites del proceso de ladinización en Chiapas. En la época colonial, esta región estaba ocupada por indios tojolabales. Aunque la caída demográfica fue importante en Los Llanos de Comitán, la recuperación de sus pobladores se inició desde finales del siglo XVII. Por estas fechas la orden dominica y algunos españoles se empezaron a hacer de propiedades para dedicarlas a la ganadería y al cultivo de maíz y caña de azúcar (Ruz, 1992). En la segunda mitad del siglo XVIII, los Llanos de Comitán se convirtieron en la región más dinámica del territorio chiapaneco. Su principal centro de población, Comitán, llegó a tener una población superior a la de Ciudad Real (la actual San Cristóbal de Las Casas). El crecimiento y desarrollo de estas haciendas y de estos ranchos se hizo, claro está, en detrimento de las tierras de los tojolabales. Éstos se vieron compelidos a engrosar las filas de los peones acasillados de estas propiedades rurales, abandonando su residencia en los pueblos que fueron ocupados por mestizos. De esta forma, para la segunda mitad del siglo XIX, los pueblos de Los Llanos de Comitán estaban habitados por mestizos, mientras que los indios vivían en el campo, por lo general trabajando como "baldíos" en las haciendas (Ruz, *op. cit.*)

Es sabido que las haciendas en México han jugado un papel de primera importancia en el mestizaje cultural y biológico de la población. Sin embargo, en las haciendas y ranchos de la región de Comitán, los tojolabales sólo compartieron sus labores, sus penas y sus alegrías con algunos negros y mulatos, que acabaron por integrarse culturalmente al mundo de los indios. Estos últimos recrearon y renovaron varias de sus tradicionales formas de organización social al interior de las fincas. Así, llegaron a establecer un original sistema de cargos laborales y religiosos. Las fiestas siguieron siendo el centro de la vida "comunitaria" de los tojolabales, gracias a lo cual pudieron construir una indianidad de un nuevo tipo (Gómez Hernández y Ruz, 1992).

A lo largo del siglo XIX y primera mitad del XX, las haciendas se extendieron en dirección de la Selva Lacandona, llevando con ellas a los trabajadores tojolabales, que de esta manera fueron separados de los espacios que habían habitado en los siglos anteriores. A partir de los años cuarenta, muchos de ellos abandonaron las fincas y sus durísimas condiciones de trabajo para internarse en la Selva Lacandona en busca de tierras y de libertad.

La experiencia de las fincas marcó muy profundamente la identidad tojolabal. La memoria colectiva de este grupo lingüístico no se remonta más allá de los tiempos en que trabajaron en las haciendas. De esta experiencia se mantienen vivos los recuerdos de los trabajos extenuantes que realizaban en ellas, de las constantes humillaciones que sufrían y de las deudas que crecían día tras día en las tiendas de raya (Gómez Hernández y Ruz, *op. cit.*). Al ser expulsados de sus pueblos originarios y al tener que convivir en las fincas, los tojolabales perdieron su identidad de tipo localista (que es la predominante entre los otros indios de Chiapas) y la sustituyeron por una más amplia basada en su lengua. De esta forma los tojolabales, quizá junto a los zoques, son el único grupo lingüístico de Chiapas que se identifica espontáneamente con todos los hablantes de su lengua, que por cierto carece de variantes dialectales. Ello a pesar de que han abandonado las manifestaciones más visibles de la indianidad tales como el uso del traje típico y la existencia de un sistema de cargos religiosos, y de que casi el 80% de ellos habla también el español.[6] Un buen número de los tojolabales que colonizaron la Selva Lacandona se han integrado a las filas del EZLN. De hecho, la principal base de esta organización se encontraba hasta febrero de 1995 en un pueblo tojolabal: Guadalupe Tepeyac.

Los Altos de Chiapas[7]

Los Altos, en donde la población india ha sido siempre predominante, muestran aún mejor los límites del proceso de ladinización en el estado de Chiapas.

Esta región tuvo en la época prehispánica un desarrollo cultural tardío y marginal. Poblados en el poniente por tzotziles, en el oriente por tzeltales y en el norte por choles, Los Altos de Chiapas, región de accidentado relieve y de difícil penetración, no interesaron demasiado a los grandes centros políticos de Mesoamérica por lo que éstos nunca se esforzaron demasiado en controlarlos política y militarmente. Sin embargo, por razones en buena medida coyunturales, las huestes españolas comandadas por Diego de Mazariegos se asentaron en

[6] Sobre los tojolabales en la actualidad, véase M. H. Ruz (Editor), *Los legítimos hombres*, 1981-1986.

[7] Este apartado está basado principalmente en mi tesis de doctorado, "Chronotopologie d'une région rebelle. La construction historique des espaces sociaux dans l'alcaldía mayor du Chiapas (1520-1720)", pp. 258-370.

el hermoso y fresco valle de Jovel, y establecieron ahí la capital de la alcaldía mayor de Chiapas, misma que llevaría durante casi todo el periodo colonial el nombre de Ciudad Real. A pesar de que la capital del estado se encontraba enclavada en Los Altos de Chiapas, en un principio los españoles se interesaron poco en sus recursos naturales. No obstante, los indios de esta región padecieron de maneras muy distintas las consecuencias de la conquista y colonización españolas.

Durante el siglo XVI, los españoles trasladaron a gran parte de los indios que vivían en el fértil Valle de Huitiupán a las frías y ásperas Montañas Chamulas con el fin de acercarlos un poco más a Ciudad Real y así obligarlos a prestar "servicios personales" en la sede de la alcaldía mayor. Sin embargo, esta política resultó un estrepitoso fracaso. A fines del siglo XVI y principios del XVII, los indios, víctimas de terribles enfermedades y hambrunas, pidieron a las autoridades españolas que se les permitiera regresar a su región de origen, argumentando que los lugares en los que se les había congregado eran malsanos, carecían de agua potable y en ellos las heladas destruían a menudo sus siembras. Los naturales tuvieron la suerte de contar con la ayuda de los franciscanos que administraban la Guardianía de Huitiupán y que estaban deseosos de aumentar el número de feligreses a su cargo, gracias a lo cual, algunos de los indios pudieron retornar a las tierras calientes de Huitiupán y Simojovel (Reyes García, 1961:31-34). Todo ello hizo que Las Montañas Chamulas se convirtieran en un región devastada con una población sumamente escasa. Así, con la excepción de Chamula que siempre tuvo un número de tributarios ligeramente superior al promedio de los demás pueblos de la alcaldía mayor, los demás asentamientos de la región terminaron por convertirse en pequeñas aldeas. Se da así la paradoja —tal vez más aparente que real— de que esta región que hoy en día cuenta con una importante densidad de población india, y en la que —según quieren creer algunos antropólogos— la cultura y las tradiciones prehispánicas se han "conservado" mejor, gracias a su supuesto "aislamiento" y marginación, fue en realidad una de las más afectadas, desestructuradas y castigadas por la conquista y colonización españolas.[8]

En cambio el Valle de Huitiupán empezó a reorganizarse con el regreso de parte de los desplazados, y su población volvió a incrementarse lentamente a fines del siglo XVII. Gracias a sus condiciones naturales favorables, a los conocimientos agrícolas y artesanales de sus pobladores, y al hecho de que algunos de los productos que contribuían a su prosperidad —todos ellos de origen mesoamericano— eran exclusivos de la región —como era el caso

[8] Ciertamente ciertos antropólogos tienen el vicio de identificar la pobreza material y cultural con supervivencia prehispánica. Así, los lacandones que tienen un bajo nivel tecnológico y que distan mucho de ser astrónomos consumados, resultan ser a sus ojos los "auténticos" descendientes de la esplendorosa civilización maya.

del tabaco que se cultivaba en Simojovel y en buena medida también del ámbar que fuera de Huitiupán sólo se encontraba en Totolapa—, el Valle de Huitiupán conoció una notable bonanza económica a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Sin embargo, esta misma riqueza empezó a atraer a hacendados, comerciantes, acaparadores, capataces y gente de toda laya, que buscaban enriquecerse a costa del trabajo de los naturales.

Las Montañas Zendales, cuyo territorio cubre toda la franja oriental de Los Altos de Chiapas desde el pueblo de Huixtán hasta el Valle del Río Tulijá constituyen un caso totalmente excepcional en el contexto de Chiapas. Durante varias décadas, sus naturales lucharon con gran tenacidad por mantener su independencia frente a los conquistadores españoles. El intrincado relieve, la exuberante vegetación de la selva tropical, la ausencia de un centro rector y la dispersión de la población dificultaron sobremanera el avance de los españoles y la posterior consolidación de sus conquistas, de tal forma que sólo en las décadas de 1560-1570 la región pudo ser considerada como sujeta a la Corona española. Curiosamente después de su pacificación, los españoles se interesaron poco en su explotación, lo que sin duda contribuyó a su rápida y sostenida recuperación demográfica que se inició en una fecha tan temprana como fines del siglo XVI. Es probable, también, que el clima templado, que impera en la mayor parte de las Montañas Zendales y que resulta en general poco favorable al desarrollo de las enfermedades traídas del Viejo Mundo, haya desempeñado un papel nada despreciable en el crecimiento del número de sus habitantes.

Sin embargo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, el cultivo del cacao empezó a desarrollarse rápidamente. Para esas fechas, la demanda de cacao se había vuelto muy importante, por la demanda europea de chocolate. Además, tanto El Soconusco como aquellas regiones de Chiapas y Tabasco que tradicionalmente se habían dedicado a la producción de cacao —como las estribaciones de Chapultenango y la Chontalpa— estaban totalmente devastadas y el número de sus habitantes se encontraba en su punto más bajo. Finalmente, los otros recursos naturales y humanos de Chiapas se habían agotado y la alcaldía mayor atravesaba una grave recesión económica, sin duda relacionada con la crisis general que azotó a la Nueva España y al Reino de Guatemala a mediados del siglo XVII. Ante esta situación, a principios del siglo XVIII, las Montañas Zendales se convirtieron en la región más próspera y dinámica de la alcaldía mayor, pero por ello mismo, los españoles se dedicaron a sacarle el mayor jugo posible a sus habitantes indios. Además de comercializar el cacao que se producía en el Valle del Río Tulijá, empezaron a utilizar a las Montañas Zendales como una reserva de mano de obra barata para aquellas regiones de Chiapas y de Tabasco en las que la población era escasa. Las autoridades españolas exigieron a muchos pueblos de la región que pagaran sus tributos en dinero constante y sonante. Los indios tuvieron entonces

que ir a trabajar a las plantaciones de cacao de Tabasco o a las haciendas dominicas de ganado y de caña de azúcar en Ocosingo, o alquilarse como tamemes para transportar mercancías entre Chiapas y Tabasco.

Sin embargo, ante la multiplicación de exacciones de que eran víctimas, los indios de las Montañas Zendales se rebelaron en el año de 1712 con el objetivo declarado de exterminar a los españoles y así recobrar su libertad. Su movimiento tuvo en un principio tanta fuerza que una parte importante de los pobladores del Valle de Huitiupán y de las Montañas Chamulas se unieron a la sublevación. Ésta se convirtió así en la primera aventura común de estas tres regiones a las que hasta ese momento nada parecía unir.

Paradójicamente, la represión que sufrieron los rebeldes contribuyó a homogeneizarlas. En efecto, en las Montañas Zendales los españoles ejecutaron a un grupo importante de cabecillas rebeldes y se llevaron a muchos indios como prisioneros para hacerlos trabajar en otras regiones de Chiapas y de Tabasco. Además, las tropas españolas destruyeron los cultivos de los indios y les quitaron todas las herramientas agrícolas de metal, argumentando que podían ser usadas como armas. De esta forma la región sufrió un colapso demográfico y una profunda regresión económica que prácticamente destruyó todos los frutos de la recuperación del siglo anterior.

En cambio las pequeñas aldeas de las Montañas Chamulas lograron negociar su rendición a través de un fraile dominico, fray José Monroy, antes de que las tropas españolas se internaran en la región. Gracias a ello pudieron librarse de la destrucción y de la muerte.

El Valle de Huitiupán vivió una situación intermedia. Las tropas españolas provenientes de Tabasco hicieron una rápida incursión y después de obtener la rendición de los indios sublevados, se retiraron para ir a pacificar los pueblos choles que habían desertado de sus pueblos y que se negaban a jurar obediencia a la Corona española.

De esta forma la represión española, al tomar un carácter más brutal y destructivo en las zonas que habían logrado recuperarse más rápidamente de la caída demográfica posterior a la Conquista, emparejó los saldos demográficos de las tres regiones que participaron en la rebelión y atenuó fuertemente las diferencias que existían entre ellas.

En la segunda mitad del siglo XVIII, estas tres regiones se convirtieron en una gran reserva de mano de obra barata al volver a crecer su población. Después de la Independencia se decretó el pago de un impuesto "por cabeza" —la capitación— y se procedió a despojar a los indios de sus mejores tierras, para así obligarlos a ir a trabajar a las grandes propiedades de la Depresión Central. A fines del siglo pasado y durante gran parte del actual, el monopolio sobre la venta de aguardiente y el tristemente célebre sistema de enganche permitieron asegurar una mano de obra constante a las fincas cafetaleras de El Soconusco y del norte de Chiapas en tiempos de cosecha.

A partir de los años cuarenta y cincuenta, la situación de Los Altos se modificó profundamente. El crecimiento demográfico de la región, a falta de otras alternativas económicas, condujo a una sobreexplotación de los suelos y a su consecuente agotamiento. Ante las presiones cada vez más grandes que existían sobre la tierra, los mestizos que habitaban en la región han tenido que vender sus propiedades y en muchos casos se han trasladado a otras partes de Chiapas, reforzando así la predominancia de la población india (Arias, 1994).

Por otra parte, la escasez de tierras aptas para el cultivo ha obligado a los indios de Los Altos a depender mucho más del trabajo asalariado para su subsistencia, de tal forma que los mecanismos compulsivos que antes existían para incitarlos a trabajar fuera de sus regiones de origen se han vuelto innecesarios. El mercado laboral, sin necesidad de mayor coacción extra económica, mantiene hoy en día los salarios de los indios por debajo del mínimo legal.

Por si esto fuera poco, las fuentes de trabajo se han ido cerrando una tras otra en los últimos años. Las grandes fincas cafetaleras del Soconusco han dejado de emplear a los indios de Los Altos, dada la afluencia de migrantes guatemaltecos a los que pueden pagar salarios aún más bajos. Anteriormente, los propietarios de la Depresión Central arrendaban durante unos pocos años tierras vírgenes a los indios de Los Altos, principalmente a los zinacantecos, con el fin de que éstos las abrieran al cultivo. Pero en la actualidad las principales tierras de la cuenca y de su vertiente norte han sido incorporadas a la agricultura o a la ganadería, y son explotadas directamente por sus propietarios. La caída del precio internacional del café arruinó a muchos ejidatarios indios de las tierras templadas del norte de Los Altos que habían apostado a este cultivo como una nueva forma de subsistencia. Paradójicamente, sólo el notable incremento del turismo, atraído por el "exotismo" de las comunidades indias y por el carácter colonial de San Cristóbal de Las Casas, ha abierto nuevas fuentes de trabajo, que sin embargo no han sido suficientes para conjurar la crisis económica de la región. Los indios se han visto obligados, entonces, a buscar empleo en lugares cada vez más alejados de sus pueblos, trasladándose a Villahermosa y Cancún, en donde trabajan como peones de albañilería, o incluso hasta los Estados Unidos (Viqueira, 1995; Rus y Guzmán, 1996).

La escasa presencia de pobladores españoles en Los Altos, la temprana recuperación de la población india y el hecho de que San Cristóbal-Ciudad Real haya sido durante siglos una sociedad parasitaria que ha vivido casi exclusivamente de su papel de intermediario en la venta de mano de obra india a otras regiones de Chiapas dieron lugar a una rígida sociedad de castas que perdura hasta nuestros días y en la que todas las relaciones sociales giran alrededor del binomio indio-ladino. Así la permanencia de una fuerte identidad india en los Altos de Chiapas no puede ser exclusivamente explicada por la sorprendente capacidad que

los indios han demostrado a lo largo de los siglos para adaptarse a nuevas circunstancias, transformando sus formas de organización y su cultura, sino que también hay que tomar en cuenta los denodados y cotidianos esfuerzos de los habitantes ladinos de San Cristóbal de Las Casas —conocidos como coletos— por mantener una sociedad de castas que ha funcionado siempre en provecho propio. Ejemplo de esto es el hecho de que los indios que optan por aculturarse y que se esfuerzan por integrarse a la sociedad ladina son rechazados por quienes se consideran descendientes directos de los conquistadores y encomenderos españoles.

La colonización de la Selva Lacandona

Ante las dificultades que empezaron a aparecer en Los Altos durante los años de 1950-1960, las autoridades estatales y federales pusieron en marcha un importante proyecto de colonización de la Selva Lacandona con el fin de evitar que los tzeltales, los choles y los tojolabales, se dirigiesen a las tierras de la Depresión Central en manos de la clase política chiapaneca, o que presionasen por el reparto de las fincas de Ocosingo, de Los Llanos de Comitán y Las Margaritas. Así, poco a poco, campesinos y peones acasillados de las zonas cercanas a la selva se internaron en ella. Al encontrarse en situaciones de aislamiento casi total e inmersos en un medio natural sumamente hostil e inhóspito, se fueron reagrupando en pequeños asentamientos, en los que, a pesar de la diversidad de sus lugares de origen y de sus lenguas, recrearon, con base en un fondo cultural común y en su experiencia de vida en las fincas, una nueva y original vida comunal (Leyva Solano, 1993 y 1995).

Sin embargo, como la Selva Lacandona no tiene ninguna vocación agrícola, las tierras cultivables se han ido agotando a un ritmo vertiginoso. Este fenómeno se ha agravado aún más por el hecho de que las autoridades federales promovieron el desarrollo de la ganadería extensiva, lo que condujo a la destrucción de grandes superficies boscosas (Leyva Solano y Ascencio, 1993).

Ante la acelerada deforestación que estaba sufriendo la Selva Lacandona, el gobierno —presionado por los movimientos ecologistas— dio un vuelco total a su política colonizadora y en 1978 creó la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules para proteger la última zona que conservaba relativamente intacta su vegetación natural. De esta forma, la frontera agrícola abierta en la Selva Lacandona como válvula de escape al crecimiento demográfico de Los Altos de Chiapas tocó a su fin. Para agravar aún más las cosas, en 1992, el gobierno dio por terminado el reparto agrario acabando así con las esperanzas de muchos jóvenes indios de conseguir tierra para cultivar. Ante la falta de perspectivas económicas, muchos de ellos se enrolaron en las filas del EZLN.

Reflexiones finales

La conquista y la colonización españolas provocaron, en el siglo XVI, un brutal descenso de la población india en Chiapas. En algunas regiones —El Soconusco y el sureste de la Depresión Central— ésta siguió decreciendo durante los siglos siguientes hasta su total desaparición. En otras regiones, los indios lograron sobreponerse al impacto de la Conquista y reanudaron su crecimiento demográfico, pero en un momento dado de su historia —a veces bastante breve, a veces más largo— optaron por abandonar su identidad india para convertirse en ladinos. En ocasiones, esta transformación tomó la forma bien de migraciones hacia distintas ciudades de Chiapas y de Tabasco, bien de matrimonios entre indias y ladinos. Pero en muchos casos —las Montañas Zoques ofrecen un buen ejemplo de ello— se produjo en el interior mismo de los pueblos, sin que haya sido precedida de un mestizaje biológico.

En otras regiones, en particular en Los Altos de Chiapas, la población ha conservado hasta nuestros días su identidad india. Usualmente se piensa que la marginación y la falta de comunicación explican la supervivencia de los pueblos indios en México. Sin embargo, Chamula, que es sin duda uno de los pueblos indios que mantiene con más vehemencia su identidad india se encuentra tan sólo a cinco kilómetros de Ciudad Real-San Cristóbal de Las Casas, que fue durante casi cuatro siglos la capital de Chiapas. En cambio pueblos muy distantes de los principales caminos y rutas de comercio cuentan hoy en día con tan sólo una pequeña minoría de hablantes de alguna lengua mesoamericana, como es el caso por ejemplo de Coapilla que se encuentra en las Montañas Zoques.

La calidad de las tierras y la abundancia de recursos que a menudo traen aparejados la presencia de comerciantes y acaparadores ladinos y la formación de grandes propiedades no conducen necesariamente a una desaparición de la población indígena. El caso del fértil valle de Huitiupán y de la región chol en donde se han cultivado productos de muy alto valor comercial como el tabaco, el cacao y el café, y en donde, en los siglos XIX y gran parte del XX, se extendieron grandes fincas está ahí para recordárnoslo.

La historia demográfica, sobre la que hemos hecho énfasis en este trabajo, tampoco lo explica todo. Al ver la presencia masiva y continua de indígenas en la región de Los Altos de Chiapas difícilmente se puede creer que durante casi toda la época colonial la evolución de la población en las Montañas Chamulas, el Valle de Huitiupán y las Montañas Zendales haya sido totalmente distinta.

Sería muy largo continuar aquí demostrando que sea cual sea el factor "causal" (o el haz de factores "causales") a los que acudamos para explicar la permanencia de población india o su aculturación siempre encontraremos algunas excepciones más o menos importantes. Ello no tiene nada de extraño: los hombres no son simples objetos que se encuentren a la

merced de fuerzas o de "leyes históricas o sociales", sino actores de un drama que se juega entre seres pensantes y actuantes. Ciertamente nuestra comprensión de ese drama se ve enriquecida al profundizar nuestro conocimiento sobre las condiciones económicas, políticas, sociales, religiosas y culturales heredadas de otras generaciones, y sobre los hechos azarosos en medio de los que se desplegaron los proyectos humanos; pero no hay nunca que olvidar que son las acciones de los hombres las que dan un sentido a las condiciones mal llamadas objetivas y a los hechos imprevisibles que surgen continuamente en la historia. De tal forma que si buscamos responder a la pregunta de por qué algunas regiones de Chiapas se ladinizaron, podremos profundizar todo lo que queramos en el estudio de las circunstancias históricas, pero llegaremos siempre a un hecho irreductible, a la decisión de una generación de indios que ante circunstancias que no eligieron —nadie elige sus circunstancias— optó por no heredar a sus hijos su identidad y algunos aspectos de su cultura —la lengua ante todo.

Antes de emitir cualquier juicio al respecto de esta decisión, recordemos que México está formado en su gran mayoría por los descendientes de indios que en un momento de su historia apostaron a favor de la ladinización, del mestizaje biológico, y que el derecho de los indios a mantener su identidad —para ser realmente un derecho libremente asumido, y no una obligación impuesta desde el exterior— tiene necesariamente que ir acompañado de la posibilidad de abandonarla. ❐

Fuentes demográficas (en orden cronológico)

[1595]: Archivo General de Indias (AGI), Guatemala, 161. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos [2 ff.].

[1611]: AGI, México, 3102. Ciudad Real, 1º de octubre 1611. [Informe de don Fructus Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Chiapas] [8 ff.].

[1684]: AGI, Contaduría, 815. Guatemala, [Años de 1683-1684]. Razón de las ciudades, villas y lugares, vecindarios y tributarios de que se componen las provincias del distrito de esta Audiencia [186 ff.].

[1684]: Enríquez, Genoveva, "Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII", en *Mesoamérica*, 17, Junio 1989, pp. 121-183.

[1768-1770]: Cortés y Larraz, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, 2 vols.

[1778]: Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal (AHDSC). [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]. [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

[1814]: "Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del sistema de intendencias (Continuación)", en *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, enero-junio 1956, pp. 7-53. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, boletines 5-6, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

[1818]: AHDSC. Censo de indios de ¿1818? [Anotación actual: San Cristóbal II.B.2. 1778. II. Asuntos eclesiásticos B.2] [Padrón diocesano: Se especifica estado civil, grupo social y grupo racial].

[1900]: *Censo y división territorial del estado de Chiapas, verificados en 1900*, México, Imprenta y fototipia de la Secretaría de Fomento, 1905.

[1930]: *Quinto censo de población, 15 de mayo 1930. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de la Economía Nacional, 1935.

[1930 y 1940]: *6º Censo de población, 1940. Chiapas*, México, Secretaría de la Economía Nacional, 1943.

[1950]: *Séptimo censo general de población, 6 de junio de 1950. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de Economía (Dirección General de Estadística), s.f.

[1970]: *IX Censo general de población. 1970. 28 de enero de 1970. Estado de Chiapas*, México, Secretaría de Industria y Comercio, 1971.

[1990]: *XI Censo general de población y vivienda, 1990. Chiapas*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, 6 vols.

[1990]: *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Estados Unidos Mexicanos*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1992.

Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Arias, Jacinto, "La batalla por pertenecernos a nosotros mismos", en *Chiapas, una radiografía*, Compilación de M. L. Armendáriz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 198-210.

Campbell, Lyle, *The Linguistics of Southeast Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1988.

Gasco, Janine, "Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial", en *Mesoamérica*, 18, diciembre 1989, pp. 371-399.

——, "La economía colonial en la provincia de Soconusco", en *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Chiapas, 1991a, pp. 335-353.

Gasco, Janine, "La historia económica de Ocelocalco, un pueblo colonial del Soconusco", en *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Chiapas, 1991b, pp. 355-378.

Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.

Grollová, Daniela, "Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927", en *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, y Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 195-214.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Los caminos de la fe: dinámica fronteriza y cambio religioso en Chiapas", en *Chiapas, una radiografía*, Compilación de M. L. Armendáriz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 211-226.

——, "De la sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur", en *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, y Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 407-423.

Lee, Thomas A., "Los coxoh", en *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 321-341.

——, "La antigua historia de las etnias de Chiapas", en *Chiapas, una radiografía*, Compilación de M. L. Armendáriz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 55-69.

Lenkersdorf, Gudrun, "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales", en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, Vol. IV, Edición de Mario H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 13-102.

Leyva Solano, Xóchitl, "Lacandonia Babilonia en las postrimerías del siglo", en *Ojarasca*, 24, Septiembre 1993, pp. 23-28.

——, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro

de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, y Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 375-405.

Leyva Solano, Xóchitl y Gabriel Ascencio Franco, "Apuntes para el estudio de la ganaderización en la Selva Lacandona", en *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 262-284.

Lowe, Gareth W., "Los mixe-zoque como vecinos rivales de los mayas en las tierras bajas primitivas", en *Los orígenes de la civilización maya*, Compilación de R. E. W. Adams, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 219-274.

Nájera Coronado, Martha Ilia, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa. El caso Ortés de Velasco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Navarrete, Carlos, "Los chiapanecas", en *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 93-116.

Renard, María Cristina, *Los llanos en llamas: San Bartolomé, Chiapas*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1998.

Reyes García, Luis, "Documentos nahuas sobre el estado de Chiapas", en *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales* (VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología), México, 1961, pp. 167-194.

Rus, Jan, y Salvador Guzmán López, *Chamulas en California. El testimonio de Mariano Santos y Juan Gómez López*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, 1996.

Ruz, Mario Humberto (Editor), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981-1986, 4 vols.

Ruz, Mario Humberto, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.

_____, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Solano, Francisco de, *Los mayas del siglo XVIII. Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1974.

Tejada Bouscayrol, Mario y John E. Clark, "Los pueblos prehispánicos de Chiapas", en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 325-379.

Thomas, Norman D., "Los zoques", en *La población indígena de Chiapas*, Compilación de V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 49-90.

Villa Rojas, Alfonso *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Viqueira, Juan Pedro, "Tributo y sociedad en Chiapas (1680-1721)", en *Historia Mexicana*, 174, Octubre-diciembre 1994, pp. 237-267.

____, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997.

____, "Chiapas y sus regiones", en *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, y Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 19-40.

____, "Los Altos de Chiapas: una introducción general", en *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Edición de J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, y Universidad de Guadalajara, 1995 (1ª reimpresión: 1998), pp. 219-236.

____, *Chronotopologie d'une région rebelle. La construction historique des espaces sociaux dans l'alcaldía mayor du Chiapas (1520-1720)*, Tesis de doctorado en ciencias sociales (especialidad en historia y civilizaciones), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París, Francia), 1997.

Voorhies, Barbara, "Una introducción al Soconusco y a su prehistoria", en *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Chiapas, 1991a.

____, "¿Hacia dónde se dirigen los mercaderes del rey?", en *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Edición de B. Voorhies, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Chiapas, 1991b, pp. 31-60.

Vos, Jan de, *La batalla del Sumidero*, México, Katún, 1985.

Cuadro 1

Población de Chiapas por regiones (1595-1990)

	1595	1611	1684	1778	1814	1900	1930	1940	1950	1970	1990
Soconusco	7 536	6 171	3 757	10 313	13 178	48 735	126 809	160 317	222 787	392 497	726 330
Sierra	?	?	256	326	?	16 523	40 179	51 208	62 207	83 888	147 164
Depresión Central	29 420	24 428	21 661	19 236	26 376	81 416	117 869	150 580	214 350	403 566	899 744
Llanos de Comitán	5 795	3 869	2 620	7 384	9 447	28 458	33 292	41 742	49 932	86 939	173 789
Selva Lacandona	3 092	2 945	3 010	3 138	2 854	24 297	30 196	30 769	36 985	75 234	224 624
Los Altos de Chiapas	18 807	19 315	20 660	29 489	64 974	106 090	111 303	149 949	202 956	318 474	653 314
Montañas Zoques	14 609	13 885	12 055	11 557	9 378	33 530	48 008	63 927	78 369	130 983	221 988
Llanuras de Palenque	597	224	191	264	2 058	5 004	7 800	10 341	14 631	37 549	82 714
Llanuras de Pichucalco	630	490	467	2 007	1 922	16 557	14 528	21 052	24 809	39 923	80 829
Total Chiapas	80 486	71 327	64 677	83 714	130 187	360 610	529 984	679 885	907 026	1 569 053	3 210 496

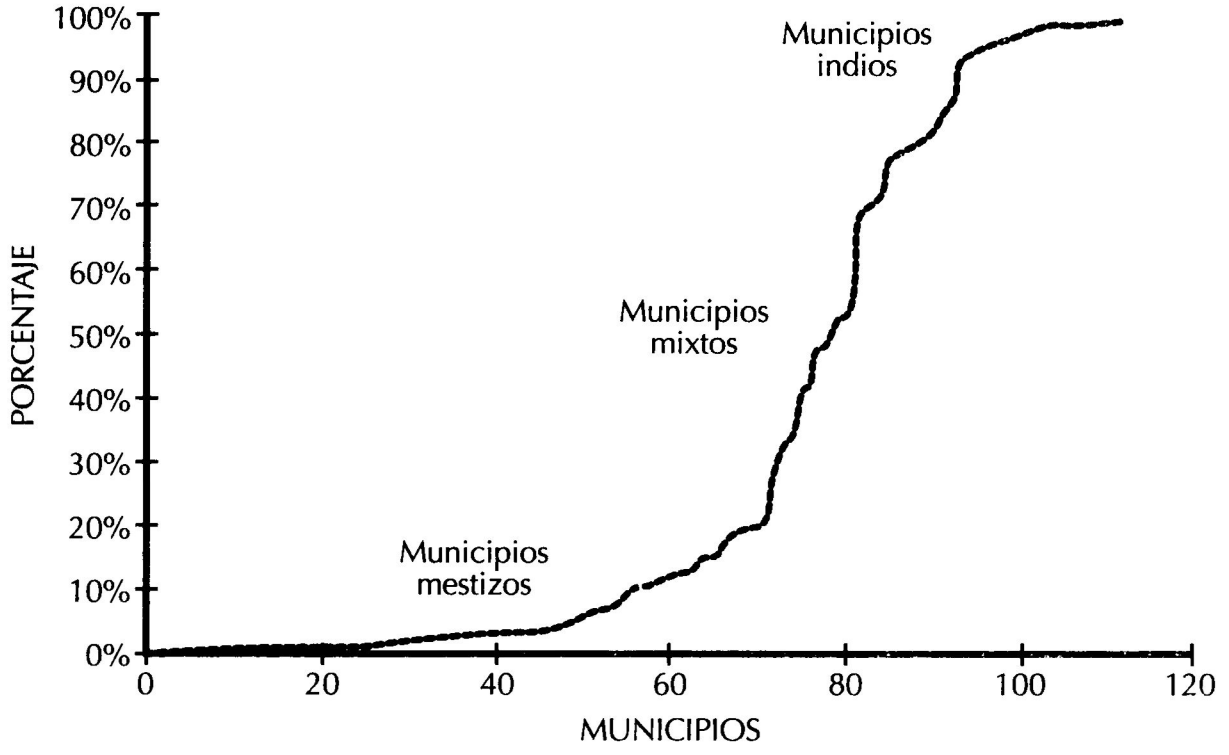
Notas: Las fuentes utilizadas aparecen enlistadas al final del texto.
Los datos de 1595, 1611 y 1684 se refieren tan sólo a la población india.
Las fuentes de esos años proporcionan el número de tributarios indios.
Para obtener el total de la población india hemos multiplicado el número de tributarios por un factor de conversión de 3.3.
El dato sobre el Soconusco en 1595 está tomado de Gasco, (1989). Los datos que se proporcionan para la región Sierra provienen de Cortés y Larraz ([1768-1770]) y corresponden a los años de 1768-1770. Para un análisis más detallado de las tendencias demográficas en los siglos XVI y XVII, véase Viqueira, *Indios rebeldes e idólatras...*, "Apéndice demográfico".

Cuadro 2

Porcentajes de población india en Chiapas por regiones (1778-1990)

	1778	1814	1900	1930	1940	1950	1970	1990
Soconusco	60.21%	51.92%	0.68%	7.98%	6.26%	2.56%	2.01%	1.25%
Sierra	100.00%	?	53.34%	48.55%	40.32%	21.39%	7.13%	4.39%
Depresión Central	80.54%	74.04%	11.42%	7.74%	5.94%	4.21%	3.31%	4.40%
Llanos de Comitán	76.94%	69.84%	2.55%	9.58%	5.94%	2.86%	2.13%	6.57%
Selva Lacandona	86.46%	83.85%	76.12%	78.53%	78.90%	64.61%	59.62%	70.58%
Los Altos de Chiapas	87.58%	92.05%	74.33%	69.57%	81.04%	77.22%	70.91%	82.82%
Montañas Zoques	91.75%	83.94%	42.47%	48.63%	54.70%	35.81%	31.49%	33.03%
Llanuras de Palenque	43.56%	88.44%	0.00%	2.00%	3.92%	2.90%	18.56%	31.37%
Llanuras de Pichucalco	71.40%	14.31%	1.95%	1.22%	1.91%	0.01%	0.49%	1.93%
Total Chiapas	81.71%	80.76%	36.35%	31.58%	32.94%	26.18%	22.12%	26.42%

Porcentaje de indios en los municipios de Chiapas (1990)



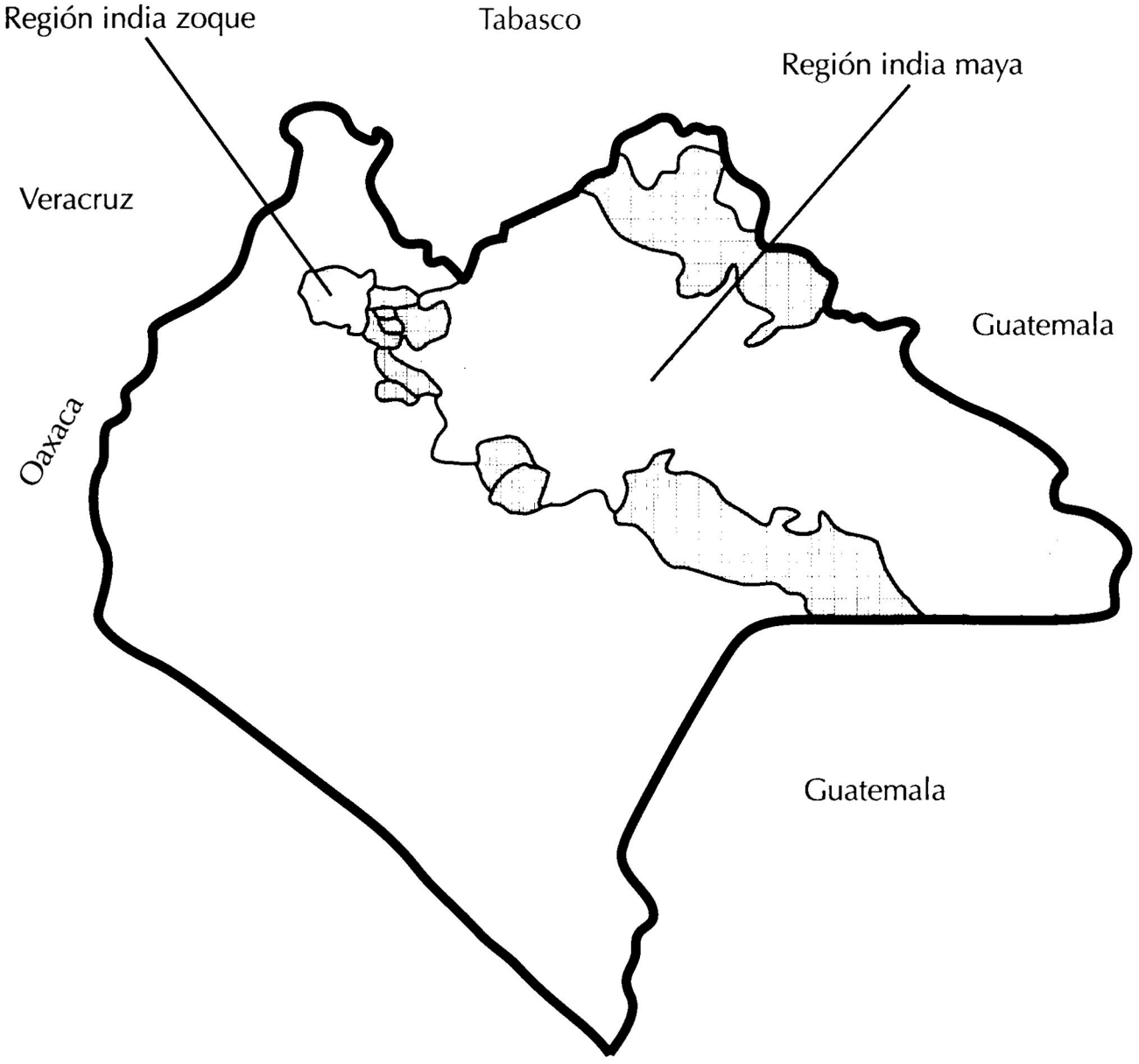
Mapa 1

Regiones socioculturales de Chiapas



Mapa 2

Regiones ladinas y regiones indias en Chiapas (1990)



Regiones indias (más de 70% de habitantes indios)

Regiones mixtas (entre 30% y 60% de habitantes indios)

Regiones ladinas (menos de 22% de habitantes indios)

Cambios etno-sociales y política en Guatemala

Anaisabel PRERA FLORES
Guatemala

595 702372

La globalización económica y la política de bloques están originando cambios en las identidades cultural-nacionales, que provienen del impacto de tecnologías nuevas en los medios de comunicación y por el traslado de importantes decisiones de política económica a centros de poder regional. Se opina que se generaliza una tendencia hacia la "homogenización" cultural, y en menor escala y en un sentido contrario, hacia la "diversidad" por la búsqueda de la reafirmación cultural de las naciones y de las "minorías étnicas" movilizadas por su impacto (Devalle, 1988). Ambos procesos están presentes en los espacios nacionales y entre los migrantes económicos y políticos.

Para América Latina, dice Drekonja-Konart, el reordenamiento inicia una etapa de "interdependencia turbulenta" con los Estados Unidos. En la interdependencia, la identidad cultural de los latinoamericanos pasará a ser el recurso estratégico más importante en el entramado de sus relaciones con el turismo y la ecología.

En Guatemala, el impacto y la necesidad de una identidad cultural nacional renovada y su relación con sus recursos naturales y humanos podría ser mayor por la diversidad etno-social de su población, y por la influencia que esta diversidad, y los factores externos, tuvieron en el nacimiento y evolución de la nación y del Estado.

En las últimas cuatro décadas la influencia mutua entre diversidad etnosocial y factores económicos y políticos han entrado a una época diferente. Esta vez, se asiste a una redefinición de identidades grupales y culturales con impacto en la política y en la reconstitución del Estado y la nación. Ya no se trata de la manipulación y cosificación del indio como objeto de marginación, explotación y estudio, ahora es la etnicidad de la sociedad global la que ha comenzado a entrar en cuestionamiento y particularmente la etnicidad del no-indígena, del llamado ladino.

La idea de etnicidad

Uno de los orígenes de la reflexión se encuentra en los drásticos cambios etnosociales que experimentó la sociedad en Guatemala en las últimas décadas; otro, en las modificaciones teóricas, jurídicas e ideológicas que paralelamente se produjeron en el país y fuera de él. Asimismo, la conclusión del conflicto armado interno y con él la terminación del furor anticomunista local, ha comenzado tímidamente a dar paso a una reconsideración de las relaciones étnicas, incluyendo la propia idea de la guatemalidad como proyecto nacional a futuro. En el pequeño mundo de Guatemala se afirman desde los pueblos y grupos étnicos relegados que ahora se reconocen a sí mismos de una manera diferente.

En el mundo y en Guatemala se desafía el pensamiento liberal ortodoxo de la nación. Se pone en duda la nación como suma de individuos y la idea de la igualdad como simple igualdad ante la ley. Se recuerda que en realidad, en todas partes, el Estado moderno jurídicamente nació del reconocimiento de los derechos abstractos de los individuos pero de la negación de las etnias en favor de una etnicidad dominante (Villoro, 1994:42). Huntington (1994:277) parece acercarse al reconocimiento de una recombinación cultural desde abajo cuando, refiriéndose a la democracia extendida a países con predominio islámico y confuciano, anota que las culturas pueden modificarse conservando sus elementos de continuidad "cualquier cultura importante [...] tiene elementos que son compatibles con la democracia". Luego, en otra parte profundiza con tono de gravedad "a partir de ahora, el eje de la política mundial será la interacción entre aquellas culturas que pertenecen y aquellas que no pertenecen a la civilización de Occidente" (Gardels, 1997:41). En Guatemala, el debate y la complementariedad cultural aún no adquieren explícitamente esas dimensiones pero podrían tenerlas. Etnicidad es, en general, identidad social autocompartida y reconocida por otros.

Los ladinos-mestizos guatemaltecos, en conjunto, tienen etnicidad pero no poseen otras dimensiones étnicas más desarrolladas como "conciencia para sí".

El vocabulario étnico en la tradición

En la historia del país, las palabras indio, mestizo, ladino, criollo, guatemalteco (y centroamericano) han variado.

De una media docena de identidades étnicas reconocidas oficialmente en el periodo colonial, a mediados del siglo XVIII se redujo a blancos, indios y negros (Mayén y Palma, 1993:8). Después de la Independencia, durante el gobierno de Carrera, se habló de mestizos, indios y criollos (Mayén y Palma, *ibid.*).

Hacia el final de la primera mitad del siglo XX, durante la dictadura ubiquista, el término indio oficialmente "no existía". Los herederos de las viejas familias criollas y ladinas liberales se habían acondicionado y querían que sólo existieran "guatemaltecos". Sin embargo, independientemente de los términos, la variada configuración etnosocial continuó existiendo.

Sin duda, el "problema indígena" no existía como un problema aislado. Se trataba del problema de la identidad nacional y de las identidades etnosociales de sus grupos humanos. Las últimas cuatro décadas se encargarían de comenzar a mostrar esta última proposición.

Viendo hacia atrás: etnicidad e instituciones políticas

"Indios" no existían antes de la conquista. Existían los k'iche', los k'aqchikel, los rabinal (o k'eqchi')[1]. Tampoco existían los "españoles" ni los "criollos"; habían castellanos, andaluces, vascos. Fueron los desplazamientos humanos, las luchas, el cruce cultural y biológico, las políticas económicas y sociales, las ideologías, los factores que fueron delimitando los agrupamientos y los términos étnicos.

La época colonial

El Estado colonial creó los municipios para españoles y castas (criollos, mestizos y negros) en ciudades y villas, y municipios para los nativos en los pueblos de indios. Ambos fueron instituidos geográficamente de manera separada y gobernados bajo el ayuntamiento hispano y bajo el cabildo de indios respectivamente (Barrios, 1996).

En los cascos urbanos de las ciudades y villas de la "república española" fueron apareciendo los mestizos o ladinos que hacia fines del siglo XVI migraron a los pueblos de indios y a las áreas rurales.

Hacia mediados del siglo XVIII se crearon los alcaldes ordinarios para ladinos en los pueblos de indios; en algunos de ellos el cabildo desapareció y en otros, las Cortes de Cádiz permitieron el acceso de los ladinos a los cabildos. Este modelo fue el que continuó en la época independiente (Barrios, 1996:140-168, 178). Probablemente esta modificación institucional dio como resultado que a fines de siglo, el 52% de los pueblos indios fueran bilingües (*Ibid.*:177).

[1] "Había mayas antiguos (chortí, mopanes, pokomchíes, k'ekchíes, por ejemplo) y mayas nuevos o epitoltecas (quichés, cakchiqueles, tzutuhiles, por ejemplo); también habían nahuas antiguos y recientes (pipiles, alagüilac, etc.); y otros como los xinca". (Mayén y Palma, 1993:7).

Capas de ladinos fueron poco a poco haciéndose de tierras comunales y otros ascendiendo como artesanos o profesionales en las ciudades, sin embargo la mayoría continuó como campesinos pobres. Las capas emergentes se opusieron a la sociedad colonial por considerarla elitista y discriminatoria y fueron muy activos a la hora de la Independencia (Martínez, 1973a:317-329).

La época republicana

Durante la Independencia, los liberales criollos de la Capitanía General de Guatemala (desde Chiapas y Soconusco en México a Panamá) reconocieron a todos como ciudadanos en la Constitución de la República Federal de Centroamérica del 22 de noviembre de 1824. Era una ciudadanía sin reconocimiento étnico. Un mes antes, un decreto firmado el 29 de octubre, había dispuesto: "El Congreso Constituyente del Estado de Guatemala, considerando que debe ser uno el idioma nacional..., ha tenido a bien decretar y decreta: 1. Los párrocos de acuerdo con las municipalidades de los pueblos, procurarán... extinguir el idioma de los primeros indígenas..." (Skinner-Klee, 1954:20). A estas disposiciones siguieron otras encaminadas a continuar con el trabajo forzoso de los indios.

Carrera, analfabeto mestizo al mando de masas de campesinos ladinos pobres de Oriente, derrotó a los liberales criollos y fundó la república de Guatemala el 21 de marzo de 1847. Guatemala nacía como Estado y nación independiente, dejaba la identidad centroamericana para iniciar la guatemalteca.

Carrera impuso un régimen autocrático que duró treinta años. Volvieron las instituciones coloniales y se restablecieron las Leyes de Indias. En una primera época, indios y mestizos pobres recibieron tratamiento tutelar. Se les eximió de impuestos, se les restituyeron tierras y se volvió a elegir al alcalde indígena. A Carrera llegó a llamársele "Rey de los Indios" (Taracena, 1997:307). La alianza india de Carrera tenía también causas económicas.

El liberalismo cambió los patrones étnicos, ideológicos y de clase en la sociedad. Ideológicamente argumentó que, después de su periodo de esplendor, los indios en Guatemala habían caído en la barbarie. Con la introducción del café masificó el trabajo forzado en la recolección del grano y en las obras de infraestructura necesarias para su exportación y afectó la vida de las comunidades con la absorción de las tierras comunales que fueron incorporadas al cultivo del grano. Y sin éxitos visibles, estimuló la emigración de extranjeros para mestizar. El ejército se profesionalizó y de acuerdo con la tradición colonial de excluir nativos de las milicias, buscó reclutar sólo ladinos para formar el naciente ejército nacional. Fracasó en su intento porque la sociedad era de mayoría india. Los ladinos eran insuficientes y los indígenas terminaron enrolados en las filas castrenses (Adams, 1995:57).

Las viejas y las recientes familias oligárquicas se fueron integrando y alternando en la cúpula estatal. Así integraron las dictaduras de Estrada Cabrera (1900-1921) y de Ubico Castañeda (1930-1944).

La Revolución de Octubre (1944-54) derrotó a la dictadura. Los cambios económicos, sociales y políticos que introdujo en el campo iniciaron la erosión contemporánea de las organizaciones cívico-religiosas nativas en el marco de una política cultural de "integración del indígena a la cultura nacional"[2]. Por primera vez se eligieron 22 alcaldes y dos diputados indígenas al Congreso (De Paz, 1993:12). Los ladinos revolucionarios habían visto en el indio un "problema" a investigar e inauguraron su gestión con la famosa masacre de los indígenas de Patzizía.

El régimen fue derrocado por una alianza conservadora de terratenientes con el apoyo abierto de los Estados Unidos en julio de 1954 (Schlesinger y Kinzer, 1982; Gleijeses, 1991). La Iglesia católica apoyó ladinos orientales para engrosar el movimiento y posteriormente se trató de sujetar a los indios por medio de clérigos extranjeros, en particular norteamericanos.

Años después, y a pesar de la necia recurrencia del patrimonialismo en el Estado, de la discriminación y la miseria, el país vivió un cierto *boom* económico en los sesenta y una relativa modernización burocrática en las instituciones (diversificación de exportaciones e incipiente industrialización con el Mercomún). Los cambios provocaron grados de un magro desarrollo físico, desigual entre regiones, algunas cabeceras municipales y ciudades. El impacto en los municipios y caseríos indígenas fue de una cierta diferenciación. Los más pobres retornaron a su aislamiento y fragmentación comunal para movilizarse en masa únicamente como fuerza de trabajo temporal (cuadrilleros) en las fincas del *boom* económico (café, algodón y caña de azúcar). En las aldeas y caseríos la situación continuaba como en el post-clásico maya (Fox, 1987:315) pero tenues capas de micro-comerciantes de artesanías y de alimentos básicos de los municipios comenzaban a recorrer regiones aledañas.

Se remozan las interpretaciones

Como se anotó, para la Revolución de Octubre (1944-54), el indio existió pero era un problema.[3] El discurso étnico continuó clasificando a la población en indios y ladinos. Pero a

[2] La política tenía su base en el artículo 83 de la Constitución que de una manera novedosa declaraba "de utilidad e interés nacionales, el desarrollo de una política integral para el mejoramiento económico, social y cultural de los grupos indígenas... contemplando sus necesidades, condiciones prácticas, usos y costumbres".

[3] Al principio, "se culpaba a los indios de ser responsables de todas las dictaduras del pasado,... se les señalaba no sólo como un lastre para la nación, sino como el mayor obstáculo para la democracia" (Solórzano, 1974).

diferencia del positivismo liberal, que veía en el indígena un salvaje a civilizar, la conciencia ladina revolucionaria lo vio como un "problema" a estudiar. Su propósito era encontrar las fórmulas que facilitaran su "integración" a la "cultura nacional" por la vía de la "educación" (Salazar, 1996). Con espíritu nacionalista se trataba de "asimilarlo" a una nación ladina independiente pero buscando salvar elementos de su cultura y transformando sus condiciones económicas y sociales (con el Código de Trabajo y la Reforma Agraria). Se proponía una ladinización diferente a la ladino-liberal de las autocracias.

El Ministerio de Educación fue asignado al intelectual Manuel Galich y se fundó el Instituto Indigenista Nacional, en el marco de Pátzcuaro, bajo la dirección del antropólogo Antonio Goubaud, graduado en Harvard. En el Seminario de Integración Social proliferaron los estudios sobre causas y soluciones para superar el atraso indio. Se legislaron los alfabetos k'iche', k'aqchikel, k'eqchi' y mam, se declararon legales las uniones de hecho de acuerdo a la costumbre y se protegió la producción de tejidos (Ordóñez, 1996b:71). En círculos obreros, de influencia marxista, se inició la discusión sobre el carácter multinacional de Guatemala y sobre la naturaleza de sus nacionalidades indígenas (Gutiérrez, s.f.:1).

Con la contrarrevolución de 1954, el indio dejó de ser un "problema" a estudiar, un sujeto a educar y un sujeto a beneficiar con las reformas agraria y laboral. En otros términos, se abandonó toda idea de transformar su condición socioeconómica y de construir una identidad nacional independiente con sustento popular. Se asumió la idea de la "ladinización" como un proceso de ocurrencia inexorable, a producirse por el simple desarrollo económico. Los indios perderían su traje, lengua, costumbres, etc. y serían felices en el desarrollo.

Asturias y Cardoza

Entre los pensadores que florecieron a la luz del lapso democrático de la Revolución de Octubre se encontraban Miguel Angel Asturias y Luis Cardoza y Aragón. Ambos se comprometieron en la percepción social y literaria del indio y de una Guatemala próspera en la ruta de la modernidad (Pinto, 1992:25). Sin llegar a explicitar una propuesta sobre la identidad nacional o el mestizaje como los mexicanos Vasconcelos o Ramos, Paz o Fuentes (Rodríguez, 1992), Asturias dejó la posición racista de su juventud[4], a favor de un mestizaje cultural que recurrió al

[4] En su tesis para graduarse de abogado "El problema social del indio y otros textos" sostiene que el indígena se ha degenerado y que sólo puede regenerarse con el mestizaje con otras razas, como la blanca. Asturias fue director de *El Liberal Progresista*, periódico oficial del dictador Ubico y fue diputado durante su administración pero después sirvió al gobierno de Arbenz y en 1954 defendió a Guatemala de la intervención norteamericana en la Conferencia de Caracas (Payeras, 1992).

simbolismo, al ritmo y al mito precolonial para denunciar la condición social del indígena y para narrar y embellecer el presente guatemalteco. Imaginó y creó el pasado como presente una "síntesis cultural [y] de abierta propuesta" hacia otras culturas (Rovira, 1996:101).

Luis Cardoza y Aragón, por su parte, enfatizó en la explotación realista del indio y afirmó el mestizaje, pero a diferencia de Asturias, no recurrió a la recreación mítica del pasado. Estimó que la cultura indígena era impenetrable para el ladino y que no se podía ni debía buscar en ella un escape, una evasión social. Y valoró que la cultura indígena que sobrevive se encuentra "muy disminuída" y por elló optó por convocar a los indígenas a poner al día su cultura y a aprestarse a la "expropiación cultural", al uso de los medios de sus opresores para vencer la sujeción (Cardoza, 1996; Velásquez, 1992:42; Monsivais, 1992:70).

Como mestizo, dijo, insistiré en repetir que España también es nuestra, aunque en su tiempo, "una abominable madrastra", y como mestizo entendió que "no se trata de tomar en cuenta el indio; se trata de que mañana el indio nos tome en cuenta" a nosotros. La obligación mestiza es, enfatizó, "contribuir cada día a que los indígenas se ocupen más ellos mismos de sus cosas" (Cardozo, *op. cit.*), pero "la liberación cultural es imposible sin revolución". No explicitó más y defendió la identidad guatemalteca en su obra póstuma *Qué es ser guatemalteco*. En ella, asume su mestizaje y declara "no busco mi identidad. Soy lo que hago por y para los otros y lo que creo" (*Ibid.*:790).

Discutir las palabras

Varios de los temas de la imaginación literaria asturiana y aragoniana de octubre y de la contrarrevolución, siguieron por otras vías en los años sesenta. En las ciencias sociales, en las filas de la revolución y entre intelectuales indígenas se abrió una larga polémica sobre el indio y la cuestión nacional que aún continúa. La guerra de guerrillas galvanizó en parte el debate, pero sólo con rarísimas excepciones, sobre el guatemalteco, el centroamericano y el mestizo-ladino; no se volvió a reflexionar a pesar de que Belice dejó de ser Guatemala. La etnicidad e identidad nacional no fueron una preocupación apremiante hasta que los indígenas comenzaron a reformularlas. Más adelante se examinará cómo surgió el concepto de pueblo maya y los posibles cambios etnosociales de su sustentación.

¿El renacimiento del "pueblo maya"?

"En realidad, no existe un problema indígena. Si hay alguna etnia en Guatemala que representa una fuente de problemática social, es la ladina" se dijo recientemente en apoyo de

aquel debate (Salazar, 1996:XIV). Reclasificaron étnicamente la sociedad e iniciaron el estudio del discurso ladino con una fuerte crítica a sus versiones sobre el indio. El ataque devino en fuerte crítica hacia la izquierda, particularmente a la guerrilla. Se abandonó el vocablo "indio" y los indígenas pasaron a denominarse pueblo maya y enfatizaron que la nación tenía una configuración étnica que estaba integrada además por los pueblos xinka, garífuna y por el pueblo ladino.

El otro viraje en el debate provino de las discusiones que desde 1953, expertos de Naciones Unidas venían sosteniendo en Ginebra sobre la naturaleza de las "poblaciones indígenas" y de sus derechos específicos. Entre 1986 y 1989 se tomaron históricas decisiones en la OIT. Los expertos concluyeron reconociendo el carácter de "pueblos" a los indígenas originarios de países que habían sido colonizados y asimismo reconocieron un conjunto de derechos a dichos pueblos. Aunque el Convenio 169 de la OIT no fue ratificado en Guatemala sino hasta el 6 de junio 1997, la discusión jurídica sobre los pueblos y sus derechos ingresó al debate nacional desde principios de los noventa, y con cierta indecisión, la guerrilla también la introdujo en las conversaciones para la negociación de la paz.

Hoy se discute sobre el tema, y aunque el ladino no tematiza al mestizo o a sí mismo como ladino[5], en la prensa diaria se comienzan a encontrar alusiones a la ladinidad. ¿Constituyen los indígenas guatemaltecos un pueblo, y más allá, el pueblo maya? Intelectuales ladinos afirman que históricamente no son mayas (Carrera, en artículos periodísticos), otros que no son *un* pueblo. Los indígenas organizados dicen que sí lo son. La expresión pueblo maya se ha generalizado entre indígenas y ladinos y aun en documentos oficiales después de la firma del acuerdo indígena de las negociaciones por la paz.

Factores internos del renacimiento

Brintnall (1979) había encontrado que en tres décadas precedentes, las comunidades indias habían experimentado cambios considerables en su conciencia y organización. Ya no eran los nativos de las cofradías que apelaban únicamente a su identidad local sino que tendían a organizarse y a percibirse en términos más generales. Se habían reestructurado en entrelazamientos regionales y más tarde en tejidos regional-nacionales con una conciencia de identidad panindia en crecimiento.

[5] De 1512 trabajos sobre Guatemala en El Colegio de México, ninguno utiliza los términos mestizo o mestizaje en sus títulos.

Resumiendo a varios autores, el autor indicó que el entrelazamiento se asociaba con el crecimiento del pequeño y mediano comercio, con las migraciones a las fronteras agrícolas en busca de tierras al Noroccidente, Nortebajo y Belice, con el crecimiento de la migración temporal a México al corte del café, y con el aumento de los trabajadores temporales en las grandes fincas del sur del país. Pero sobre todo, con el surgimiento de organizaciones diferentes en los poblados, con la renovada actividad de la Acción Católica, con la difusión de las cooperativas, la organización de ligas campesinas y de sindicatos agrícolas, con el relacionamiento entre empleados locales de instituciones de bienestar públicas y privadas, y con el nacimiento de capas de jóvenes indios con más altos niveles de escolaridad.

En los censos de 1964 la ladinización parecía haberse frenado: aumentaban los indígenas. Éstos mostraron el crecimiento o afianzamiento de la conciencia de identidad india. A diferencia de censos anteriores que midieron la etnicidad a partir de la opinión de los encuestadores, en los dos últimos censos la población fue cuestionada sobre su identidad y hubo un mayor número de quienes se identificaron como tales, 2.5 millones de indígenas en 1981 y 3.4 millones en 1994.

Cualquiera que sean los resultados que arrojen investigaciones a profundidad, los cambios ocurridos en la conciencia y entrelazamientos indígenas y en la ladinización invitan a pensar que la etnicidad de la nación entró en un acelerado proceso de transformaciones en las últimas cuatro décadas. Sugieren, además, que el nacimiento del concepto pueblo maya y sus implicaciones políticas y jurídicas no fue producto de una simple ocurrencia intelectual. Obedeció, en parte, a los cambios mencionados y en parte a la influencia de otros factores que se mencionan a continuación.

El impacto de la economía

El *boom* económico de los sesenta y el primer lustro de los setenta con el auge de la agroexportación y la formación del mercado común centroamericano, etapa de expectativas para todos, el resultado fue desigual. Reforzó las distancias socioeconómicas en las comunidades y finalmente con el encarecimiento de los químicos y los cambios en las políticas agrícolas, depauperó a los más pobres.

Pero a pesar de esta diferenciación económico-social, de clase, la autoadscripción étnica prevaleció. Muchas veces los consumidores indios preferían tratar con comerciantes indígenas que con ladinos (Brintnall:10). La conciencia panindígena extendida que mostraron los censos era una muestra de la ausencia de efectos diferenciadores en la autopercepción india. Habría que buscar sus efectos en las redefiniciones de la identidad y en la ampliación de sus demandas e impacto social.

Los desplazamientos por el terremoto y la guerra

A los fraccionamientos económicos se unió el impacto de los desplazamientos provocados por el terremoto de febrero de 1976, y por las incorporaciones de masas indígenas campesinas a la guerra de guerrillas y el reclutamiento masivo para la política de contrainsurgencia (1991-1995). La vida diferente en las áreas de desarraigo terminaron impactando a los indígenas en su identidad, en las percepciones de las diferencias étnicas, de clase y en sus demandas.

Los desplazamientos dieron origen a las poblaciones de refugiados en México (Estados Unidos y Canadá) y a los desplazados internos en las montañas de Noroccidente y del Norte-bajo (El Quiché, Huehuetenango, Alta Verapaz y Petén). Grandes contingentes migraron asimismo hacia la ciudad capital y otras áreas urbanas en el sur. Puede decirse que la cantidad total de desplazados e incorporados a la guerra llegó a los dos millones de una población indígena que en 1981 llegaba a dos millones y medio de acuerdo con los censos.

En los lugares de desplazamiento externo (refugiados) e interno (poblaciones en resistencia civil) y en las comunidades reconcentradas por la política de pacificación (Polos de Desarrollo y Patrullas de Autodefensa Civil), se produjeron cuatro redefiniciones de la identidad. En regiones de desplazamiento interno (Alta y Baja Verapaz) se reafirmó el panindigenismo ahora con contenidos claramente religiosos mayanistas (Wilson, 1991). Entre los refugiados en México, se conformó un panindigenismo incluyente de los ladinos pobres y de sus demandas conjuntas (Reyes, 1993). En las poblaciones en resistencia civil se reafirmó la identidad campesina indígena desde una perspectiva más popular (Bastos y Camus, 1993:89-91). En los polos de la contrainsurgencia y en las patrullas de autodefensa operó una destrucción de la identidad local en favor de una cierta ladinización nacional forzada (CEIDEC, 1988; Adams, 1991:473).

En la ciudad capital se fueron conformando identidades variadas. Esta identidad se alteró por la influencia de las condiciones y exigencias del trabajo (*ibid.*). Con todo, a pesar del desplazamiento, de las diversas modalidades de vida y del enriquecimiento mutuo, el contenido básico de la identidad permanecía similar.

Identidades y demandas en convergencia

Las modificaciones en las identidades entre indígenas organizados caminaron en dos direcciones principales: la mayanista y la campesina revolucionanria. Cojtí (1997) indica que el "movimiento maya" (mayanismo se dice aquí) ha tenido dos largos intentos de organización, la primera entre 1974 y 1978 y la segunda después de la asunción de los gobiernos civiles, de 1985 a 1996 (*Ibid.*:96). Informa que 1974 se llegó a fundar la Coordinadora de Grupos Indígenas que trabajó con agrupaciones que en su mayoría tenían carácter cultural y de

promoción social. De estas agrupaciones culturales, y probablemente de la organización MAYAS, surgió la propuesta de Pueblo Maya en 1979.

Durante la crisis del conflicto interno (1978-1983) sus dirigentes, fundamentalmente estudiantes de secundaria, universitarios y maestros de educación primaria, se dispersaron. Fue el momento del auge masivo de la otra tendencia, la de los campesinos indígenas vinculada a las organizaciones guerrilleras (Reyes, 1993).

Por desacuerdos ideológicos sobre la cuestión nacional varios indígenas se retiraron de la guerrilla (Cojtí, 1997:101) y ésta llegó incluso a matar miembros mayanistas y a sacerdotes de la espiritualidad mayance (*ibid.*: 103; Gómez y Martínez, 1992:112).

Con la asunción de los gobiernos civiles, entre 1985 y hasta el otorgamiento del Premio Nobel a Rigoberta Menchú en 1992, los mayanistas se fueron uniendo alrededor de unas cincuenta ongs y el campesinado indígena, por su parte, comenzó a reaparecer legal y públicamente en múltiples grupos (Bastos y Camus, 1993).

En 1991, los mayanistas del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), presentaron al público un importante documento. El material contenía, por primera vez, un pliego que listaba el conjunto de los Derechos Específicos del Pueblo Maya. Era la primera ocasión que se divulgaba un conjunto de derechos hasta ahora ignorados por la cultura política nacional. Resultaba también significativo, que en el documento se mencionaran algunas demandas económicas y sociales levemente similares a las defendidas por los campesinos indígenas de las organizaciones populares que trabajaban bajo influencia de la guerrilla (COMG, 1991). Sin embargo para los mayanistas "las organizaciones del sector maya-popular... [aún] no podían ser consideradas como parte del movimiento maya pues no reivindicaban derechos indígenas" (Cojtí, 1997:106).

Hacia 1990, con el avance del diálogo por la paz, las organizaciones indígenas campesinas (CUC y otras), se habían agrupado en instancias más amplias como La Instancia de Unidad y Consenso Maya y habían comenzado a incorporar consideraciones y demandas propiamente étnicas en sus pronunciamientos. Las grandes movilizaciones del quinto centenario en 1992 se hicieron bajo sus criterios y dirección, con una perspectiva de unidad con otros pueblos y otro concepto de "pueblo". La idea de pueblo fue la unión de todos los oprimidos en pro de un proyecto de liberación y proclamaron la divisa de la Unidad Indígena, Negra y Popular. De acuerdo con Giulio Girardi, miembro del Tribunal Permanente de los Pueblos, al otorgar un nuevo significado al término pueblo y popular dio nacimiento un nuevo sujeto histórico de alcance continental (Ordoñez, 1996a:137-128).

Todo indicaba que el movimiento panindígena avisorado años antes comenzaba a ser público bajo dos orientaciones e ideas de pueblo. Los mayanistas obtenían logros ideológi-

cos y culturales y los campesinos parecían tener la fuerza social suficiente y tenían a una Premio Nobel de la Paz. El logro más importante mayanista era reconocerse e ir ganando reconocimiento como pueblo maya, incluso entre los dirigentes indígenas en la guerrilla. Ya no más indios o indígenas, mayas desde ahora era la consigna. El término "pueblo maya" adquirió carta semioficial de naturaleza en los Acuerdos de Paz.

Los mayanistas trabajaban por la recuperación y unificación de los idiomas mayances, hacían relecturas de antiguos documentos y reexaminaban las costumbres y los elementos culturales de las comunidades con el objeto de volver a desarrollar su cultura. Sus mayores logros los habían alcanzado en el Estado. Desde la Constitución de 1985, los gobiernos habían comenzado a incorporar a sus políticas, programas y proyectos modestos de educación bilingüe. Sobre todo desde la creación del Ministerio de Cultura en el periodo de Vinicio Cerezo Arévalo (1996-1991) y bajo mi personal responsabilidad como titular de dicha cartera.

El logro de los campesinos indígenas eran sus movilizaciones masivas y pactos ganados por mejores salarios agrícolas en beneficio de indios y trabajadores mestizos, sus retornos organizados como refugiados y la firma de su propio acuerdo firmado con el gobierno para el retorno, y su aparecimiento y reconocimiento públicos como comunidades en resistencia. Avanzaban también en foros de derechos humanos en sus demandas por la desaparición de las Patrullas de Autodefensa Civil y contra la impunidad y se unían a los trabajadores y capas medias ladinas en favor de demandas sociales más amplias. Entre los indígenas había dos ideas de pueblo, dos formas de identidad, relativamente diferentes, pero habían indicios que podrían acercarse a la convergencia.

Comenzando con el poder municipal

Sin embargo, el tránsito de la conciencia de la identidad local a la identidad nacional panindígena no se limitaba a estas dos tendencias principales. Por primera vez, después de la Revolución de Octubre, entre 1974 y 1978 hubo dos diputados indios en el Congreso, uno por el Partido Revolucionario (Tetzahuic) y otro por la Democracia Cristiana (DC). Más tarde, el general Ríos Montt, 1982-1984, nombró diez representantes indígenas en el Consejo de Estado que organizó y reclutó a cientos de miles para las Patrullas de Autodefensa Civil en su política de pacificación.

Pero el "movimiento" político más extendido e independiente operó en favor del control de los gobiernos locales. Desde los sesenta, una alianza más bien conservadora entre indígenas de la "costumbre" y ladinos locales pro-gubernamentales, se había comenzado a modificar en favor de un control más indígena de las municipalidades (Le Bot, 1992).

En los años siguientes este "movimiento" avanzó y marcó un cierto distanciamiento con los partidos al comenzar a organizar Comités Cívicos propios. En la actualidad este es un punto de debate. Hay quienes consideran que es conveniente la lucha por el control de los municipios pero estiman que otorga un poder muy débil.

Su influencia en el Estado

La presión campesina indígena de los setenta y las incipientes propuestas mayanistas de los ochenta han tenido alguna influencia en la legislación y en el Estado. En 1984 se creó el Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI) y se iniciaron algunos proyectos de educación en k'iche', k'aqchikel y k'eqchi'. La Constitución de 1985 dedicó por primera vez una sección aparte y artículos dispersos relacionados con los indígenas; entre otros, reconoce el derecho de las *comunidades* a su identidad cultural (Art. 58), y se propone la educación bilingüe. Cinco años más tarde, a propuesta de organizaciones mayanistas en el marco de las elecciones generales próximas (Bastos y Camus, 1993:102-103; De Paz, 1993), se reconoció a la Academia de Lenguas Mayas en 1990.

Para mayo de 1991 el gobierno del ex presidente Serrano inició los preparativos para la aprobación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Las actividades incluyeron una Consulta Nacional a comunidades y grupos indígenas que duró varios meses (Delegación..., 1992:3-4). El Convenio se aprobó sólo cinco años más tarde. En 1994 fue creado asimismo el FODIGUA a propuesta de profesionales mayas. FODIGUA era el interlocutor guatemalteco del Fondo Iberoamericano para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

Se aprecia que los pasos dados por el Estado son cortos e insuficientes y la influencia de los movimientos podría ser más aparente que real. El aporte inicial del Estado para FODIGUA no rebasó el presupuesto de cualquier ONG, $4 millones de dólares (Organismo..., 1994:Art. 29, inciso a). Y después de diez años de promulgada la obligatoriedad de la educación bilingüe sólo se imparte al cinco por ciento de los indígenas (AVANCSO, 1996:131; comentario de L. Sosa).

No cabe duda que la recomposición etnosocial de los indígenas en las últimas décadas es uno de los acontecimientos sociopolíticos más importantes de esta segunda mitad de siglo. Su impacto nacional es aún inédito. Para el ladino urbano y su clase política el terremoto quizá haya sido el evento que le redescubrió al indígena y que propició momentáneamente una forma de relacionarse más igualitaria. La insurgencia y la constrainsurgencia dio otros contenidos a ese redescubrimiento. Despertó el temor y las oposiciones. Posteriormente, las negociaciones de paz volvieron a redefinir la relación. "Fue un retroceso, porque el indígena no buscaba alianzas y los ladinos se ofuscaban y se sentían obligados a ceder. No

hubo entendimiento" (H. Rosada, antropólogo, ex coordinador de la Comisión Gubernamental para la paz, entrevista, 12.6.97).

Entre dirigentes sociales, hoy hay un cierto recelo mutuo general y abierta oposición en las posiciones más radicales. Rosada menciona la anécdota de un dirigente indígena quien en una discusión sobre la identidad nacional le dijera "ustedes pueden quedarse con esa su toponimia tlaxcalteca que nos impusieron y que se llama Guatemala" (*Ibid.*). La idea de pueblo maya poco a poco va ganando aceptación pero aún no se discuten sus alcances políticos y jurídicos.

La nación que termina

Los campesinos indígenas revolucionarios privilegiaron las alianzas con las clases populares ladinas. La principal divisa del Comité de Unidad Campesina (CUC) lo demostraba. El CUC proclamaba "la unidad de indígenas y ladinos pobres" y afirmaba que "nuestra guerra es entre pobres y ricos, no es una guerra de razas" (Sebastián Morales, citado en Gómez y Martínez 1992:99). Con estos postulados, iniciaron en el Gran Diálogo Nacional un proceso de acercamientos, rupturas y convergencias con los mayanistas.

Hubo ruptura en las actividades del quinto centenario en 1992 y acercamientos después. La incorporación pública de demandas propiamente étnicas a las reivindicaciones de las organizaciones indígenas campesinas. Después de 1994, en los foros de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) las relaciones se estrecharon y la propuesta indígena que ésta hiciera a las partes en las negociaciones de paz, fue una propuesta conjunta.

En la propuesta indígena conjunta de la ASC, se declaraba que el Estado de Guatemala (y la nación) se integraba por los pueblos maya, garífuna y xinka y se dejaba asumir que el "cuarto pueblo" eran los ladinos. Las propuestas se encaminaban a la revisión de la nación y a la reorganización del Estado.

Nace otra configuración de la nación

Con el despertar maya, el proyecto de nación criolla y liberal que fundó la República estaría anunciando su finalización. Culturalmente porque no asimiló ni integró al indio, y a excepción de la primavera de octubre (1944-54), socialmente lo mantuvo sometido a explotación y alienación. Sólo habría logrado ladinizar capas de la población indígena sin integrarlos a una igualdad republicana, étnica y culturalmente diversificada. Dialécticamente, en su contra, ha generado todo un movimiento nativo que aspira a la reorganizacion de la nación y del Estado.

Son impresionantes los cambios etnosociales y en las demandas indias en las últimas cuatro décadas. El indio de hoy no es el de los años cincuenta. Sin embargo, siguen existiendo variantes culturales al interior de sus pueblos, se reconocen 23 etnias y sus variedades lingüísticas principales se consideran básicas para fundar un orden estatal diferente (Cojtí, 1996).

Por su lado, sigue la barrera del "ladino" que también ha adquirido significados diferentes. Durante el terremoto hubo acercamientos y trabajo conjunto entre indígenas y ladinos, con la guerra interna creció la suspicacia ladina y el antagonismo indígena, el ejército no asumió al indígena como sí lo hiciera la guerrilla (H.R. Granados, entrevista, 12.6.97).

La "globalización" complicó más la configuración. Observaciones de campo recientes mostraron que efectivamente "está haciendo estragos en las comunidades" (J. Solares, entrevista, 13.6.97). Jóvenes han abandonado la "costumbre" y tienden a dejar la práctica del ritual tradicional (Sieder, 1996:103); los jóvenes fueron los primeros en "ladinizarse" en el área pocoman oriental (San Luis Jilotepeque, San Pedro Pinula y San Carlos Alzatate) (D. Palma, entrevista, 10.6.97). Y según reconocidos antropólogos la misma observación pudo hacerse en múltiples lugares del Occidente (Solares, *ibid.*; Palma *ibid.*). El impacto de la televisión por cable es tangible en todas partes, se populariza la música *tex-mex* y se comercializan las tradiciones para turistas (M. R. Morales, escritor, entrevista, 12.6.97). Por razones diferentes, cambios hacia la "ladinización" también se observan en la Boca Costa de San Marcos (Adams, 1996:68). Con todo, continúa el ejercicio del derecho consuetudinario y la autoridad que siguen ejerciendo "instancias" informales en las aldeas y caseríos (ancianos, líderes religiosos, alcaldes indígenas, comités).

En la complejidad y diversidad de los cambios y las configuraciones, una modificación adicional, de carácter religioso, ha cruzado radical y rápidamente la diferenciación indio-ladino con efectos en la etnicidad y la política. En sólo diez años, el protestantismo (principalmente pentecostal), pasó a ser "la religión de un 5 por ciento a la de un 35 por ciento de la población", caso único en la historia mundial de las religiones (Recio, 1993:75).

La diversidad y multiplicidad refleja la discusión y la lucha de posiciones e intereses en la etnia que en esa lucha ahora se reconoce como pueblo y que en su evolución está introduciendo una configuración diferente a la nación. La multiplicidad hace difícil la representatividad general pero el movimiento es suficiente para enfrentar el dilema de "definir si se trabaja o no conjuntamente con los no-indígenas y bajo qué condiciones" (Cojtí, 1997:130).

La reacción ladina

Los ladinos tampoco son una unidad. A las viejas diferencias se han agregado otras. Existía desde la Colonia el ladino oriental y el ladino de los bolsones dispersos del Occidente indí-

gena; más recientemente existieron el ladino viejo, el ladino nuevo y el ladino pardo. También habría que agregar al ladino metropolitano y al ladino de las redes de las familias dominantes. No se ha hecho el estudio de la etnicidad del ladino, de su identidad nacional y de sus posiciones políticas respecto del indio; tampoco se ha sistematizado el tipo de mestizaje-ladinización que se ha operado en la historia (probablemente un mestizaje con poca recepción cultural mayance o con una recepción negada y menospreciada). Poco se ha sistematizado de la llamada "cultura" "nacional" y de la *contraconquista* cultural maya de la que hablaría Lezama Lima (Fuentes, 1994:213-260).

Hasta ahora el no-indígena común se ha asumido únicamente como guatemalteco y se ha definido en los últimos tiempos por negación sin asumir su mestizaje, "quizá por la implicación racial del término" (G. Palma, historiador, entrevista, 2.4.97). Las cosas podrían cambiar. Mario R. Morales, escritor de izquierda independiente, adelanta que ahora debe emprenderse "la exploración del mestizaje y de la ladinidad como hibridación cultural..." (Palma, entrevista, 18.6.97).

Por su parte, la derecha y los empresarios frente al "despertar" indio no han elaborado respuestas sustantivas y articuladas, simplemente repiten que no se deberían crear privilegios ni discriminaciones en la ley porque todos somos iguales. Los más radicales afirman que con la globalización ya no habrá indios en unos 25 años (*ibid.*).

Se omite en círculos gobernantes que a la dirección del Estado han regresado las viejas redes familiares. "Hay un apellido atrás de cada gran negocio... y a los indígenas los van a ver siempre como peones de finca" dice H. Rosada (*ibid.*), y continúa "Allí están todos los apellidos... son autoritarios, intolerantes, terratenientes, católicos a ultranza, entienden sólo su verdad, arbitrarios... y a los militares no los tratan como sus iguales, los entrarán a la cocina pero no al comedor". "Es la primera vez en la historia contemporánea que están directamente en el gobierno" confirma el ex candidato presidencial A. Portillo (Entrevista, 20.7.97). Y prosigue "es una cúpula racista, clasista y excluyente".

Entre grupos de profesionales ladinos, por su parte, se tiende a opinar que los puntos de vista de los dirigentes de organizaciones indias no traducen lo que piensan las comunidades. En cualquier caso, los ladinos no poseen respuestas con el grado de elaboración que han adelantando los mayanistas.

Reapropiaciones culturales, manipulación y propuestas

La diversidad étnica muestra que de la lucha ideológica de los setenta-ochenta se ha pasado a un relativo pero abigarrado enriquecimiento cultural donde comienzan a proliferar los

préstamos, las reinterpretaciones, las relecturas históricas, las construciones y desconstrucciones teóricas, y quizá en ciernes, un incipiente mestizaje cultural crítico.

En la URNG, en el marco del leninismo, cuadros indígenas y mestizos trataron de legitimar a los indígenas como una "fuerza motriz" propia de la revolución guatemalteca pero el intento abortó; otros trataron de orientar la discusión en la perspectiva de la antropología crítica latinoamericana de la 'cuestión étnico-nacional', pero también fue cancelada por los ex comandantes y el estalinismo interno. Desde vertientes teóricas pluralistas, en las encuestas de opinión se ha comenzado a notar que entre los indígenas se afianzan los valores democráticos (ASIES, 1995 y 1996). Surgió una práctica, una teología y una pastoral mayanista entre costumbristas, católicos y evangélicos que ha buscado puentes culturales de unión.

Entre mayas y sus simpatizantes ladinos, creció la opinión (un tanto romántica) que el diálogo y el consenso privaban en las comunidades como mecanismo de toma de decisiones, que asimismo la solidaridad y la cooperación prevalecían sobre la competencia individual. Alguna tesis de graduación profesional concluyó "la cultura maya aporta elementos muy importantes para la democracia, como a) el ejercicio del poder con un sentido de servicio comunal; b) la trayectoria de servicio público como un parámetro básico para elegir autoridades; c) el diálogo y la búsqueda de consenso como el camino para resolver los problemas" (García, 1996:132).

Como antaño, existe la manipulación, la resistencia y los intentos de combinaciones etnoculturales con la diferencia de que ahora la lucha y el debate son de mayores dimensiones y el conjunto de la nación y el Estado han entrado en cuestionamiento. En el Estado se reforman las leyes pero no se cumplen, "hay ignorancia absoluta... en la educación bilingüe, hay muchos intereses creados... el cambio no es genuino" (J. Solares, entrevista, *ibid.*).

Repitiendo: la etnicidad está en movimiento pero los rasgos viejos permanecen y han surgido otras características. El impacto de la globalización, de la variedad de opiniones y de los intentos de hibridación cultural, muestra que las relaciones interétnicas se han complicado sin indicar todavía direcciones definidas. Entre intelectuales ladinos aún no hay una propuesta elaborada. Es común escuchar que es necesario construir una nación que reconozca las diversidades etnosociales y encuentre las fórmulas políticas, sociales y culturales para la convivencia armónica, pero no hay propuestas sistematizadas. Asimismo, se tiende a criticar las posiciones mayanistas más radicales pero no se proponen alternativas. J. Solares (en entrevista) encuentra que son posibles áreas de colaboración inmediatas en los campos de la educación, la salud y la agronomía y Morales (en entrevista) propone remozar los vocablos, ya no más 'indios y ladinos' debe hablarse de ahora en adelante de mayas y mestizos.

Los cambios en el Derecho

El Convenio 169: la tierra, el territorio y los recursos naturales

La complejidad de la realidad étnica y de su discusión se ha manifestado en la aprobación de tres instrumentos jurídicos: el Convenio 169 de la OIT, el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas y el anteproyecto de la Ley de los Pueblos Maya, Garífuna y Xinka. La aprobación y ratificación del Convenio 169 duró seis años, de 1991 a 1997. A su aprobación inicial en 1994, se opusieron los partidos conservadores PAN y FRG.

En el transcurso de las dicusiones, la incertidumbre y las dilaciones, llevaron a organizaciones indígenas campesinas a solicitar la opinión consultiva de la Corte de Constitucionalidad para que declarara si el Convenio se oponía o no a la Constitución. La Corte declaró finalmente en julio de 1995 que "El contenido de las normas del convenio,... no contradice la Constitución" (Corte de... 18/5/95:28).

Con diferencias, la prolongada y dificultosa ratificación y la opinión de la Corte manifestaron las limitaciones para los derechos nativos y probablemente para la perspectiva de configuar un Estado y una nación diferentes. De acuerdo con la Corte, los derechos étnicos del Convenio 169 deben interpretarse dentro del marco que la propia Constitución establece y sus normas "no son autoaplicativas", sino que requieren de legislación ordinaria para su desarrollo y aplicación (A. Monzón, *ibid.*).

El acuerdo de Paz, Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas: la naturaleza de la nación

Estas limitaciones políticas y jurídicas estarían en la raíz de cualquier propuesta que no modifique la Constitución. Fueron las mismas limitaciones y oposición que confrontó el equipo negociador de la guerrilla en la suscripción del Acuerdo Indígena y que finalmente excluyó los derechos económico-sociales del Acuerdo (Reyes, 1997).

En materia étnica, "el Acuerdo no fue tanto un aporte nuevo, sino una oportunidad para rever este complejo tema" (C.R. Vega, entrevista, *ibid.*). Su contribución de fondo consistió en reabrir, a un nivel más oficial, la discusión sobre la composición de la nación. Reabrió la pregunta sobre si Guatemala es una nación integrada por cuatro pueblos, o es una nación integrada sólo por individuos-ciudadanos como en la tradición jurídica-liberal desde la fundación de la República.

Otra contribución de fondo del Acuerdo Indígena es de carácter político. Abrió la puerta para precisar y negociar entre Estado y representantes indígenas (las Comisiones Paritarias) un conjunto de puntos del Acuerdo relativos a educación, espiritualidad, derechos políticos,

etcétera. En estas Comisiones es probable que los mayas insistan en reconsiderar la naturaleza de la nación.

El Proyecto de Ley de los Pueblos Maya, Garífuna y Xinka: las autonomías indias

Antes de la ratificación del Convenio 169 y durante el proceso de organización de las Comisiones Paritarias derivadas del Acuerdo Indígena, los dos diputados indígenas del PAN presentaron el proyecto de Ley de los Pueblos Maya, Garífuna y Xinka.

Su historia es parecida a la historia del 169. El proyecto suscitó temor en la prensa. De "engendro aberrante" la calificó un columnista (Kaltschmitt, 1997:13). El proyecto de Ley es bastante modesto en materia económica y política pero despertó temores.

En otras palabras, las dificultades legales pusieron de relieve tres puntos capitales en los cuales no se podrá avanzar bajo la nación y el Estado actual. En primer lugar, la cuestión de la distribución de la tierra y el territorio para los pueblos. En segundo, ¿cual será la naturaleza de la nación en el futuro? Una integrada por pueblos, sus derechos y competencias, u otra, como la actual, sin reconocimiento de derechos específicos. En el futuro próximo no aparece visible que al pueblo maya se le reconozca como un nuevo sujeto de derecho. Y por último, si el Estado se convierte en un Estado de autonomías regionales o de otra naturaleza pero con autonomías indígenas. Las respuestas no existen, los cuerpos legales nuevos poco aportan sobre el particular y los reagrupamientos etnosociales aún no definen las alternativas. Quizá sólo una afirmación sea válida: el Estado y la nación actuales no han resuelto la problemática étnica.

La mediación de los partidos. El cambio

Los derechos indígenas

Con la Revolución de Octubre, los partidos impactaron la organización tradicional de las comunidades indias y la contrarrevolución de 1954 no restauró la situación anterior. El impacto de los partidos disminuyó pero no desapareció. La restauración fue de contenido ideológico y programático y de la amplitud de los espacios participativos. Con la contrarrevolución cambiaron los actores del reclutamiento y organización política. Ya no fueron los comités agrarios o los dirigentes de los partidos revolucionarios sino dirigentes indígenas de Acción Católica que fundaron filiales de la Democracia Cristiana (DC). Con los años la DC comenzó a ser la vía de acceso a los gobiernos locales de dirigentes que abandonaban las formas tradicionales de organización (Le Bot, 1992).

Pero cuando en 1974, por primera vez después de cuarenta años, salieron electos dos indígenas al Congreso de la República, un democristiano y otro del Partido Revolucionario (PR), la actividad indígena independiente en la política nacional intentaba ya sus primeros pasos.

Para las elecciones de 1985, después de las impresionantes movilizaciones de campesinos indígenas en el eje de la insurgencia-contrainsurgencia de Ríos Montt, todos los partidos propusieron candidatos indígenas al Congreso. Ese año fueron electos ocho indígenas como diputados. Para el periodo 1991-94 se eligieron cinco y para el actual 1996-2000 fueron electos seis. El objetivo de los partidos, dice De Paz, era "atraerse electores de ese sector poblacional" (1993:35).

Muchos indígenas habían continuado con la Democracia Cristiana, pero desde fines de los ochenta la problemática étnica comenzaba a revertir el impacto original de los partidos en las comunidades. El distanciamiento indígena de los partidos también se comenzaba a apreciar, como se anotó, en la formación de los Comités Cívicos.

La acción indígena desde los partidos ha obtenido resultados favorables y se indica que su mejor realización ha sido la organización de la Comisión de Comunidades Indígenas en el Congreso de la República y el papel que ésta ha jugado en favor de las comunidades (*ibid.*: 227-255).

Entre los mayanistas más articulados, la opinión es diferente. Se tiende a pensar que los partidos no defienden los derechos indios propiamente dichos y que los indígenas son utilizados y marginados. "No cultivan identificaciones y lealtades étnicas, sino partidarias y departamentalistas" dice Cojtí (1995:129).

La vieja simpatía por la DC, comenzó a trasladarse a otros partidos para las elecciones de 1990 y posteriormente al Frente Republicano Guatemalteco (FRG) del ex dictador Ríos Montt. La sorpresa electoral de 1995 fue el fuerte apoyo indígena que recibiera el FRG de Ríos Montt. El PAN del presidente Arzú sólo pudo ganarle por una pequeña diferencia de votos de procedencia capitalina.

Una hipótesis relacionada con las luchas religiosas y el fuerte cambio en la espiritualidad en el país podría explicar la modificación en la votación del Occidente indígena. Se observó anteriormente el dramático tránsito del catolicismo a las denominaciones pentecostales (entre otras). Autores como Recio (1993) postulan esa hipótesis. Sostienen que en Guatemala, El Salvador y Nicaragua, el voto protestante está adquiriendo orientaciones políticas definidas. En Guatemala eligió al presidente Jorge Serrano (1990) de la denominación Elim y se formula que el FRG, del "cristiano renacido de la Iglesia del Verbo, general Ríos Montt", captura esos votos protestantes e indígenas.

Las denominaciones protestantes se expandieron durante la crisis armada y bajo los gobiernos militares. Uno de ellos, el del general Ríos. Los gobiernos *de facto* garantizaron a las iglesias protestantes seguridad y ejercicio irrestricto de sus actividades religiosas, asistenciales y publicitarias. Con esta protección varios de sus dirigentes adquirieron influencia en círculos castrenses y de negocios, y en el campo, refugio para no ser calificados de guerrilleros. El cambio y la homogeneidad ideológica que sostenían todos los adherentes ha sido objetivo. Todos los conversos tendieron a manifestar un cierto aislamiento espiritual y complacencia con los modos autoritarios de gobierno. En círculos influyentes esta mentalidad se combinó con la satisfacción de éxitos económicos. En sus arengas moralistas, el general Ríos ha sido explícito en estas convocatorias. En el *Manual Doctrinario* del FRG, la relación entre la política y la espiritualidad renovada aparece explícitamente.

Las razones de la simpatía no están aún bien estudiadas pero muchos indígenas cambiaron de simpatías electorales.

Reorganización en los partidos

El FRG, de manera similar que los otros partidos con representación en el Congreso, ha introducido en su organización una Comisión de Asuntos Indígenas presidida por un indígena miembro de su directiva nacional. De igual manera que los otros, no tiene planteamientos propios sobre la etnicidad.

El partido de gobierno (PAN), por su parte, tiene dos diputados indígenas con una membresía nativa estimada de un 20 % (J. J. Barrios, entrevista 16.6.97). Creó una Secretaría de Asuntos Indígenas en su organización formal y no tiene indígenas en su directiva nacional (*Ibid.*). El postulado general que se encuentra en sus documentos recuerda el postulado liberal clásico, "igualdad de oportunidades (para todos) sin discriminaciones ni privilegios" (PAN, 1995 y 1995a).

La DC no tiene actualmente diputados indígenas. En la doctrina social-cristina existen las bases teóricas para elaborar criterios sobre la etnicidad y la nación pero la reflexión contemporánea no se ha hecho.

Aparentemente paradójico por su simpatía indígena, el Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG) tampoco tiene criterios generales propios ni propuestas programáticas sobre el tema.

Más de una docena de materiales internos ponen de manifiesto que en la URNG de los ochenta (la ex guerrilla se llevó a cabo una rica discusión sobre el tema que no continuó por rigideces y diferencias ideológicas en su dirección. Estas limitaciones explican el cambio de un punto de vista más centrado en las clases sociales en los setentas a un "culturalismo

indefinido en los noventas". El viraje apareció en el Acuerdo Indígena y se manifestó en la renuncia e imposibilidad de integrar las demandas económico-sociales de las movilizaciones campesinas al concepto de pueblo maya y sus derechos.

Cuál es la mediación

De este breve resumen también se deduce que los partidos no tienen un criterio propio sobre la etnicidad y menos aún propuestas programáticas para la reorganización del Estado y la nueva configuración nacional. Sus propuestas de política repiten los contenidos generales del Acuerdo Indígena. "En los partidos desconocemos mucho de la realidad indígena" señaló el Presidente de la Comisión de Paz del Congreso, diputado del PAN (J.J. Barrios, entrevista, 16.6.97).

Con estos antecedentes, es explicable la oposición que todos los partidos presentaron al Anteproyecto de Ley de los Pueblos Maya, Garífuna y Xinka presentado por los dos indígenas diputados del PAN (Congreso..., 1997). Ninguno articuló una respuesta propositiva. Las carencias se habían hecho notar en el proceso para la aprobación y ratificación del mencionado Convenio. Se recordará que su ratificación duró seis años y que sólo fue aprobado con las objeciones restrictivas que presentaron las fuerzas armadas y los empresarios agrícolas.

Con todo, la Comisión de Comunidades Indígenas en el Congreso de la República y los debates legislativos que se han iniciado en torno a las leyes y el Acuerdo Indígena, han dado la oportunidad a los partidos para comenzar a mediar una discusión nacional que está en sus albores contemporáneos. La gran deficiencia radica en que la mediación se hace desde una ladinidad y una mayanidad que se desconocen y que no se asumen. Probablemente por la ausencia casi total de cuadros medios y altos en las estructuras organizativas de los partidos.

Las preguntas abiertas

Estas líneas han presentado un ordenamiento panóramico de los cambios de la etnicidad en Guatemala y de su impacto en la política. En el ordenamiento se ha destacado su impacto en la configuración nacional, en la organización del aparato estatal y en la mediación de los partidos políticos.

Un hilo conductor fue mostrar cómo los grupos etnosociales estuvieron presentes en la formación de instituciones políticas en la base, en el cuerpo y en la cúspide del aparato estatal. Se dejó vislumbrar que esta situación le dio una configuración racista al proyecto de nación que fundó la república desnaturalizando los principios liberales que le dieron origen.

Se hizo notar que dicho proyecto ha entrado en cuestionamiento en las últimas cuatro décadas, a partir de la revalorización de las identidades etnosociales mayances. Se anotó que la revalorización está produciendo efectos en la ladinidad pero que aún no se percibe hacia dónde se encaminarán los cambios.

La historia lejana y la historia reciente

Quizá la apreciación más general que se desprende de la evolución histórica comentada es la asociación que existió entre el cambio de los vocablos étnicos y las transformaciones que se operaron en diferentes periodos. Criollo, coyote, zambo, indio, fueron términos que correspondieron a la clasificación de "castas" del régimen colonial, indios y ladinos fue una clasificación del siglo XIX, indígenas y no-indígenas correspondió a la segunda mitad del XX.

La transformación que permita un lenguaje sin racismo, probablemente se refiera al necesario cambio de estas continuidades en el Estado.

Cabría preguntarse si ahora en el marco de las transformaciones mundiales y de un proceso gradual de cambios, abierto con la finalización negociada del conflicto armado interno, se podría concebir y organizar el establecimiento de una forma estatal sin subordinación étnica; si la reconfiguración de la nación que se reordena en la sociedad civil tendrá efectos en una forma estatal que defienda una guatemalidad sin racismo y con proyección universal. También habría que preguntarse si podremos hablar de interculturalidad, si nos definimos como una nación donde se dan las relaciones horizontales interculturales, sin distinción como lo establece el acta de la Carta de las Naciones Unidas. Los cambios en las identidades y su impacto político se está produciendo. Belice era el quinto pueblo en Guatemala y ahora es independiente.

En el corto y mediano plazo esta alternativa se percibe difícil. A pesar que todos los grupos etnosociales se modificaron en los últimos cuarenta años y que los cambios entre los mayas fueron lo más sobresaliente, en la cúspide estatal los cambios son menos perceptibles. Varias de las redes familiares tradicionales han retornado al control directo del aparato público y no se registra información que permita suponer una reorganización estatal más comprensiva.

A un nivel diferente de análisis, en la apreciación del escenario político, puede afirmarse que los cambios se han producido particularmente en el campo de los actores sociales. Los mayas son ahora una fuerza social propia, con tácticas y estrategias ciertamente autónomas y con esbozos de planteamientos programáticos y de unidad política. La emergencia de capas educadas y de pequeños y medianos comerciantes en convergencia con amplios contingentes de campesinos organizados ha comenzado a cuestionar la naturaleza de la nación y la organización del Estado.

Entre los ladinos urbanos se nota un cierto desconcierto y en ninguna de sus capas y clases sociales se ha articulado una propuesta para encaminar el renacimiento del pueblo maya. Salvo entre intelectuales, priva entre ellos el temor y la reacción, y en general, todos tienden a rechazar las posiciones indígenas percibidas como radicales. Entre ladinos pobres, obreros y campesinos organizados, me parece encontrar una mezcla de desconcierto y respeto, salpicado de discriminación. El Acuerdo Indígena y las numerosas investigaciones que se han iniciado en la sociedad civil apuntan a las primeras reacciones propositivas ladino-mestizas o a propuestas mayas-mestizas conjuntas. Ambas podrían conducir a un enriquecimiento cultural mutuo, a un mestizaje diferente. A un mestizaje concertado y responsable.

En la historia reciente, más que la "globalización" de los medios de comunicación, han sido los factores internos, políticos en carácter, los factores que más han influído en la revalorización de las identidades étnicas (terremoto, conflicto armado y negociación, emergencia de capas educadas indígenas). Los alcances de los cambios son aún muy limitados como se traduce en los obstáculos para un reconocimiento de los mayas en su calidad de pueblo, como sujeto colectivo de derechos y con competencias propias.

En la historia última, el optimismo que se asoció a la firma de los Acuerdos de Paz duró muy poco. El gobierno abandonó la actitud de diálogo que predominó en los últimos momentos de la firma y no existe una oposición social y política capaz de garantizar la continuidad de las negociaciones para consolidar una cultura de acuerdos y consensos. La violencia, la incertidumbre y las dificultades económicas para la población pobre (cerca del 90% del país) son los principales temas de preocupación general. En este contexto, y a pesar de los mayores espacios de opinión, las discusiones sobre etnicidad y democracia no han tomado en cuenta los peligros de mayor disgregación social nacional y centroamericana que originan las políticas económicas.

Rasgos de la discusión actual

En los años sesenta y setenta, para muchos, parecía que el debate teórico e ideológico de la etnicidad se resolvía en la salida revolucionaria. Para la izquierda intelectual y para las masas campesinas parecía que la vía de su solución pasaba por la revolución marxista-leninista. Ahora se sabe que no es así. La derrota de la revolución armada y el fortalecimiento teórico del mayanismo unidos a la continuidad en la transición democrática abrió el camino de la gradualidad para la transformación etnosocial y nacional. El desafío está abierto y los espacios democráticos para la discusión libre y la polémica deberán suplir la ausencia de transformaciones económicas y políticas más comprensivas. Hoy las propuestas están aún inacabadas.

Un pueblo sin base material probablemente no se desarrolla como tal ni desarrolla su cultura. En Guatemala, la renovación de la etnicidad y de la importancia de la identidad nacional como punto de apoyo para "reinsertarse" favorablemente en la globalización requiere de una sustentación material suficiente de sus pueblos. Se vive una época de recomposiciones etnosociales, de discrepancias teóricas e ideológicas, de propuestas inacabadas pero asimismo de continuidades, búsqueda y convergencias de puntos de vista.

Hay razones para considerar que ha habido mestizaje racial y cultural en la hibridación ladina guatemalteca. Pero asimismo hay razones para considerar que ha sido una hibridación desde la ladinidad. Luces de la *contraconquista* cultural mayance sin duda se encontrarán en el arte y en incontables sincretismos de la vida popular, religiosa o culinaria, pero no han sido valorados. Revalorar la contraconquista implicará, seguramente, una revalorización de la tradición humanista cristiana de Las Casas y de la tradición de las libertades comunales de los viejos pueblos peninsulares combinados con los valores de la democracia liberal como quiere Carlos Fuentes (1994). La pregunta es si esta tendencia puede cambiar sin una refundación más general de las instituciones y la economía. Estimo que el desafío que tiene la gradualidad abierta de los pasos pequeños es la discusión sobre el sentido de los cambios. Si se encamina a revertir aquella hibridación o camina para reproducirla. ¿Cuáles son las posibilidades?

Un esquema preliminar de las tendencias que le podrían dar cuerpo a dichos instrumentos y a las disposiciones actuales de la Constitución podría dibujarse de la siguiente manera:

Se afianza una tendencia bastante generalizada entre quienes reafirman la tradición liberal de que la nación está compuesta por individuos iguales ante la ley, y que no puede haber reconocimiento de derechos específicos a los mayas ni a ningún otro colectivo étnico como pueblo. Otra tendencia menos probable es aquella representada por quienes se orientan a reconocer derechos y espacios micropolíticos y microculturales a las comunidades.

Ahora bien, en el corto y mediano plazos es posible la interacción de ambas tendencias predominantes. De ellas resultarían ajustes legales y programas pequeños en materia de derecho consuetudinario, espiritualidad, educación bilingüe y otros temas culturales. En una visión muy optimista podría avanzarse hacia una reforma educativa. "Parece que a mayor grado educativo indígena el respeto del ladino es mayor... y los mayas están conscientes de esto" (J. Solares, *ibid.*).

Pensando una alternativa

En Guatemala, el impacto y la necesidad de una identidad cultural nacional renovada que sirva de sustento, con independencia, a la protección de sus recursos naturales y humanos,

es de urgencia estratégica. El desafío es comenzar a edificar el "guatemalteco" del siglo XXI y el Estado intercultural y multirracial de cara a la globalización y la reestructuración mundial.

Ahora bien, la reconstitución de las identidades maya y mestiza no será posible si no se reconsidera la identidad nacional en el marco de una identidad centroamericana. Cuando Carrera fundó la República hace 150 años, la pugna principal era entre "federalistas" y "separatistas" y en el conflicto interno por la tierra se unían indígenas de occidente con campesinos mestizos de oriente para apoyar la distribución de este recurso. El problema de fondo era, sin embargo, la viabilidad de la "nación" centroamericana o de las naciones independientes (y de sus pueblos). Guatemala se separó primero, Costa Rica después. Hoy las fragilidades de todas las naciones, de sus pueblos y del área continúan manifiestas. Y de nuevo, la viabilidad y la identidad de las naciones, de sus pueblos y del conjunto de la región misma, están en el fondo de la coyuntura histórica.

Guatemala, Centroamérica y los pueblos indígenas se encuentran otra vez en la encrucijada de pensar y remodelar una mesoamérica amplia, que inaugure formas de unidad y asociación política novedosas. La tradición profunda, culturas e intereses de la región así lo exigen para afirmar una identidad y modernidad propias ante los riesgos de la "globalización" y la "interdependencia turbulenta" con los Estados Unidos.

La reconstrucción sólo será posible si las culturas y sus portadores se revaloran en su universalismo y apertura, en sus posibilidades de sincretismo y recombinación. Es el momento de pensar un mestizaje cultural desde la base social que comience con el reconocimiento de los derechos étnicos. No será un mestizaje espontáneo y natural, sino discutido, negociado y consensuado.

Ese mestizaje cultural avanzaría primero en espacios de la sociedad civil y de la sociedad política, al interior de las organizaciones sociales y populares, de ongs y asociaciones y partidos en favor de la reforma social y económica para el beneficio de los pueblos indígenas y del pueblo pobre. La forma de avanzar serían los pactos puntuales entre grupos y asociaciones mayas y mestizas, al interior o fuera de las organizaciones con predominio mestizo. El objetivo sería crear la fuerza social suficiente y la elaboración de propuestas convincentes para persuadir la reforma del Estado por medio de convenios etnopolíticos de amplia aceptación. Los convenios se orientarían a la reforma institucional nacional y centroamericana para la unidad política regional. ❐

Bibliografía

Adams, Richard, "Comunidad y cultura en el proceso étnico-Estado", en *De la etnia a la nación. La discusión sobre la identidad nacional, base necesaria en la construcción de la paz y la democracia en Guatemala* (texto para debate No. 11). Guatemala, AVANCSO/ASIES/FLACSO, marzo, 1996.

____, "¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?", en *Guatemala: cosecha de violencias*, Costa Rica, FLACSO, pp. 445-447, 1991.

____, *Etnicidad en el ejército de la Guatemala liberal (1870-1915)*, Debate 30, Guatemala, FLACSO, 1995.

Alianza Nacional, *Creemos en el pueblo. Plan de Gobierno 1996-2000,* UCN, DC, PSD, Guatemala, s.f.

ASIES, *La cultura democrática de los guatemaltecos*, Guatemala, Development Associates, Inc., University of Pittsburgh, 1996.

ASIES, *La cultura democrática de los guatemaltecos*, Guatemala, Development Associates, Inc., University of Pittsburgh, 1995.

AVANCSO, *De la etnia a la nación. La discusión sobre la identidad nacional, base necesaria en la construcción de la paz y la democracia en Guatemala* (texto para debate No. 11). Guatemala, AVANCSO/ASIES/FLACSO, 1996.

Barrios, Lina, *La alcaldía indígena en Guatemala: época colonial (1500-1821)*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar/IDIES, 1996.

Bastos, Santiago y Manuela Camus, *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO/Programa Guatemala, 1994.

____, *Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*, Guatemala, FLACSO/Programa Guatemala, 1993.

Brintnall, D., *Revolt against the dead. The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York, Gordon and Breach, Science Publishers, 1979.

Cabarrus, Rafael, "El auge de los grupos étnicos un resultado del capitalismo", en *Polémica*, (3) enero-febrero 6-17, 1982.

Cardoza, Luis, *El Río. Novelas de Caballería*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 785-793, 1996.

Carmack, R. *Evolución del Reino Quiché*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979a.

____, *Historia social de los quichés*, (SISG, No. 38), Guatemala, Editorial José Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1979b.

Carmack, Robert (comp.), *Guatemala: cosecha de violencias*, Costa Rica, FLACSO, 1991.

Casaus, Marta, *Guatemala: linaje y racismo*, San José, Costa Rica, FLACSO, 1992.

CEIDEC, *Guatemala. Polos de desarrollo. El caso de la desestructuración de las comunidades indígenas*, México, Editorial Praxis, 1988.

Cojti, Demetrio, *El Movimiento Maya (en Guatemala)*, Guatemala, CHOLSAMAJ, 1997.

____, "Identidad étnica/identidad nacional", en *De la etnia a la nación. La discusión sobre la identidad nacional, base necesaria en la construcción de la paz y la democracia en Guatemala* (texto para debate No. 11), Guatemala, AVANCSO/ASIES/FLACSO, marzo, 1996.

____, *Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya*, Guatemala, CHOLSAMAJ-SPEM, 1995.

COMG, *Rujunamil ri mayab´ amaq´. Derechos específicos del Pueblo Maya*, Guatemala, CHOLSAMAJ, 1991.

Congreso de la República/Departamento Técnico Legislativo/Control de Registro de Iniciativas, *Ley de los Pueblos Maya, Garífuna y Xinka* (Iniciativa de ley de los representantes Ricardo Choy y Leonardo González), No. de Registro 1740, Guatemala, 3 de abril, 1997.

Contreras, D. *Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapán en 1820: el indio y la Independencia*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1968.

Corte de Constitucionalidad, *Opinión Consultiva relativa al Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y Convenio No. 169 (OIT)*, Guatemala, 18 de mayo de 1995.

De la Peña, Guillermo, "La construcción de la identidad nacional: la experiencia mexicana", en *De la etnia a la nación. La discusión sobre la identidad nacional, base necesaria en la construcción de la paz y la democracia en Guatemala* (texto para debate No. 11), Guatemala, AVANCSO/ASIES/FLACSO, marzo, 1996.

De Paz, Marco, *Maya' Amaaq' xuq Junamilaal. Pueblo Maya y Democracia* (Cuaderno No. 3). Guatemala, SPEM/CEDIM, 1993.

Delegación Guatemalteca pro Ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, *Convenio 169 de OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 1989*, Guatemala, 1992.

Devalle, Susana, "Geopolítica e identidades histórico-culturales: fuerzas divergentes en el mundo actual" en *Estudios de Asia y Africa*, XXVII, núm. 2, mayo-agosto, 1988, pp. 309-327.

Díaz-Polanco, Héctor, *La cuestión étnico-nacional*, México, Ed. Línea, 1985.

Dunn, Lorena de, *Cómo afronta el partido que llevaba el primer lugar de las encuestas los problemas socioeconómicos. Plan de Gobierno*, Guatemala, noviembre, 1995.

FRG, *Manual doctrinario*, Guatemala, 1995.

Falla, R., "Actitud de los indígenas de Guatemala en la época de la Independencia 1800-1850. El problema de los límites entre las comunidades indígenas de Santa María Chiquimula y San Antonio Llotenango", en *Estudios Centro Americanos*, p. 702-718, fotocopia, 1971.

Fox, J., *Maya Postclassic state formation. Segmentary lineage migration in advancing frontiers*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1987.

Fox, J., *Quiche Conquest. Centralism and Regionalism in Highland Guatemala State Development*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978.

Frente Democrático Nueva Guatemala, *Plan de Gobierno 1996-1999*, Guatemala, octubre, 1995.

Fuentes, Carlos, *Valiente Mundo Nuevo. Epica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Fundación Myrna Mack, "Crisis de la edificación de la paz", en *Notas de la Coyuntura en Guatemala*, Año 3, No. 5, mayo, 1997.

García, María, *Poder local y desarrollo en los municipios de San Antonio Ilotenango, Quiché y Sololá, Sololá*, Tesis, Guatemala, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Rafael Landívar, 1996.

Gardels, Nathan, "Civilizaciones en conflicto. Una entrevista con Samuel P. Huntington", *Nexos* 229, México, enero, 1997, 41-46.

Gleijeses, P., *Shattered Hope. The Guatemalan Revolution and the United States, 1944-1954*. Princenton, New Jersey, Princenton University Press, 1991.

Gómez, Rafael y Ángeles Martínez, *Los indios a la reconquista de América*, Caracas, Editorial Fundamentos, 1992.

Gutiérrez, Víctor, *El problema indígena de Guatemala*, mimeo, s.f.

Huntington, Samuel, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, 1994.

Kaltschmitt, A., *Siglo Veintiuno*, 5.4.97, p. 13

Le Bot, Yvon, *Guatemala: violencia, revolución y democracia,* (Debate No. 15), Guatemala, FLACSO/CEMCA, 1992.

Martínez, S., "Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas", en *Cuadernos de la Casa Presno*, núm. 3, México, Universidad Autónoma de Puebla, s.f.

____, "Los motines de indios en el periodo colonial Guatemalteco", ponencia presentada en el Primer Congreso Centroamericano de Historia Demográfica, Económica y Social, Costa Rica, 1973b.

____, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad Colonial guatemalteca*. Guatemala, Editorial Universitaria, 1973a.

Mayen, Guisela y Danilo Palma, "Cultura, etnicidad y relaciones interétnicas en Guatemala", en *Momento*, núm. 1, Año 8, 1993.

Ministerio de Relaciones Exteriores, *Instrumento de ratificación del Gobierno de Guatemala del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado en Ginebra el 7 de julio de 1989 por la Conferencia Internacional del Trabajo*, Diario de Centro América, junio 24 de 1997.

Monsivais, Carlos, "El Cardoza y Aragón que yo conocí", USAC, Guatemala, Revista de la Universidad de San Carlos, núm. 18, 1992, 63-71.

Orantes, Carlos, "Identidad ladina e identidad nacional", en *De la etnia a la nación. La discusión sobre la identidad nacional, base necesaria en la construcción de la paz y la democracia en Guatemala* (texto para debate No. 11), Guatemala, AVANCSO/ASIES/FLACSO, marzo, 1996.

ONU, Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas. E/CN/4/Sub.2/1994/2/Add.1, 20 de abril, 1994.

Ordóñez, José, "Rostros de las prácticas etnocidas en Guatemala", en *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica*, núm. 24, México, UNAM/Corte de Constitucionalidad de Guatemala/Procurador de Derechos Humanos de Guatemala, 1996b.

____, "La cuestión étnico-nacional y derechos humanos: el etnocidio. Los problemas de la definición conceptual", en *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica*, núm. 23, México, UNAM/Corte de Constitucionalidad de Guatemala/Procurador de Derechos Humanos de Guatemala, 1996a.

Organismo Ejecutivo/Presidencia de la República, "Créase con carácter de urgencia y necesidad nacional, el Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala y su Unidad Ejecutora", en *Diario de Centro América*, Acuerdo Gubernativo 435-94, Guatemala, 20 de julio, 1994.

Palma, Gustavo, "Razones históricas de la discriminación y ausencia de pluralismo en Guatemala", *Voces del Tiempo. Revista de religión y sociedad*, núm. 18, abril-junio, 1996b, pp. 11-16.

____, "Los proyectos de nación en Guatemala", en *De la etnia a la nación. La discusión sobre la identidad nacional, base necesaria en la construcción de la paz y la democracia en Guatemala* (texto para debate No. 11), Guatemala, AVANCSO/ASIES/FLACSO, marzo, 1996.

PAN, *Sólo tenemos una patria. El PAN: alternativa para avanzar*, Guatemala, 1995a.

____, *Juntos tenemos la oportunidad de transformar Guatemala. Esquema de Acción Gubernamental del Partido de Acción Nacional 1996-2000*, 1995b.

Payeras, Mario, "Miguel Angel Asturias, casi novela", en USAC, núm. 18, pp. 57-60, Revista de la Universidad de San Carlos, Guatemala, 1992.

Pinto, David *et al.* "Miguel Angel Asturias y Luis Cardoza y Aragón, espejos de Guatemala", en USAC, núm. 18, pp. 23-34, Revista de la Universidad de San Carlos, Guatemala, 1992.

Pinto, Julio, *Raíces históricas del Estado en Centroamérica*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1969.

____, *Nación, caudillismo y conflicto étnico en Guatemala (1821-1854)*, Guatemala, Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales, Escuela de Ciencia Política. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1996a.

____, *El régimen colonial y la formación de identidades indígenas en Guatemala (1524-1821)*, Boletín número 29, Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1996b.

Recio, Juan, "Incidencia política de las sectas religiosas: el caso de Centroamérica", ECA *Estudios Centroamericanos*, Año XLVIII (531-532) 75-92, enero-febrero, 1993.

Reyes, Miguel Angel, "The Patrimonial State and forms of Popular Participation in Guatemala (1970-1990)", tesis doctoral no publicada, Departamento de Administración para el Desarrollo, Escuela de Política Pública, Universidad de Birmingham, United Kingdom, 1993.

____, "Guatemala: en el camino del indio nuevo", *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 11 de julio, 1985.

____, *Los complejos senderos de la paz: un análisis comparado de las negociaciones de paz en El Salvador, Guatemala y México*, Guatemala, INCEP, 1985.

Rodríguez, Rafael, *De raza a cultura: un acercamiento crítico al concepto de mestizaje y mexicanidad en Vasconcelos, Ramón, Paz y Fuentes*, México, 1992.

Rovira, José, *Entre dos culturas. Voces de identidad hispanoamericana*, 1995.

Salazar, Oswaldo, *Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: de 1944 al presente*, Guatemala, IDIES/Universidad Rafael Landívar, 1996.

Schlesinger, S. and S. Kinser, *Bitter Fruit: the Untold story of the American Coup in Guatemala*, London, Sinclair Browne, 1982.

Sieder, Rachel, *Derecho consuetudinario y transición democrática en Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 1996.

Skinner-Klee, J. *Legislación indigenista de Guatemala*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1954.

Solares, Jorge (Ed.) *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*. Guatemala, FLACSO, 1993.

Solórzano, Alfonso, "Factores económicos y corrientes ideológicas en el movimiento de octubre de 1944", en *Alero*, núm. 8, tercera época, 1974.

Taracena, Arturo, "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala (S. XVI-XIX)", en J. Luján, *Historia y antropología. Ensayos en honor de J. Daniel Contreras R.*, pp. 89-104, Guatemala, Facultad de Humanidades, USAC, 1982.

____, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, Guatemala, CRIMA, 1997.

UCN, *Plan Carpio. Acuerdo Nacional para la Construcción de la Nueva Sociedad. Programa de Gobierno de la Unión del Centro Nacional*, Guatemala, mayo, 1995.

Velásquez, Eduardo, "El pensamiento social de Luis Cardoza y Aragón", USAC, Revista de la Universidad de San Carlos, (18) 35-46, Guatemala, 1992.

Villoro, Luis, "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", en *Nexos*, México, mayo 1994.

Wilson, R., "Machine Guns and Mountain Spirits. The Cultural Effects of state repression among the Q'eqchi' of Guatemala", *Critique of Anthropology*, 11 (1) 33-61, 1991.

Wilson, R., "Spirits and Maize: Catholic Conversion and the Renovation of Traditions Among the Q'eqchi' of Guatemala", unpublished PhD thesis, University of London, United Kindom, 1990.

La formación del Estado nacional

Francisco GUERRA GARCÍA
Perú

La idea de nación

A lo largo de su historia, la palabra nación, el concepto nación, la idea de nación han designado tipos muy diferentes de grupos humanos. Ha existido la tendencia a nominar a través de ella cualquier comunidad política o cualquier comunidad de cultura. Ese uso también se ha producido para nombrar comunidades muy amplias, como cuando se habla de un nacionalismo árabe, eslavo o africano. Los elementos que han sido indicados como prueba de su existencia —la raza, la lengua, la religión, el territorio, el Estado, la historia, las costumbres y tradiciones— nunca la explicaron. Huelgan los ejemplos. Es en el desarrollo de los países europeos, a partir del siglo XVIII, cuando la palabra nación comienza a adquirir una connotación más específica. La nación aparece como el fundamento del Estado.

Quienes han rastreado el origen de los comportamientos nacionales (Albertini, 1969) encuentran que las sociedades fundamentalmente agrícolas no presentan procesos de socialización comparables a los de las sociedades modernas. Pero el surgimiento de los Estados nacionales modernos a partir del siglo XVIII es un proceso originario de los países europeos. La nación en el sentido moderno y fuerte de la palabra "no es una estructura constante de las comunidades políticas" (Polín, 1969). Es una expresión de una cierta civilización en un determinado momento histórico de su desarrollo. Como realidad histórica y como representación colectiva histórica aparece de manera masiva en la civilización occidental hacia fines del siglo XVIII y se desarrollará intensamente con los movimientos revolucionarios de la época. En su difusión los filósofos franceses tendrán una participación muy significativa.

A partir del modelo originario, la nación generalmente precede al Estado. Y si bien la propia historicidad del fenómeno limita el alcance de la idea de nación, esa misma historicidad permite la comprensión de otras experiencias nacionales que no corresponden al proceso europeo de la existencia nacional.

Se produce entonces una teoría histórica que reconoce que la dialéctica Estado-nación comporta diferentes formas de existencia nacional. En este sentido, Hauriou (1980) sostendrá que cuando las entidades políticas tienen la suficiente continuidad y duración para constituir largas tradiciones y el fundamento de una conciencia común "la acción de la historia logra generalmente dar el conjunto humano sobre el que apoya el Estado los caracteres de una nación".

Desde esta misma perspectiva Raymond Polin (1969) afirma que el surgimiento de una nación puede encontrarse en una comunidad de origen étnico o en una comunidad de tradiciones históricas, costumbres, ciertos consensos y una voluntad política que se expresa en el sentimiento de un destino común y de una voluntad de autonomía e independencia.

Para el caso peruano, la aplicación del concepto nación en su sentido fuerte y moderno, sólo será posible para el proceso que se inicia en este siglo a fines de los años veinte o comienzos de los treinta y que culmina, relativamente, a fines de la década de los setenta. Sólo después de ese periodo será posible hablar de una conjunción —aunque incompleta— del Estado y la nación o de la presencia de un Estado nacional, aunque el Estado peruano no pueda ser aún definido como un Estado nacional moderno y democrático.

Tanto en el caso del Estado inca, del Estado colonial como en el inicio del Estado republicano, la ausencia de una comunidad "nacional" será uno de sus rasgos definitorios.

El concepto de Estado

Para nuestro trabajo el concepto de Estado trae complicaciones menores. En la historiografía política europea y, en general, en la teoría política, la ciudad-Estado, el Estado dinástico y los imperios son conceptualizados convencionalmente bajo la denominación Estado. El Estado es considerado como la unidad del análisis político. Aron (1962) sostiene que este concepto puede ser aplicado a la ciudad griega, al Imperio Romano, a las monarquías europeas, a las repúblicas burguesas y a las democracias populares. Su contenido mínimo responde al modelo ideal weberiano: una colectividad política territorialmente organizada, dotada de una estructura de gobierno que ejerce la coerción sobre sus miembros. Un concepto límite que

no corresponde a ninguna realidad histórica concreta, pero que permite la descripción y sistematización de un amplio conjunto de realidades históricamente dadas.

El uso de una noción tan amplia se justifica por la necesidad de aprehender, desde una categoría básica, la realidad histórica de una organización política original, el Tahuantinsuyo, expresión de una civilización distinta de la europea. Realidad diferente no sólo en su institucionalidad económica y social, sino también radicalmente autónoma en el desarrollo de una cultura del todo ajena a la tradición judeo-cristiana y greco-latina propia del desarrollo de Occidente.

En el mismo sentido este concepto, que no limita la constitución de su objetivo a un determinado patrón evolutivo endógeno, hace posible la inclusión del tratamiento del periodo colonial como una formación estatal. La ausencia en la definición del concepto de la soberanía como elemento constitutivo del Estado, permite incluir con todo rigor al Estado colonial como el proceso constitutivo del Estado peruano.

El Estado colonial, el proceso colonial, no es solamente la consecuencia del choque violento entre dos sistemas políticos en el cual uno de ellos sufre la derrota en su forma límite: la sumisión. Es la consecuencia del enfrentamiento entre dos civilizaciones, entre dos culturas. La destrucción relativamente rápida del Estado Inca dará lugar al prolongado periodo de desestructuración de la sociedad andina, de sus organizaciones sociales, de sus instituciones económicas y su cultura.

El Estado inca

Los más recientes trabajos sobre el desarrollo político de las sociedades andinas sostienen que aún no se ha emprendido un estudio sistemático sobre el origen o aparición del Estado en el Perú. Existen —nos dice Silva Santisteban (1997)— algunas propuestas y hasta controversias entre los arqueólogos, pero sin que se hayan establecido puntos de vista definidos. Pero, al propio tiempo, se considera que "nadie ha puesto en duda la existencia del Estado en las últimas etapas de la civilización andina".

Las cronologías varían, pero tanto Lumbreras (1979) como Silva Santisteban coinciden en el reconocimiento de que la formación del Estado Inca se produjo en un espacio y un tiempo en el que la existencia del Estado no era ya una forma débil e incipiente. "Los incas no sólo formaron su Estado sobre la base de una larga práctica local, sino que conquistaron y sometieron a otros muchos Estados tanto o más asentados que el suyo propio. Las relaciones de propiedad y explotación eran pues de una vieja raigambre" (Lumbreras, *op. cit.*).

Existen opiniones diferentes respecto de la cronología del proceso de organización del Estado cusqueño. Pero se coincide en situar en los siglos XIV y XV el proceso de constitución y expansión del Tahuantinsuyo.

El Estado inca, última expresión política autónoma de una civilización milenaria, cuya extraordinaria originalidad radica en su aislamiento, desarrolló una estructura de gobierno y un aparato administrativo que le permitió planificar su desarrollo y controlar mediante técnicas muy refinadas muchos aspectos del orden económico y social.

La centralización, la coerción y el control propios de la acción estatal implicaron el desarrollo de las técnicas militares, económicas, administrativas. Ese desarrollo se expresó en sus construcciones —santuarios, palacios y centros administrativos—, en la extraordinaria calidad y amplitud de su red vial, en la velocidad de sus conquistas, la fortaleza de sus ejércitos, el desarrollo de sus sistemas estadísticos y contables, etcétera.

Ese Estado —como señala Pease (1991)— se desarrolló sobre la base de una economía sin moneda, sin mercado ni comercio y sin tributo, por lo menos en la forma tradicionalmente conocida. Hubo en cambio un régimen de múltiples reciprocidades, generándose un intercambio cuya base se hallaba establecida en las prestaciones de energía humana y que se regía fundamentalmente por las pautas del parentesco. El poder local y central recibía la mano de obra que le permitía organizar la producción destinada a una redistribución de largo alcance. Pero este Estado careció de la escritura, no alcanzó la rueda, ni dispuso de animales de tiro.

Existe un amplio consenso en el sentido de que el Tahuantinsuyo, por la velocidad y relativa brevedad de su proceso de expansión "no llegó a plasmarse en una integración nacional" (Rostworowski, 1988). La sociedad andina estaba compuesta por macroetnias gobernadas por sus curacas quienes a su vez tenían bajo su autoridad a una serie de señores menores. Esa estructura no varió con el advenimiento de los incas.

Aranibar precisa que el Estado inca alcanzó la integración económica y, en menor medida, la unidad política, pero no "la unidad nacional". El Tahuantinsuyo, sobrepuesto a los curacazgos regionales por un elaborado aparato clasista de gobierno, era un agregado de etnias —las "cuarenta naciones" de las crónicas— que al perder sus autonomías tradicionales tascaron a disgusto el freno inca.

Macera en su memorable libro de conversaciones con Basadre —texto paradigmático de la actitud de los intelectuales peruanos frente al tema de la nación y la identidad nacional—, al expresar sus actuales dudas sobre la existencia en el Perú de un Estado nacional o de un Estado multinacional afirma la idea de la existencia de un largo proceso de integración en marcha. Proceso que se remonta, por lo menos, hasta el siglo X y cuyo factor principal,

además del tiempo, han sido las organizaciones estatales "como huaris, incas, españoles y criollos republicanos" (Macera, 1975).

Así, aunque usemos los conceptos de integración, comunidad política o nación en un sentido muy laxo, es necesario reconocer que en el Perú el Estado antecedió la constitución de las largas tradiciones que son el fundamento de una conciencia nacional. Y no por obvio deja de ser importante señalar que de los casi 700 años que cubre el proceso de formación del Estado, desde los incas, casi la mitad de ellos transcurrieron bajo la opresión colonial.

El Estado colonial[1]

Después de desnudar el camuflaje "conque la historia contada por los grupos dominantes se hizo pasar por historia universal" y desde una perspectiva que se identifica con el derecho de los pueblos a su autodeterminación y, en consecuencia, con la necesidad de reinterpretar su pasado y descubrir su propia identidad, Carlos Aranibar propone un esquema "mínimo" para la comprensión de lo ocurrido en el primer medio siglo de la dominación, vale decir, de "la disrupción del Estado inca y la inserción marginal del Perú en la economía mundial".

La centralización lograda por el Estado inca —caminos, mitimaes, imposición del quechua, control estadístico— parece haber sido menos homogeneizadora y más laxa de lo que se creyó. Por ello en el enorme espacio que corre entre el Ancasmayo y el Maule coexistieron zonas de dominio efectivo y zonas de influencia con niveles de integración muy dispares. Eso explica la explosión continua de levantamientos que los últimos incas aplastaron con rigor. En ese sentido la victoria de Pizarro fue más política que militar. A la superioridad tecnológica debe añadirse el apoyo de Tallanes, Cañaris[2], Chachapoyas y Huancas que apoyaron al invasor como aliados eficaces. De este modo quienes pretendieron sacudirse del yugo inca terminaron sometidos a un nuevo dominador.

La reacción tardía del Inca Manco en 1536 fue una insurrección vigorosa pero actuaron contra ésta los mismos factores de desagregación andina. El movimiento concluyó en el retiro al bastión de Vilcabamba donde se mantuvo por cuarenta años. Para Aranibar (1972) la conquista española fue hecha, en importante medida, por las masas aborígenes. Luego los conquistadores gastaron veinte años en las disputas por el reparto. Tampoco pudieron vencer a

[1] Las ideas expuestas sobre el Estado colonial están basadas fundamentalmente en el extraordinario trabajo de Carlos Aranibar (1972) sobre "el principio de la dominación".

[2] José Antonio del Busto D. recuerda que 500 cañaris escoltaron a Túpac Amaru I al patíbulo y que fue uno de ellos el verdugo que lo degolló.

las tribus de la selva. Los límites orientales de la conquista en el siglo XVI resultaron entonces "casi un calco de las fronteras del dominio inca".

El costo demográfico de estas décadas parece uno de los más altos que registra la historia de las agresiones coloniales. La población indígena, que quizá bordeaba los 10 millones en 1525, no pasaba de un millón y medio en 1571. La desestructuración del mundo andino desarticula brutalmente los resortes sociales, económicos, políticos y religiosos del mundo andino.

> Se dislocó la unidad básica del comportamiento demográfico, la familia andina, al desarraigar de la tierra y el ayllu a masas flotantes que se adscribieron al servicio personal en las nuevas ciudades. Se forzaron desplazamientos masivos en función de nuevos intereses económicos. Se rompió el equilibrio entre población y producción, al exigir mayor rendimiento a la fuerza laboral y mermar su acceso a los bienes de consumo. Se echaron por tierra las divinidades del panteón andino: la fractura de la cohesión ideológica produjo aquello que se ha llamado "desgano vital". Se produjo, en suma, una verdadera anomia, al imponer los valores individualistas de la cultura europea sobre el avasallado modelo comunitario.

El periodo 1530-1580 produjo un radical reordenamiento de la población; impuso la drástica reorientación del aparato productivo de la agricultura de subsistencia hacia el laboreo minero y exigió afinar la maquinaria de control para definir relaciones estables entre vencedores y vencidos. Su montaje nació con la apropiación de tierras y fuerza laboral y con la fundación de las primeras ciudades. Desde las encomiendas que adjudicó Pizarro hasta el gobierno de Toledano se fue rigidizando la dicotomía esencial: mundo de los dominadores, mundo de los dominados. A él corresponde la institucionalidad colonial: tributo, visita, corregimiento, audiencia evangelizadora, mita, redisencia.

El descubrimiento y la conquista constituyeron una auténtica empresa privada, iniciada por particulares en contrato bilateral con la corona. Del quinto real al tributo y la mita pudiera llamarse un capítulo de la historia administrativa colonial. Al descubridor sustituyó el conquistador y a éste los clérigos y doctores. A las Leyes Nuevas de 1542, de inspiración lascasista y antagónicas con las apetencias señoriales corresponde, en el nivel político-económico, la voluntad de la corona por impedir la capitalización de los terratenientes y el nacimiento de una burguesía fuerte, capaz de desvincularse de la península.

Aquí —nos dice Aranibar citando a Macera— rejuvenecieron prácticas y actitudes envejecidas. El Perú del siglo XVI vivió una "historia rearcaizada: el regalismo absolutista, el intercambio comercial exclusivista, la catolicidad militante, el ideal aristocrático y la aspira-

ción rentística, las relaciones serviles de trabajo y la concepción estamental de la sociedad" (Aranibar, 1972).

Mundo de dominadores y mundo de dominados o república de españoles y república de indios como lo expresó la teoría jurídica española. Dos comunidades paralelas cada una con su propio juego de normas y regulaciones sociales.

Pero la articulación de ambos sectores requirió modos indígenas de autoridad. Los curacas fueron la bisagra social que enlazó las dos repúblicas. Ellos mantuvieron un estatus diferenciado de la masa indígena. Karen Spalding definió su contradictorio rol "como guardián de las normas de la comunidad y como ejecutor de las demandas del Estado colonial".

El establecimiento del orden colonial al cancelar las diferencias étnicas andinas y la estratificación social del Estado inca comprimió la pirámide social e impuso en la cúspide a la diminuta y poderosa república de blancos. En la intersección de ambas culturas los puntos nodales fueron, en el mundo real y en el de los símbolos, la ciudad y el campo. Ciudad hispánica, campo andino. La economía colonial subordinó por entero la fuerza laboral campesina a los intereses urbanos.

La ciudad colonial evolucionó de prisa hasta devenir foco de poder y control sobre la masa campesina; se benefició de la renta extraída del sector rural y del comercio con los asientos mineros para los que se organizó la mita.

La gestión toledana sistematizó el dominio colonial. La encomienda cedió al corregimiento. Con las reducciones y tasas se elevó la recaudación tributaria. El tributo en dinero estimuló la circulación monetaria. La operación militar contra Vilcabamba y la ejecución de Túpac Amaru I legitimó el dominio español. Toledo expresa la dialéctica misma de la dominación y la consolidación del sojuzgamiento de la república india.

La asimetría, que es el corazón de todo proceso de dominación, caracterizará en adelante la convivencia de los dos mundos unidos-separados. De la riqueza y vitalidad de la cultura indígena, sometida a las más duras condiciones y con las modificaciones profundas impresas por la situación colonial, sobrevivirán ricos y creativos "fragmentos": el quechua y el aymara, la música, la danza y el arte nativos, formas campesinas de trabajo y cooperación comunal, la literatura oral tradicional, los cultos naturalistas agrarios, las mitologías de redención.

El mestizaje indio-español fue un subproducto imprevisto objeto del recelo permanente de criollos y peninsulares. El mestizo fue objeto de multitud de barreras que impidieron su acceso a derechos legales, capacidad de obtener ordenes religiosas, acceso a funciones y cargas de autoridad. Fue una inesperada grieta en el ordenamiento de las dos repúblicas.

El mestizaje de las dos culturas si no es aculturación es un truismo inofensivo. La conquista y el establecimiento de la sociedad colonial constituyeron la interrupción del desarro-

llo autónomo de la sociedad andina y su inserción dependiente en la economía mundial a través de la dominación española.

La destrucción del Estado inca mediante el uso irrestricto de la violencia tuvo, como consecuencia, el establecimiento del Estado colonial. Para las élites incaicas y, en general para la población indígena, significó el inicio de su largo sometimiento, pero la rápida caída del Tahuantinsuyo y el establecimiento de un sistema político basado en el conflicto no debe hacernos perder de vista —como lo señala Regalado (1984)— la diferente temporalidad del proceso de desestructuración del ordenamiento andino a nivel étnico.

El establecimiento del Estado colonial constituye la mayor discontinuidad en el proceso histórico de la región Andina. La Colonia, como sucesora del Estado inca, fue un sistema político cualitativamente diferente. La conquista fue principalmente un proceso de ruptura. La sociedad a la que dio origen se estructura sobre la base del sometimiento de los vencidos. En esta ruptura encuentra su origen el Perú.

Ya hemos indicado que el Estado inca no llegó a constituir "una integración nacional". Su derrota y sometimiento a una cúpula blanca, la república de españoles, permitió el afloramiento de las antiguas macroetnias y señoríos. Toda la población indígena, incaica o étnica, fue subordinada en una nueva organización estatal donde la idea de nación no tuvo correspondencia alguna con la realidad.

El origen del Perú como nación

Como consecuencia de la búsqueda de una ruta directa hacia las Indias, fueron llamados indios los hombres del nuevo continente. Del mismo modo, antes que Pizarro pisara el suelo Tumbesino, los territorios que entre los siglos XIV y XV habían sido incorporados al Tahuantinsuyo recibieron el nombre de Perú.

Raúl Porras nos recuerda que "las crónicas de la conquista son la primera historia peruana y que con ellas puede decirse también que nace el Perú", porque no hay patria sin historia. Nos dice también que en las crónicas nace un espíritu nuevo que es el del Perú. Y que el nombre mismo del Perú surgido de ellas, es el símbolo de ese nuevo destino. Prosigue Porras: el cronista Valera, citado por Garcilazo, escribe "este nombre Perú fue nuevamente impuesto por los españoles a aquel imperio de los incas, nombre puesto acaso y no propio, y por tanto de los indios no conocido antes por ser bárbaro tan aborrecido que ninguno de ellos lo quiere usar: solamente lo usan los españoles" (Porras, 1986).

En las conversaciones con Basadre, anteriormente citadas, recuerda Macera que "hasta una cierta fecha, a fines del siglo XVI, cuando un funcionario español interrogaba a un indígena, el indígena no se llamaba a sí mismo indio, sino natural de Conchuco o de Ayacucho, Lima o Cusco. Mencionaba su grupo étnico. Pero hay un momento en el cual los conchucos, choquimarcas o huánucos dejan de llamarse así y empiezan a designarse a sí mismo *indios del Perú*" (Macera, 1975). Para Macera esta autodesignación es el resultado de la conciencia de que por muchas que fueran las diferencias entre los grupos étnicos, ellas eran menores de aquellas que los separaban del grupo conquistador. Además los españoles no fueron capaces de distinguir los diferentes grupos étnicos y consideraron que todos formaban una sola colectividad. Concluye Macera "paradójicamente, la conquista y la colonización constituyeron factores de integración de las diversas etnias andinas. Y la nación india (como la nación criolla) fue un subproducto del coloniaje" (*Ibid.*).

En la misma línea de razonamiento, Espinoza Soriano (1980) sostiene que a mediados del siglo XVIII los indios, la población largamente mayoritaria "porque el Perú era un país de indios", terminaron constituyendo un grupo dispar. Tanto por sus gustos, intereses, relaciones, religiosidad, como también por su nacimiento, educación y nivel de vida. De ese modo —dice Espinoza— no es difícil admitir que los indios del Virreinato alcanzaran una conciencia social que les permitió unificarse. Es por ello que "en el siglo XVIII, incluso los mismos caciques, de diferentes partes del Virreinato, que elevan memoriales en Lima y viajan a España para quejarse ante el rey, hablan ya de la nación indiana del Perú".

Los mestizos

> A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones, fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres, y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio (Garcilazo de la Vega, "Los comentarios reales de los incas").

El mestizaje indoespañol fue una consecuencia, necesaria pero imprevista, que no tenía un lugar en el proyecto colonizador español. Entre los primeros mestizos, Del Busto Duthurburu (1978) distingue los mestizos privilegiados, como Garcilazo, y los otros, la mayoría. Estos últimos, regados por el camino que siguió la hueste perulera, murieron como tantos indios más. Casi no hicieron historia. Su descendencia se confunde con la raza aborigen. Su cultura es prácticamente india.

Los privilegiados crecieron con el nombre de *mesticicos*. Circunscribiéndose a la realidad del Cusco, "la única conocida", —prosigue Del Busto— ellos recibieron educación, gustaron de la guerra y ausente el padre, se aferraron a la madre. Los mestizos son lenguas y cobran por traducir. Sus hermanos, los hijos de los españoles, tienen una arrogancia que los hiere. Se sienten postergados, dolidos, inferiores. Cuando luchan, matan y mueren lo hacen desde ambos bandos.

La nueva casta —sigue Del Busto— toma conciencia de sí y hasta pareciera acercarse a un concepto de nación mestiza. Hay amenazas, un plan de matar al Gobernador del Perú, otro de alzarse con el Virreyno. Pero el movimiento aborta, los mestizos caen presos y son conducidos a Lima. Llega el Virrey Francisco de Toledo. Los mestizos tienen ya treinta o más años de edad.[3] El gobernante los conoce y su conclusión es radical: nada útil sacará el Rey español de los mestizos.

> Y mientras el Virrey medita la sanción para Túpac Amaru I, firma una orden de captura para todos los mestizos reales mayores de veinte años, es decir, mocetones "que pudieran ya tomar las armas". En la prisión se les dio tormento. Finalmente se les declaró culpables y se les desterró del Virreyno. La primera generación mestiza, por lo menos en el Perú, había terminado (Del Busto Duthurburu, 1978).

A mediados del Siglo XVI (1567) el gobernador Lope García de Castro escribirá a la Corona que esta tierra está llena de criollos, de mestizos y mulatos.

Nos informa Del Busto que el nombre de mestizo, con el tiempo se identificó con el de cholo. El vocablo pareciera del aymara *chhulu*, que se traduce mestizo. En el siglo XVIII ya Concolocorvo dirá que cholo "es lo mismo que tener mezcla de mestizo" y en el XIX Juan de Arona afirmara que el cholo "no es más que el individuo del pueblo, o de la sociedad, o de la política".

La prolongada coexistencia de indígenas y españoles había propiciado un significativo conjunto de intercambios, uno de los cuales definió la existencia de un grupo de mestizos. "Un mundo marginal se abría en los intersticios de la ley hispana. La población mestiza constituía una anomalía dentro de la lógica estricta del sistema colonial a la vez que parecía encarnar la nueva realidad que las corrientes de integración, transculturación o sincretismo iban conformando" (Hernández, 1993).

[3] Por esos años, Garcilazo de la Vega está ya en España.

Citando a Bernand y Grudainski continúa Hernández: "Las sutiles codificaciones ligadas al grado de pigmentación de la piel en las que el poder español se esforzó por encerrar a las poblaciones mestizas se mostraban perfectamente impotentes para cristalizar una realidad fluida y en perpetuo movimiento". Sin embargo, los engranajes de la dominación y el prejuicio seguirían funcionando por siglos, "La conquista del Tahuantinsuyo, con su cortejo de violencia, dominación, transculturación y mestizaje, dio inicio a un proceso que viene durando casi cinco siglos" (Hernández, *op. cit.*).

En las mismas páginas Hernández, con gran delicadeza, afirma que esta realidad ha servido más de base para un cierto tipo de manipulación ideológica que como punto de partida para una indagación fundamental. Se ha dicho que la imposición de la ideología del mestizaje, so pretexto de incluir, excluye (*Ibid.*).

Más allá de los criterios y prejuicios "racistas" que, en el contexto de su época, atribuyeron contenido peyorativo, discriminador y oprobioso a la palabra mestizo, desde el primer momento de la Colonia y destruido el orden político instaurado por el Tahuantinsuyo, el largo proceso de desestructuración del mundo andino fue, en primer lugar, un proceso de cambio cultural.

Nos referimos a un profundo cambio en el mundo del sentido determinado y marcado a fuego por su origen violento y por el establecimiento de una estructura de dominación que duró más de tres siglos, porque la fundación del Estado republicano en 1821, desde muchos puntos de vista, y por lo menos hasta mediados del siglo XIX, mantuvo la condición servil de la mayoría de la población.

Pero ese cambio impuesto a lo largo de más de trescientos años fue modelando una cultura distinta. Ciertamente este proceso de transculturación, fruto de la dominación, fue en mayor medida un proceso aculturador. La incorporación del mundo andino a la sociedad mundo significó el choque de dos civilizaciones. Pero una de ellas portaba los instrumentos de una civilización en expansión tecnológicamente más avanzada. A mediados del siglo XVI la escritura y la imprenta, la rueda, el hierro, la pólvora, etc., hacían la diferencia. Todo ello en el marco planetario de un proceso cultural de expansión de Occidente y de las tradiciones judeocristiana y greco-latina. Es en la sociedad colonial donde se encuentran las raíces de nuestra situación y carácter de sociedad dependiente, porque desde entonces los centros motores del desarrollo científico, tecnológico y también ideológico y filosófico están fuera de nosotros.

La religión

Desde la perspectiva del largo plazo, todo proceso de cambio social es al propio tiempo homogeneizador y diferenciador. Ya hemos visto que el Estado inca no logró generar las

bases de un sentimiento de identidad y pertenencia en las etnias y señoríos que fueron incorporados a su dominio. Ese hecho sumado a la extensión territorial del Imperio configuró la situación en que se produjo su caída.

La conquista española sobreimpuso a esa diversidad otra nueva. La rígida división del Estado colonial en República de Indios y República de Españoles. (Recuérdese —por la cita de Garcilazo— que, en aquella época, la palabra nación ya tenía el sentido amplio de comunidad política). Ahora bien, la dialéctica de la integración por oposición incluyó las diversidades étnicas en una más amplia.[4] Pero esas diferencias no fueron eliminadas totalmente.

Para la formación del "capital cultural común", como diría García Canclini (1988), la imposición de la religión cristiana y de la lengua castellana constituyeron los vectores más importantes. Durante el Estado republicano, y sobre todo en el siglo XX, lo será también la educación.

A las preguntas de ¿cómo se ha formado la religión andina actual?, o ¿cuál ha sido la aculturación religiosa andina?, Manuel Marzal (1983) responde:

> El proceso de aculturación religiosa andina, como todo proceso de contacto cultural, no fue una simple sustitución del sistema religioso incaico por el sistema religioso español, ni siquiera por haberse hecho desde la situación del dominio político que llevaba consigo la conquista o por el carácter exclusivista del catolicismo español. Fue un proceso en parte aditivo, en parte sustitutivo y en parte de síntesis entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas de los dos sistemas religiosos que se pusieron en contacto.

Marzal encuentra tres etapas específicas en este proceso. La primera de cristianización intensiva que abarca desde la llegada de los españoles en 1532 hasta fines del siglo XVI. La segunda, la etapa de la lucha contra las idolatrías, que se realiza entre la primera mitad del siglo XVII hasta fines de las grandes campañas de extirpación hacia 1660. Y, la tercera que él llama la etapa de la "cristalización" de la región andina.

En esta última etapa la población andina, que durante 130 años había sufrido el despojo de su religión mediante una evangelización compulsiva, adoptará una cosmovisión y un talante religioso que permanecerán casi inalterados hasta tiempos muy recientes. Pero debe subrayarse que este sistema religioso no es una simple yuxtaposición de las dos religiones en contacto "sino algo nuevo e integrado en el seno de la sociedad colonial" (Marzal, *op. cit.*).

[4] Con la excepción de las poblaciones de la selva que no fueron incorporadas al mapa político; ello se produciría después. Como hemos visto, los españoles no dominaron sino los pueblos incorporados por los incas.

En el terreno ético, nos dice Marzal, queda pendiente el problema de la matriz ética de la cultura andina. ¿Cómo se reinterpretaron desde ella las creencias, los ritos y las formas de organización? Él mismo se responde: quizá un análisis de la mentalidad de Guamán Poma, que se muestra como un indio aculturado cristianamente a pesar de su crítica furibunda contra la institución colonial y aun eclesial, pueda aproximarnos a una respuesta. Concluye considerando que, al igual que en el terreno de las creencias y los ritos, parece coherente suponer que la matriz cultural andina reinterpreta el dato cristiano.

La lengua

En su proceso de expansión el Estado inca utilizaba los patrones culturales de las poblaciones incorporadas sin pretender su destrucción, apoyándose en el establecimiento de una lengua común, el quechua, y en su propia concepción mítica religiosa del mundo (Escobar, *et al.*, 1975).

Con la conquista, el castellano, lengua del sector hegemónico a pesar de la utilización inicial del quechua como vehículo del adoctrinamiento religioso y de la legitimación de los grupos dominantes, se impuso políticamente sobre las regiones y otros idiomas y dialectos, constituyéndose en la lengua de mayor prestigio, la lengua oficial. A través de ella se cumplirán las actividades reguladoras del Estado.

De este modo se producirá progresivamente el desplazamiento de los idiomas amerindios. Los otros serán relegados a funciones secundarias y circunscritas a determinadas regiones. La lengua oficial se enseñará formalmente, las otras se transmitirán de manera informal de generación en generación. Este proceso de aplastamiento de la cultura nativa en el largo plazo, reducirá el uso de sus lenguas "a relictos especialmente serranos" (Escobar, *et al.*, *op. cit.*).

Ya en el suelo americano, el idioma transplantado de España inició una evolución que, a la postre, le impuso un sello que es reconocido como paralelo aunque independiente del peninsular. De este modo el castellano del Perú es el fruto de un proceso secular cuyo perfil no se caracterizó solamente por derivar de su origen europeo, sino también por su relacionamiento permanente con el quechua y el aymara, hasta hoy, lenguas mayores del país (Escobar, 1978).

Citando a Barreda Laos, continúa Escobar "Dicho de otro modo, el advenimiento del conquistador español explica la presencia de su lengua en el siglo XVI, pero no necesariamente su uso actual ni las características que distinguen a nuestro castellano en el Perú de hoy. En cambio sí creemos que la configuración del *mundo colonial* sea un factor determinante en nuestro proceso social y lingüístico". En ese sentido

> No es antojadizo percibir las huellas de los mismos condicionantes en los testimonios del dominio interno y externo que se reflejan en los desarrollos desiguales (Matos, 1968), que contribuyen a evidenciar el triángulo sin base (Cotler, 1968) y la marginalidad social (Quijano, 1967) y que se hilvanan, por fin, con la desarticulación dramática de un país, cuyo sector dirigente simuló siempre echar las bases de una nacionalidad y una lengua comunes" (Escobar, *op. cit.*).

Las hipótesis que ordenan la visión de Alberto Escobar son las siguientes: el castellano del Perú muestra una variación mayor de la que solíamos aceptar. No es adecuado el simple expediente de deslindar formas cultas y formas vulgares, o formas urbanas y formas rústicas, en el español peruano. La postulación unidimensional de un modelo binario del tipo urbano-rural, capitalino-provincial, cultivado-no cultivado, parece depender de una opción ideológica excluyente y dualista en vez de procurar una matriz categorial, complementaria y dialéctica. La intensa dinámica de las migraciones internas priva de sustento real a la ilusión de áreas hispánicas sin trato con hablantes fluidos de otras lenguas.

Escobar distingue el castellano practicado por hablantes que lo tienen como lengua materna y el de quienes, por lo común, son nativohablantes de quechua o aymara. Este último constituye un dialecto social o sociolecto que consiste en una interlengua, que —con Wolfram— denomina interlecto. La propagación de esta interlengua corre al compás de la intensidad migratoria de los últimos decenios, se difunde en todas las regiones del país y corresponde a su segmento humano ubicado en los estratos económicos más deprimidos por la estructura social.

El arte popular

En su hermoso trabajo sobre la cultura mestiza de Huamanga, José María Arguedas (1981) nos conduce al tema del arte religioso popular y nos dice que, lentamente, a medida que la catequización se hacía entrañable, indios y mestizos crearon sus propios artistas. El mestizo es el intermediario, el indio que aprendía el castellano y se convertía "en hombre distinto del indio". Debía participar de los incentivos de la vida y la cultura del español; pero "dentro de los límites que cercaban al siervo" y sufriendo la agresión de los prejuicios raciales de los dos polos opuestos indios y españoles.

Según Arguedas, el variado y cuantiosísimo arte popular religioso de Huamanga fue un arte mestizo, creado por mestizos y destinado a la clientela popular e india de la inmensa área de influencia que la ciudad tuvo desde su fundación hasta hace solamente unos cuarenta años. Tanto en los elementos de su composición plástica como en la finalidad a la que estaba destinado el arte popular religioso de Huamanga fue y aún es un arte mágico.

Esta conjunción mágico religiosa mestiza en la que el sincretismo ha obtenido una representación plástica capaz de cumplir fines complejos fue posible porque ellos, los mestizos,

> conocían en sus fuentes y en un grado suficiente la religión católica, pues participan de ella, por lo menos al modo de las clases populares de la propia España [... sólo ellos] estaban en aptitud de realizar esta sincrética y armoniosa representación de símbolos de religiones tan diferentes y antagónicas, pues oficialmente una perseguía a la otra para destruirla (Arguedas, 1983).

Mercado y conflicto

Criticando los discursos clasistas sobre la sociedad peruana que, inspirados en la vulgata marxista se generalizaron en los años sesenta, Remy (1995b) caracteriza la economía colonial, incluso la economía agraria, como un mercado dinámico con intensa actividad comercial. Critica también la imagen convencional sobre la formación de las haciendas en la Colonia, según la cual éstas se originaron en el despojo y señala que ese despojo brutal se inició hacia 1880 y se intensifica en las primeras décadas del siglo XX (Remy, 1995a). Ciertamente no se cuestiona la dominación, pero se matiza la idea de la rígida separación entre las dos repúblicas.

Remy insiste en argumentar que las respuestas a las nuevas preguntas apuntan a mostrar una realidad intercultural más dinámica y compleja. En el siglo XVI —con la excepción de la rebelión de Manco Inca— "No hay guerra entre indios y españoles, y sin embargo sí hay guerras (y terriblemente mortíferas), pero los bandos no se definen en términos étnicos: hay en ambos lados españoles e indígenas"... "el 'racismo como ideología, así como el nacionalismo' son un producto ilustrado" (Remy, *op. cit.*). En la Colonia no todo es señorial, ni es atraso. Los indios también tienen tierras, viven situaciones cambiantes, tienen historia, hacen política, negocian.

La dinámica del mestizaje

Gabriel Escobar (1970), por su parte, señala que en la medida que se incrementa el número de mestizos el proceso se hace cada vez más dinámico. El estrato mestizo tiende a desbordar los límites asignados a la casta y se presenta como una tendencia hacia la movilidad ascendente, caracterizada por su propensión a la vida urbana y sobre la base de actividades preponderantemente económicas. De este modo, el conjunto de elementos que participan en el proceso incluye también a los españoles, los indios y también a los negros, principalmente en la costa.

> Así podemos señalar que los elementos que participan en el mestizaje incluyen: 1) los mestizos propiamente dichos; 2) españoles de clase media y baja (curas, funcionarios, comerciantes, artesanos, sirvientes, etc.) que tienden a asociarse con los mestizos; y 3) los indios que se desafilian de sus comunidades por la servidumbre, las mitas urbanas y el yanaconaje (Escobar, *op. cit.*).

Pero el sistema de castas puso un límite a las posibilidades de movilidad social. La economía preponderantemente agrícola artesanal y comercial y la lentitud del transporte generaron profundas diferencias regionales que frenaron la tendencia del mestizo a romper las barreras del espacio. Para Escobar el papel que juega el mestizaje a partir de la República, continuará siendo el mismo que en la Colonia con la intervención de nuevos factores y una escala mucho mayor: esto es, promover la movilidad social y espacial de individuos y grupos llamados mestizos hacia niveles de status social alejados de las formas de vida indígena por medio de las actividades económicas y dentro de condiciones urbanas e industriales.

EL ESTADO REPUBLICANO

La transición militar: 1821-1850

Regiones, territorio y población

Según la *Guía de forasteros* preparada para 1828 (Basadre, 1968) los siete departamentos en que estuvo dividido el territorio peruano sumaban una población de 1 249 723. Entre ellos, por el número de sus habitantes, el departamento de Lima, con 149 000 pobladores, ocupaba el sexto lugar. Precedido, en este orden, por La Libertad (230 970), Cusco (216 382), Junín (200 837), Ayacucho (159 608) y Puno (156 000). Sólo Arequipa (136 812) tenía una población menor. En términos poblacionales la sierra era todavía la región más importante. Es evidente que la macrocefalia limeña y el desproporcionado peso económico y político que adquiriría, sobre todo en el siglo XX, son clara consecuencia del proceso republicano.

A partir de la Independencia la lengua castellana fue el idioma oficial de la República. La religión católica continuó siendo la religión oficial y el clero mantuvo su influencia tanto sobre las clases populares como sobre las acomodadas.

En lo que se refiere a la legislación, Basadre sintetiza el proceso durante los primeros ochenta años de historia republicana: "La legislación civil española rigió hasta 1852 con una breve interrupción durante la época de la Confederación Perú-Boliviana; y aun en el Código

patrio de 1852, como también en el Código Perú-Boliviano, la influencia de dicha legislación fue primordial. Análogo vino a ser el caso de la legislación penal, exclusivamente española hasta 1862; legislación patria desde entonces, pero con fuerte influencia española. En 1853 comenzó a regir el Código de Comercio español de 1829 por decisión del Estado peruano, y el segundo código de comercio peruano de 1901, es en la mayor parte de sus artículos, una repetición del Código de Comercio Español de 1855. Las leyes sobre minas y aguas, y aun las ordenanzas militares y navales de la época hispánica perduraron hasta fines del siglo XIX o comienzos del siglo XX (Basadre, *op. cit*).

Otros procesos

No hubo solución de continuidad entre la educación colonial y la educación republicana. El régimen de las contribuciones, con breves alteraciones, permaneció casi idéntico: el tributo indígena continuó cobrándose. En la costa perduró la esclavitud de los negros. En la sierra la minería entró en un periodo de decadencia y en la agricultura se acentúa la tendencia a la gran propiedad.

En pocas palabras, como lo ha señalado Cotler (1978), con la declaración de la Independencia y el inicio del Estado republicano, no se produce en el Perú un corte histórico que signifique un momento diferente en su formación social. La sociedad peruana arrastra, sin solución de continuidad, un conjunto de características derivadas de su situación colonial que condicionarán el desarrollo de su estructura y procesos sociales. Parece claro que la población campesina empeoró su situación con la República hasta muy avanzado el siglo XX (Macera, 1975; Remy, 1995a).

La defección de la aristocracia

Con unas pocas excepciones, la aristocracia colonial no participó en la fase final de la independencia. Incluso algunos de sus miembros pasaron al bando español. Este grupo social resultó fuertemente empobrecido por la guerra, que fue muy dura y muy larga. Además, como señala Basadre, sus gentes más encumbradas optaron por la fórmula monárquica y fue una reacción de tipo popular la que impuso la fórmula republicana. La aristocracia peruana no dirigió la última etapa de la guerra de la Independencia. La dirigió Bolívar, que hizo todo lo posible por debilitarla. A la aristocracia peruana —dice Basadre— se le escapó la revolución de la independencia. Si a eso se le añade el exilio masivo de comerciantes peninsulares, familias aristocráticas, funcionarios coloniales y dignatarios eclesiásticos provocado por la guerra, se comprende la magnitud del vacío social producido. En ese vacío surge el militarismo. Los caudillos militares constituirán el sustituto de la clase social que en otros países,

como Chile, fue la base de una oligarquía fundadora del primer orden republicano. Las fuerzas armadas serán desde entonces una fuerza gravitante en la historia política del país.

Este es el primer militarismo. Es el militarismo después de la victoria, dirá Basadre. Quienes lo conforman son todos combatientes de Ayacucho. La profesión militar desarrollada a lo largo de la guerra había contribuido a romper las trabas de la estratificación social. Entre los más altos oficiales había mestizos. Algunos de ellos llegaron a la presidencia de la República. Santa Cruz y Castilla tendrán roles decisivos en estos primeros 50 años de historia republicana.

Poder regional y poder nacional

En este primer periodo de la vida independiente se inicia la lenta reorganización de la estructura colonial. Carentes de una base social y económica propia, los jefes militares debieron aliarse con los grupos de notables regionales. El derrumbe del Estado colonial había permitido la emergencia del gamonalismo (Flores y Burga, 1988).

El nivel de centralización del poder del Estado es aún muy bajo. La inestabilidad característica del periodo se producirá por la tensión entre los poderes regionales y la incipiente estructura estatal nacional.

En el gobierno de un presidente militar, provinciano y mestizo, Ramón Castilla, podemos encontrar el momento que marca la transición hacia el Estado centralizado. Basadre llamará a este momento la hora cenital del Perú en el siglo XIX.

En estos años empieza la precaria construcción del orden político liberal. Eran todavía muy escasos los contingentes que hoy podríamos llamar ciudadanos activos portadores de una conciencia nacional y un sentimiento de pertenencia. Las constituciones que normarán la vida de la República no fueron la expresión de un pacto ciudadano que estableciera deberes y derechos. Fueron más bien un conjunto de objetivos a alcanzar, de instituciones que construir. Constituciones programa.

La normatividad de los procesos electorales estuvo sujeta a muchos cambios: el Reglamento de Elecciones para el Primer Congreso Constituyente (Abril de 1822) y las Constituciones de 1823, 1826, 1828, 1834 y 1839. El Reglamento de 1822 implantó el sufragio directo, pero a partir de 1823 quedó establecido el sistema indirecto.

En el proceso electoral "las mesas receptoras de sufragios eran escogidas por elección popular. Los ciudadanos de cada parroquia comenzaban designando a las personas encargadas de recibir los votos. Ante las mesas así formadas sufragaban por un número de electores proporcional a la población de cada localidad; y en seguida, los electores reunidos en colegio electoral, elegían representantes a Congreso y Presidente de la República. Los poderes de los representantes eran calificados por las Cámaras" (Basadre, 1968). Eso era la teoría.

En la práctica verdaderas batallas campales decidieron por la fuerza el resultado del sufragio. No habían instancias provinciales o departamentales que vigilaran la acción de los Colegios. La autocalificación parlamentaria funcionó durante 35 años. Basadre cita a Matías Manzanilla en su discurso de apertura del año académico en San Marcos en 1903: los procesos electorales eran una mentira (Basadre, 1980).

Los partidos políticos

Para Basadre (1951:24) el primer partido con nombre de tal fue el Partido Civil fundado por Manuel Pardo durante el proceso electoral de 1871 y 1892. Después de él reconoce como organizaciones políticas significativas al Partido Demócrata organizado por Piérola en 1882 y, posteriormente, aún en el siglo XIX, al Partido Liberal de Agusto Durand y al Partido Constitucional fundado por Andrés A. Cáceres.

Para el periodo que corre de 1821 a 1870 más que partidos se trataría de "Banderías, camarillas, facciones o cenáculos". Aunque cabe considerar al Club Progresista —cuyos secretarios fueron Pedro Gálvez y José Sevilla— fundado en 1851 y que pretendió influir en la opinión pública a través de cartas circulares, una plataforma electoral y un órgano periodístico propio.

El juego entre monarquistas y republicanos y entre liberales y autoritarios pertenece más bien al desarrollo de las ideas políticas y, por la naturaleza de sus fines en este texto no será posible examinarlo.

El gobierno de Castilla (1845-1851, 1855-1862)[5]

Estadista, guerrero y administrador, don Ramón Castila y Marquesado, mestizo tarapaqueño, que gobernó durante doce años y mantuvo sobre el país influencia considerable durante un cuarto de siglo, constituye seguramente, como ha dicho Basadre, la hora cenital del Perú en el siglo XIX.

En la forja del Estado Republicano y mirado su desarrollo no únicamente como la acción del tiempo y la historia, sino como constructo humano, como consecuencia deliberada de la acción política, el conjunto de decisiones tomadas y obras realizadas en los dos gobiernos de Castilla permiten reconocer en ellos el momento decisivo en la constitución del Estado republicano.

En este periodo, favorecido por los ingresos de la exportación guanera —que, posteriormente, hará posible la reconversión de la vieja y débil aristocracia limeña en germen de una

[5] Toda la información sobre la obra de Castilla ha sido extraída de los trabajos de Jorge Basadre.

burguesía "nacional"— se producirá en el Perú el proceso más importante de centralización estatal del siglo XIX. Se iniciará la construcción de un aparato público, el gobierno definirá una política internacional, al tiempo que se tomarán las decisiones que terminarán con las más gruesas supervivencias de la estructura colonial.

Los recursos del guano posibilitaron también el creciente proceso de centralización política del Perú (Cotler, 1978). El gobierno central subordinó los gobiernos provinciales hasta entonces sometidos a los grupos regionales; se organizó la primera Guardia Nacional, y en la economía se reinició el pago de la deuda y se consolidó la deuda interna.

En su primer gobierno, en julio de 1854 y por decreto firmado en Ayacucho, se abolió el tributo indígena. En diciembre del mismo año, desde Huancayo, se decretó la libertad de todos los hombres que vivían en el territorio de la República. Cuarenta mil esclavos quedaron manumisos desde ese instante. Con el dinero del guano se compraron cadenas, dirá Basadre. En 1854 se suprimieron también los mayorazgos, gremios y fueros de la Iglesia.

En política internacional Castilla hizo un deliberado y significativo esfuerzo para vincular al Perú con América Latina y Europa. Con Bolivia apoyó al gobierno de Belzú; frente al Ecuador sostuvo firmemente la peruanidad del Amazonas y el pabellón peruano flameó en Guayaquil; en relación con Chile desarrolló una clara política para fortalecer la presencia peruana en el Pacífico; prestó dinero a Nicaragua; denunció la agresión europea a México y Santo Domingo; propició la defensa común frente a los peligros continentales; realizó el Primer Congreso Americano de Lima; en fin, envió al bergantín "Gamarra" a San Francisco de California, a proteger a los peruanos y "a los demás sudamericanos" en los días de "la fiebre del oro".

Seguridad interna, servicios y educación

Castilla expidió los dos primeros reglamentos para la educación; federó San Marcos con los colegios universitarios de San Carlos, San Fernando y Santo Toribio; creó la Escuela Normal y la de Artes y Oficios. El Reglamento General de Instrucción Pública de 1850 fue el primer código orgánico general para el régimen escolar de la República, reivindicó para el Estado la dirección y la administración de la educación. Ese reglamento estableció los tres grados de instrucción correspondiente a las escuelas, los colegios y las universidades.

Durante sus gobiernos se construyó el Mercado Central y la Penitenciaría; se tendieron los rieles del tren Lima-Chorrillos; se construyó el muelle y el dique del Callao. Se inauguró el alumbrado a gas y el servicio del telégrafo y se dieron pasos muy importantes para mejorar la eficiencia del aparato del Estado: el primer censo nacional, el primer presupuesto, la primera carta geográfica del país.

Los gobiernos de Castilla contribuyeron de manera importante a la profesionalización del Ejército. Se reorganizó el Colegio Militar y se modernizó el Hospital Militar; se incorporó el primer barco a vapor a la escuadra peruana; se creó la flotilla del Amazonas; se renovó la artillería y se generalizó el fusil de aguja para el ejército; se dio un nuevo impulso a la factoría-fundición y las mejoras en la fábrica de pólvora y se "soñó con exportar ese producto".

Estuvo siempre por encima de las banderías, bandas y cenáculos. Supo convocar a los mejores hombres de su tiempo. Las ideologías no fueron barreras infranqueables. Trabajaron con él Bartolomé Herrera y Pedro y José Galves. Fueron sus colaboradores quienes lo habían atacado: Felipe Pardo y Aliaga y Gregorio Paz Soldán fueron sus ministros. Murió en su ley, montado en su caballo con la mano en el pomo de la espada en los arenales de Tarapacá que felizmente no vio caer en manos extranjeras. Como Piérola, Mariátegui y Haya, murió pobre.

El Estado oligárquico (1870-1930)

En la década de los sesenta los propietarios enriquecidos con la consolidación de la deuda lograron, mediante ley del Parlamento, el control del comercio guanero. Así, rápidamente "un sector de terratenientes se transformó en burguesía rentista y comercial" (Cotler, 1978). Ésta fue, como señala Cotler, una "plutocracia" que nacía gracias a los favores de los jefes militares y que se desarrolló con base en los beneficios obtenidos del Estado. Debido a las condiciones en que se desenvolvió el comercio guanero y a las consecuencias que provocó, el Estado gastó más de lo que obtenía generando un creciente déficit presupuestal.

Pero a pesar de los beneficios netos que obtuviera el Estado durante el periodo 1850-1970, el país vivió en una permanente crisis fiscal. El restablecimiento de los vínculos económicos con Europa en el nuevo marco de las relaciones con los centros capitalistas más avanzados, en nuestro caso Inglaterra y Francia, no contribuyó a la consolidación de una nueva clase económica que asumiera la dirección del Estado. En nuevas condiciones se restableció una situación de dependencia, fundamentalmente comercial y financiera, que perdurará hasta pasada la primera guerra mundial, momento en el cual se redefinirá la modalidad de dependencia asumida por el país.

El Partido Civil

En la década de 1860 la burguesía guanera, encabezada por don Manuel Pardo, desarrolló en la *Revista de Lima* una campaña para modificar la política económica del país. Esa campaña de orientación claramente antimilitarista sería el germen del primer partido político peruano: el Partido Civil.

Carmen Mc Evoy ha dedicado dos importantes trabajos a don Manuel Pardo, al Partido Civil y al proyecto nacional de la burguesía peruana de fines del siglo XIX (Mc Evoy, 1994 y 1997).

Reconociendo que en todo proceso de cambio la modernización y la tradición van siempre de la mano, Mc Evoy asume que la orientación asumida por Pardo se enmarca en lo que De Trasegnies (1987) ha denominado la modernización tradicionalista: un proceso que —entre otras características— no conlleva la incorporación generalizada de tecnología y que no produce un desarrollo industrial manufacturero.

Mc Evoy desarrolla el pensamiento económico de Pardo y su preocupación por el desarrollo de las bases materiales de la nación y los factores propiciadores del desarrollo —ferrocarriles, banca, capital extranjero, mano de obra y tecnología— y también su pensamiento político respecto de la modernización del Estado, el fortalecimiento del gobierno —que incluía un cierto proceso descentralizador— y su posición frente al ejército, la iglesia y el indígena.

Interesa Pardo porque en 1872 él será el primer presidente civil del Perú y porque sus ideas son muy representativas del pensamiento de la clase dominante ilustrada que gobernará el país los primeros veinte años del siglo XX. Manuel Pardo promovió la creación del partido, fue su primer candidato y el más importante dirigente hasta su muerte cuando fue asesinado siendo presidente del Senado.

Pardo convocó a la unión en un solo cuerpo a "capitalistas, comerciantes, artesanos, hombres de letras y de ciencias, simples jornaleros, paisanos y militares, los pobres y los acaudalados". Mc Evoy subraya su hincapié en la armonía, en soslayar el conflicto —deberíamos decir enfrentamiento social— y en la integración política.

El esfuerzo organizativo fue importante, en su primera Junta Directiva participaron representantes en Lima de 18 departamentos. La relación de los fundadores de la Sociedad Independencia Electoral —así se llamó el partido en su primer momento— indica con claridad el alcance del proceso de incorporación a la política que buscaba: "agricultores, militares, intelectuales, consignatarios, artesanos, periodistas, profesionales, banqueros, comerciantes, negociantes de la deuda y salitreros, sin faltar algunos parlamentarios de provincias" (Mc Evoy, 1994).

La incorporación significativa de los artesanos: "albañiles, carpinteros, toneleros, zapateros, sastres y pintores" expresa, en relación con los sectores populares, la amplitud alcanzada por el partido. (Mc Evoy, *op. cit.*) Un mueblista se convirtió en el primer artesano que ingresa al Congreso; un platero, Manuel Basurto, disputó y ganó la calificación de la Cámara al doctor García Calderón, importante personaje de la época.

El partido fue de corte urbano, su percepción de la realidad no incluyó el problema del indio. La ausencia del problema étnico en el discurso del primer partido político del Perú,

será el anuncio de lo que en el futuro constituiría una constante en las más importantes organizaciones políticas del país. En la izquierda en los treinta y sesenta el discurso será clasista y en los partidos centristas campesinista. Por otra parte es necesario tener en cuenta que después del gobierno de Leguía la sociedad peruana no volverá a producir un partido de derecha que perdure en el tiempo, que aspire a ser una organización de alcance nacional y que se adecue a los cambios que se producen en la sociedad.

Después de la guerra con Chile y la posterior guerra civil, se produjo en el Perú "una rearcaización de las formas políticas" (Mc Evoy, 1997). Se perdió la experiencia de cultura cívica desarrollada antes de 1879. Sostiene Mc Evoy que durante la República Aristocrática (1895-1919) el proyecto republicano inicial propuesto por el "civilismo histórico" fue sustituido por un régimen político restrictivo. En él los jefes políticos y los caciques parlamentarios controlaron el poder en sus respectivas localidades mediante "un discurso ideológico que aún pretendió ser democrático e integrador, unas prácticas económicas que tendían a disgregar los grupos sociales y un manejo político autoritario" (Mc Evoy, *op. cit.*).

La oligarquía peruana

Desde fines del siglo XIX, pero sobre todo a partir de los años treinta, la clase dominante peruana fue considerada como una oligarquía, la oligarquía peruana. Flores Galindo señala que en los primeros veinte años del nuevo siglo el régimen sólo fue nominalmente liberal.

> Para pertenecer a la clase dominante al lado del poder económico se exigía la asunción de un cierto estilo de vida y formar parte de una determinada estructura de parentesco. La oligarquía se sustentaba en el respaldo que podía incidir del imperialismo y en la violencia que los gamonales imponían en el interior del país (Flores Galindo, 1988).

Nueva modalidad de la dependencia

En esa época, en la que Estados Unidos consolida su posición como potencia mundial, se redefine la modalidad de dependencia asumida por la sociedad peruana. En esa circunstancia los grupos económicos locales no pudieron mantener su control sobre el sector productivo. En algunos casos fueron desplazados por su incapacidad para reaccionar y competir en la producción de mercancías que exigían decisiones técnicas, sistemas de comercialización y capitales de gran importancia. En otros, la formación de los enclaves se desarrolló directamente en función de la expansión de las economías centrales. En esos años los campesinos se enfrentaron con la gran propiedad terrateniente,

> ...en 1915-1916 y, con mayor intensidad entre 1920 y 1923 fue entonces que la sublevación llegó por primera vez al interior de las propias haciendas con el levantamiento de los colonos (equivalente andino de los siervos). A la postre los campesinos fueron reprimidos y controlados, pero sus luchas no dejaron de impactar en el movimiento intelectual que se desarrollaría en el transcurso de la década del 20 (Flores Galindo, *op. cit.*).

En esa misma época, continúa Flores Galindo, emerge el movimiento obrero. A pesar de su escaso número, de su gran fragmentación social y geográfica, de los múltiples lazos que mantenían todavía con los campesinos y los artesanos, los obreros hacen que la ciudad comience a desplazar al campo como escenario principal de los movimientos sociales.

La acción del Estado durante la República aristocrática

Durante el gobierno de Piérola (1895-99) se fundó la Sociedad Anónima recaudadora de los impuestos, que diez años después se transformó en la Caja de Depósitos y Consignaciones. La recaudación tributaria, con anterioridad a Piérola, se entregaba a un particular mediante un remate.

En 1903 se da el reglamento de locación de servicios para la industria minera (Cotler, 1978), norma que busca legitimar el sistema del "enganche", método de movilización forzada de la mano de obra que ataba a los trabajadores a la hacienda o a la mina por las deudas contraídas. En 1909 se aprueba la ley que prohibe a las autoridades gubernamentales exigir trabajo gratuito a los indígenas y se aprueba también que el contrato de enganche debía ser pagado en efectivo.

En estos años aparecen también los primeros intentos de una legislación protectora de los trabajadores. El Proyecto Manzanilla —que fue derrotado en el Parlamento— contemplaba la estabilidad laboral, el trabajo femenino y de menores, el descanso dominical, la jornada máxima de trabajo, la indemnización por accidentes de trabajo y la reglamentación de los contratos laborales, las huelgas, la conciliación y el arbitraje (Cotler, *op. cit.*).

En 1911 se aprobó la Ley de Accidentes de Trabajo; en 1912 se dio una nueva Ley Electoral que encomendó a la Corte Suprema la dirección y vigilancia de los comicios electorales. En 1915 se aprobó el descanso dominical. En 1919, como consecuencia de la más importante movilización de la época, el presidente Pardo promulgó la ley que establecía la jornada de ocho horas.

En los primeros años del siglo, conforme se desarrollaba el movimiento obrero, se formaron los primeros círculos anarquistas. Ellos constituyeron las primeras organizaciones sindicales, promovieron la lucha por la jornada de ocho horas y consiguieron un importante apoyo popular. Las huelgas de 1907, 1911, 1914 y 1919 fueron expresión de su organiza-

ción y de su lucha en favor del incipiente movimiento obrero. En 1915 formaron la Federación Regional de Trabajadores del Perú y en 1914 la Confederación de Trabajadores del Perú.

El gobierno de Leguía

Don Augusto B. Leguía, a través de sus dos mandatos 1905-1909 y 1919-1930, gobernó el país durante 15 años. Ningún otro mandatario tuvo a su cargo la conducción del Perú por un tiempo tan largo. Castilla lo hizo por doce años y también don Manuel Prado (1939-1945 y 1956-1962). Fernando Belaúnde los sigue después, con cerca con diez años (1963-1968 y 1980-1985).

Existe un cierto consenso de que los once años de su segundo mandato constituyen el momento histórico en el que se condensa un conjunto de procesos que lo configuran como una suerte de *divortiun aquarum* entre el Perú tradicional y el Perú moderno. Ello no tiene mucho que hacer con las decisiones tomadas, ni con el conjunto de la obra realizada. Es más bien consecuencia de la nueva modalidad que adquiere la inserción del país en la economía mundial; de la creciente diferenciación social producida por el proceso de urbanización, por la modernización de las plantaciones costeñas y por el incipiente proceso de industrialización; por el surgimiento de una nueva conciencia nacional —Haya, Mariátegui, Basadre, los indigenistas—; y por la aparición de nuevos movimientos políticos —el APRA y el Partido Socialista— con una definida orientación clasista, antioligárquica y antiimperialista. Nada de esto fue consecuencia ni obra del gobierno de Leguía.

El Perú de los veinte

Ahora bien, lo anteriormente expresado no debería confundirnos. En los años veinte la población del Perú alcanzaba la cifra de 4 862 000 habitantes. La población rural era de 3 258 000 hab. (67%), la población urbana de 1 604 000 hab. (33%) y la tasa de crecimiento 1.39%. El incremento de la población rural en números absolutos era mayor que el de la población urbana. Y lo seguiría siendo hasta 1940. En los años veinte Lima era una ciudad por debajo de los 400 000 habitantes.

"Hacia 1930 el número de obreros en la industria fabril de todo el país apenas llegaba a 20 000 y el número de estudiantes universitarios era diez veces menor; la educación superior, e inclusive la educación secundaria, era entonces un lujo en el país" (Witch, 1980). Según el censo de 1940, el 89% de la población no había podido terminar la primaria. La proporción de analfabetos era del 57%. El 35% de los peruanos no hablaba ni entendía el castellano.

En las elecciones de 1919, según datos oficiales, sufragaron 163 882 electores. En los comicios de 1931[6] el total de la población electoral fue de 392 363 ciudadanos (la población nacional ha sido estimada en 6 147 000). En ellos sufragaron 323 632 ciudadanos. Los registradores determinaron "la raza" de los inscritos por el color de la piel; así el 59.78% fue considerado mestizo, el 24.96 indígena, el 14.31% blanco y el 0.95% negro. En relación con los niveles de instrucción se registró un 31.65% con instrucción elemental, 54.6% con primaria, 10.7% media, 0.23% con instrucción comercial y 2.82% con estudios de nivel superior (Basadre, 1980).

Durante el largo periodo de gobierno Leguiísta se creó el Banco Central de Reserva; se instauró la jornada de ocho horas, se estableció el salario mínimo y se crearon las comisiones de arbitraje para solucionar los conflictos laborales. Leguía creó la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento y Obras Públicas, estableció el Patronato de la Raza y el "Día del Indio". Pero, en 1920, se dictó la Ley de Conscripción Vial, de acuerdo con la cual, todos los hombres de 18 a 60 años estaban obligados a trabajar gratuitamente doce días al año en la construcción de carreteras y quienes querían eximirse debían pagar 10 soles. Este fue un nuevo procedimiento para obligar a la población andina a prestar su trabajo de manera gratuita.

Cotler (1978) considera que en el oncenio el Estado llegó a constituir "una expresión cabal y depurada de los burgueses exportadores". Apoyado en una alianza entre los terratenientes, los exportadores y el capital extranjero favoreció el crecimiento de las exportaciones agrícolas y mineras e incrementó el control de la producción por el capital extranjero. La deuda externa pasó de 10 a 100 millones de dólares.

El proceso de integración nacional (1930-1970)

El proceso del Estado oligárquico

Entre los años finales de la década del veinte y la década del sesenta se produjeron profundas transformaciones en la sociedad peruana. Ellas fueron consecuencia de un intenso proceso de modernización que se expresa en la transición de una sociedad predominantemente agrario-minera a otra urbano-industrial.

[6] Esta elección es muy importante porque, en ella por primera vez se estableció un registro electoral técnico. Se constituyó un Jurado Nacional de Elecciones autónomo del poder ejecutivo. Se estableció el registro de los partidos. El voto fue secreto y podían elegir los varones capaces de leer y escribir mayores de 21 años. Se estableció también, por primera vez, el sistema de las células electorales.

Esta evolución se caracteriza por el crecimiento del sector moderno: el incremento de las migraciones, la intensificación de los procesos de urbanización, de industrialización y de expansión del aparato estatal y los medios de comunicación masiva. Este proceso se articula por dos tipos de dinamismos. Uno que se impone desde fuera hacia dentro y mediante el cual los factores externos inducen, condicionan y regulan el cambio por la vía de la transferencia de capital, de agentes humanos, de tecnologías e ideologías. Y otro, más bien endógeno, que es la resultante del proceso de inclusión política de las clases medias y populares, del surgimiento de nuevas organizaciones y del conflicto con los grupos dominantes asociados con los intereses foráneos.

La oligarquía peruana

Durante esa época, en la cúspide de la pirámide social se mantuvo una pequeña minoría que durante largos años y en estrecha asociación con los intereses extranjeros gobernó el país directamente o a través de intermediarios civiles o militares.

Hasta mediados de la década de los cincuenta, la fracción hegemónica estuvo constituida por el grupo agro-exportador más ligado a los inversionistas extranjeros y responsables de más de un 40% del total de divisas generado por la exportación. Este grupo mantuvo su asociación con el sector latifundista —más retrasado— y cuya importancia para el sostenimiento del sistema, desde los años treinta, fue más política que económica.

También desde esa década, la fracción agro-exportadora estuvo estrechamente asociada con el pequeño grupo industrial, el cual iría ampliando progresivamente su base económica sobre todo en los años sesenta en que la inversión extranjera, principalmente la proveniente de las grandes empresas norteamericanas, diversificará su orientación canalizándola hacia la industria manufacturera aunque siempre, tanto absoluta como relativa, en menor proporción que a la inversión minera. Como señaló Bourricaud (1964), los representantes de estos grupos se encuentran también en las empresas mineras, aunque en una posición claramente secundaria, pero manteniendo el control de los mecanismos de crédito, de financiamiento y de los medios de comunicación de masas: prensa escrita, radio y televisión. A partir de esta base económica y con el apoyo de la fuerza armada —por lo menos hasta 1956— estos grupos consiguieron controlar la marcha de los asuntos públicos y en la práctica hasta 1968 lograron mantener, con una extraordinaria habilidad negociadora y corruptora, casi la totalidad de sus posiciones y privilegios.

La diversificación de la dependencia

En este periodo el eje de la dominación se extiende "de los tradicionales 'enclaves' minero-petrolero, bajo control directo, y de los enclaves agropecuarios, cuyo control compartía con

la burguesía terrateniente, hacia la producción industrial urbana. Y sin que eso signifique, desde luego, que abandone los sectores tradicionales de su penetración, refuerza su control financiero-mercantil sobre los nuevos" (Quijano, 1967).

La transición de una economía predominantemente agrario-minera hacia una economía urbano-industrial implicó el desplazamiento progresivo de las actividades agrícolas por las actividades primarias más industrializadas (pesquería y minería) y por las actividades secundarias y terciarias (industria, comercio y servicios). En este contexto se realiza una recomposición de la estructura social.

Sin duda, hacia los sesenta, la vieja clase terrateniente serrana estaba seriamente disminuida por el embate de las luchas campesinas. Pero en la clase dominante, junto a los tradicionales sectores que controlaban la agricultura costeña de exportación y los mecanismos de crédito, financiamiento y comercio exterior, tendía a consolidarse un grupo industrial estrechamente vinculado a la inversión externa. Estos últimos grupos no presentaban un frente monolítico, pero sus intereses estaban estrechamente imbrincados. Sus tensiones internas parecen haber girado alrededor de las políticas monetaria, crediticia y de comercio exterior pero sin llegar a producir conflictos abiertos y de relativa permanencia.

Se produce también un desarrollo significativo de las clases medias sobre todo en el sector urbano. Contribuyó a ello la expansión de la administración pública, el incremento de las actividades comerciales y de servicios, el crecimiento de los mandos medios en el sector manufacturero, la ampliación del sistema educativo, etc. En las clases populares se realiza un crecimiento sustantivo de la población obrera fabril, minera y del trabajador agrícola asalariado en las haciendas de la costa y en menor medida, en los latifundios y medianas propiedades de la sierra. Se incrementa también la población sub-ocupada y desocupada como consecuencia del intenso ritmo del crecimiento demográfico, los aluviones migratorios hacia los centros urbanos y la oferta cada vez más amplia de mano de obra no calificada en un mercado de trabajo de tendencia restrictiva.

El movimiento campesino

A partir de los años cincuenta es posible reconocer la emergencia de un movimiento campesino que presenta un grado apreciable de organización y una presencia importante en amplias zonas de la costa y de la sierra. Tratándose de un movimiento que se estructura en un proceso de desarrollo desigual, su base social está constituida por una población complejamente diferenciada.

Aníbal Quijano (1965), considerando criterios culturales, socioeconómicos y los diferentes niveles de modernización alcanzados por las distintas zonas y regiones presenta un

cuadro interesante de los sectores campesinos que participan en el movimiento: siervos y semi-siervos de las haciendas tradicionales de la sierra, jornaleros agrícolas de la sierra, minifundiarios de la sierra, miembros de las comunidades indígenas —que aunque fundamentalmente minfundiarios— forman un grupo aparte por la naturaleza especial de sus organizaciones y tradiciones colectivas, yanaconas y jornaleros agrícolas de las haciendas no industrializadas de la costa y trabajadores asalariados de las haciendas industrializadas de la costa. Estos subsectores de la población campesina ordenados en función de criterios socioeconómicos son atravesados por diferencias culturales que permiten distinguir entre ellos tres grupos fundamentales: los indígenas, los cholos y los criollos.

Etnicidad y política en los años treinta

La autodeterminación histórica de las sociedades andinas según Carlos Franco (1981), es el tema central que articula el pensamiento de Haya y Mariátegui. La recuperación de la capacidad de las naciones con tradición indígena y, en general, del continente para radicar en su interior las decisiones centrales a través de las cuales se procesa el desarrollo de sus identidades, se convierten en el eje que vertebra su concepción del Estado y del partido.

Mariátegui, pero también Haya, distinguieron el problema de "la nación" del de las nacionalidades. En este sentido, rechazaron el planteamiento que proponía el reconocimiento de quechuas y aymaras como nacionalidades oprimidas cuya liberación debía adoptar la forma de Estados independientes. Ambos reconocieron el contenido étnico-cultural de las reivindicaciones indígenas, pero optaron por incluirlas dentro de una perspectiva económica más global, para la cual los indios eran definidos, sea como siervos, sea como comuneros, pero siempre como campesinos. "La transformación de la clave socio-étnica en una clave socio-económica como criterio para redefinir el problema nacional, los condujo a conceptuar el proceso histórico de formación de la nación como el producto de la articulación de los sujetos bloqueados en su desarrollo por el imperialismo y la clase latifundista" (Franco, *op. cit.*).

El contingente indígena era un factor fundamental de la construcción de la nación, pero no era el único. Haya y Mariátegui consideraron también a los grupos criollos y, en general, a los sectores mestizos surgidos desde la Colonia y los percibieron como sujetos étnicos culturales portadores parciales de la nación. "Es así, como el concepto de la nación estructura su concepción del Estado y del partido" (*ibid.*).

Desde esta perspectiva la política es percibida como la articulación consciente y prospectiva de lo diverso. El desarrollo de la identidad se fundamentaría en un proyecto interclasista. "Oponiéndose a la concepción 'clasista y a la tesis de clase contra clase', ellos

estuvieron de acuerdo hasta fines del 27 en la idea de un movimiento nacional operado por la convergencia política de obreros, campesinos, intelectuales, artesanos y productores nacionales" (*Ibid.*). La ruptura del 28 los llevaría por distintos caminos. Según Franco, las diferencias principales giraron en torno de cuatro temas: la visión de los grupos sociales, la sede en que se estructura el proceso articulatorio, la modalidad política y organizativa de la articulación y la relación del movimiento nacional antimperialista con el socialismo.

El deshielo político de los cincuenta

En el Estado oligárquico los partidos no constituyeron la base de sustentación del sistema político. Hasta 1956 el sistema de dominación fue sostenido por la alianza entre los grupos oligárquicos, el estamento gerencial extranjero y el poder militar. Entre 1956 y 1968, producido el viraje del APRA, este partido se constituyó en un pilar adicional para la supervivencia del Estado oligárquico hasta la irrupción del gobierno de la fuerza armada en 1968.

Pero en 1956 surgen nuevos partidos como expresión del intenso cambio social bosquejado anteriormente. En 1955 el Partido Demócrata Cristiano (PDC); en 1956 el Movimiento Social Progresista (MSP), el Partido Acción Popular (AP) de Fernando Belaúnde Terry y el Movimiento Democrático Peruano (MDP) de Manuel Prado; en 1962 el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) formado sobre la base de una escisión del partido aprista, en 1961 la Unión Nacional Odriísta (UNO), y el Frente de Liberación Nacional (FLN) nucleado por el viejo partido comunista.

De todos ellos sólo Acción Popular, el partido encabezado por Fernando Belaúnde triunfó en las elecciones de 1963 y 1980 y mantuvo una gravitación significativa en la vida política del país, por lo menos hasta 1990. Acción Popular adquirió la estatura de partido nacional y partido de gobierno, pero no llega a constituirse en partido moderno, porque no desarrolló un aparato central burocratizado ni una sólida estructura organizativa que lo convirtiera en un partido de masas.

Etnicidad y partidos en los años cincuenta

Un análisis primario de los programas y práctica política desarrollados por los partidos que nacieron después de los años cincuenta permitirá comprobar que ninguno de ellos realizó una lectura de la realidad que reconociera la dimensión étnica de la sociedad peruana.

En todos ellos, incluidos los grupos de la nueva izquierda marxista en los años sesenta, la lectura de la realidad nacional se realizó desde un prisma económico, social y político que soslayó la heterogeneidad étnica del país. La reforma agraria fue la respuesta que, desde los años treinta, prometió la incorporación de los campesinos a la vida económica y política

nacional. La oficialización del quechua decidida por el gobierno de Velasco se implementó sin que hubiera mediado la presión de grupo político alguno.

En los años sesenta el Perú tenía ya una población cercana a los 12 millones de habitantes, la población urbana constituía más de la mitad del país (54%) y la tasa de crecimiento de las ciudades (5.31) decuplicaba la de la población rural (0.57). El fenómeno migratorio alcanzaba sus niveles más altos y la tasa de crecimiento de la población alcanza su cifra límite (2.98).

En esos momentos los estudios sociológicos y antropológicos[7] incidían en la amplitud e intensidad de los procesos de movilización social e inclusión política, en el proceso de *cholificación*, en la velocidad del crecimiento de las ciudades. A mediados de los años sesenta ya nadie quería ser indio. ¿Qué sentido podría tener una política dirigida a un grupo que no se reconocía como tal?

El Estado nacional

Los años setenta

En las postrimerías de la primera gestión de Fernando Belaúnde, en octubre de 1968, y en el curso de un acelerado proceso de pérdida de legitimidad de un gobierno que había accedido al poder en un clima de generalizadas expectativas, se produjo el golpe militar encabezado por el general Juan Velasco Alvarado.

Como pudo conocerse después, se trataba de una intervención institucional de las fuerzas armadas. Eso quería decir que la decisión de interrumpir la tarea de un gobierno, elegido de acuerdo con la Constitución y que había respetado las reglas del juego democrático, había sido acordada por los altos mandos de las tres armas.

Muy pronto la ciudadanía pudo percibir que no se trataba de un cuartelazo tradicional. Las primeras medidas adoptadas en los meses iniciales incluían la expropiación de las instalaciones petroleras de la Brea y Pariñas y el inicio de un proceso radical de reforma agraria.

A diferencia de los otros gobiernos militares del continente no se trataba de un régimen de contención de las demandas populares. Por el contrario, con el transcurrir del tiempo, el tono de su discurso y el contenido de sus decisiones fue cada vez más al encuentro de las banderas políticas levantadas desde muchas décadas atrás por todos aquellos grupos que se oponían al orden oligárquico y a la presencia abrumadora del capital extranjero.

[7] Véase: Bourricaud (1962 y 1965), Quijano (1968), G. Escobar (1970) y Fuenzalida (1970).

Se trataba de un régimen autoritario, vale decir, un régimen que no permitió ningún mecanismo de control externo al ejercicio de su poder: ni prensa libre, ni asamblea legislativa, ni plazo para el mandato. A lo largo de su periodo de gobierno prácticamente todas las funciones de la alta gestión pública estuvieron en manos de altos oficiales de las tres armas. Como suele suceder en los regímenes políticos autoritarios, todos los conflictos que ponían en riesgo la marcha del gobierno se procesaban internamente. Fue, probablemente, el más militar de los regímenes militares de la época en esta parte del continente.

Este insólito gobierno tomó un conjunto de decisiones y dinamizó un conjunto de procesos cuyas consecuencias redundaron en la cancelación del orden oligárquico, la estatización de la economía y la puesta en práctica, por primera vez en el país, de una política internacional autónoma que enfrentó con éxito la presión del gobierno de los Estados Unidos.

Durante esos años el gobierno despojó a los grupos oligárquicos de los mecanismos y recursos en que estuvo basado su largo dominio: una reforma agraria radical —se entregaron siete millones de hectáreas de tierras agrícolas a más de 300 000 familias campesinas— expropió por igual las plantaciones modernas de la costa y los grandes latifundios serranos; complementariamente ese gobierno estatizó el comercio exterior, la banca y los grandes medios de comunicación.

El desarrollo de las funciones del Estado implicó su conversión en el agente principal de la explotación, transformación y comercialización de hidrocarburos; la industria de harina y aceite de pescado y la banca. Igualmente, el sector público se convirtió en el principal agente de la actividad minera del país. Se reservó también la industria básica y se estatizaron las telecomunicaciones. De este modo el esmirriado Estado peruano se convirtió en el gran empresario y conductor de la economía nacional.

La acción del gobierno encaminada a la drástica reducción de los enclaves significó la expropiación de un importante conjunto de empresas de propiedad de compañías multinacionales, principalmente norteamericanas. Sobre todo en el campo de la minería, donde la presencia de los empresarios nacionales estaba situada más bien en la pequeña y mediana propiedad. Pero también en el agro y, aunque en menor cantidad, en la industria. Estas decisiones generaron un prolongado conflicto con el gobierno de los Estados Unidos que terminó con un arreglo —el acuerdo Green— ampliamente favorable a los intereses del Perú.

Durante ese gobierno la política internacional se expresó en la adscripción a la política del no alineamiento, la activa participación en el movimiento tercer mundista, el compromiso con el Pacto Andino y la apertura de relaciones con los países socialistas.

Entre 1968 y 1975 se reconocieron 2 105 sindicatos, en tanto que entre 1936 y 1968 se reconocieron 2 279. Se creó la comunidad laboral: un mecanismo de participación de los

trabajadores en la propiedad, la gestión y las utilidades de las empresas. Se apoyó la organización campesina y, en general, a las organizaciones de los trabajadores.

En el plano más propiamente cultural se dio inicio a una innovadora reforma educativa, se oficializó el quechua, se promovió la participación de los padres de familia en los núcleos educativos y se expropiaron los grandes medios de comunicación.

En su trabajo sobre el régimen velasquista Fitzgerald expresa

> en 1975, el 31% de la producción empresarial estaba controlado por el sector público, el 17% se hallaba todavía en manos de firmas extranjeras y sólo el 40% por empresas privadas locales y el 12% por el nuevo sector cooperativo el Estado se hizo responsable de las tres cuartas partes de las exportaciones, la mitad de las importaciones, más de la mitad de la inversión fija, dos terceras parte del crédito bancario y una tercera parte de todo el empleo del sector empresarial" (Fitzgerald, 1985).

Como todo fenómeno de cambio, el proceso impulsado por el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada puede ser mirado desde la doble perspectiva del cambio y la continuidad. Continuidad desde el punto de vista de los reclamos y luchas populares por el derecho a la tierra, la participación en los beneficios de las empresas, la nacionalización de los recursos naturales, el reconocimiento de sus instituciones reivindicativas, el respeto de su lengua, el acceso a los servicios educativos, etcétera, y, continuidad también con el mejor pensamiento político peruano que reclamó como su propia tarea el desarrollo autónomo de la comunidad nacional y la recuperación de la capacidad de autodeterminación del Estado, es decir, el encuentro de la nación con el Estado, el logro siempre postergado del Estado nacional.

Ruptura con el prolongado periodo de la historia republicana de este siglo en la que todos los gobiernos permitieron o reforzaron el poder de una minoría que asociada con el capital extranjero y las propias Fuerzas Armadas alentó la desnacionalización de la economía, favoreció el despojo de la propiedad campesina y neutralizó, por todos los medios, la acción transformadora de los sectores populares, sindicatos y partidos.

Actualmente la sociedad peruana es fundamentalmente urbana, el país tiene más de 24 millones de habitantes, Lima es el principal crisol de una cultura popular mestiza y emprendedora, la gran mayoría de la población conoce el castellano.

La Constitución de 1979 otorgó el voto al analfabeto. El cuerpo electoral que en 1931, el de la primera campaña aprista, incluía 392 363 votantes, comprende ahora más de trece millones de ciudadanos. Aunque de calidad cada vez más deficitaria, la educación ha tenido

un amplio desarrollo. Si bien en los últimos años se han ensanchado las distancias económicas y sociales, la gran mayoría de los peruanos se consideran miembros de una comunidad nacional. Sigue sin resolver el desafío de la industrialización y el problema del cual depende el futuro del país es el empleo. Después de un proceso de casi dos siglos somos parte de un Estado nacional pluricultural y multilingüe. Pero aún no somos un Estado nacional democrático y moderno. ❐

Bibliografía

Albertini, M., *et al. L'idée de Nation*, París, PUF, 1969.

Aranibar, Carlos, "El principio de la dominación (1531-1580)", en *Nueva Historia General del Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1972.

Arguedas, José María, "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga", (Presentado en 1951 en el Primer Congreso de Peruanistas), en J. M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1981.

____, "No soy un aculturado ...". Palabras de J. M. Arguedas en el acto de entrega del premio Inca Garcilazo de la Vega (Octubre 1968), en J. M. Arguedas, *Obras Completas*, Tomo V, Lima, Ed. Horizonte, 1983.

Aron, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, París, Calman-Levy, 1962.

Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú*, 2 Tomos, Lima, Ed. Huascarán, 1946.

____, "'La historia de los partidos' de Santiago Távara y la historia de los partidos en el Perú", en *Historia de los partidos, Santiago Távara*, Lima, Ed. Huascarán, 1951.

____, *Historia de la República del Perú*, 16 Tomos, Lima, Ed. Universitaria, 1968.

____, *Elecciones y centralismo en el Perú*, Lima, Universidad del Pacífico, 1980.

Bourricaud, Francois, *Chaugements a Puno, Etude de sociologie andine*, París, Universite de París, 1962.

____, "Ideología y desarrollo: el caso del partido aprista peruano".

____, "Remarques sur l'oligarchic perouvienne", en *Revue Francaise de Science Politique*, Vol. XIV, Nº 4, París, 1964.

____, *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Sur, 1967.

Bourricaud, Francois y Asiz Simao, *El sindicalismo en Latino América*, Barcelona, Nova Terra, 1965.

Cornejo Polar, Antonio, "Literatura peruana e identidad nacional: tres décadas confusas", en *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, Pp. 293-302, Lima, IEP, 1995.

Cotler, Julio, *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1978.

____, "Democracia e integración nacional en el Perú", en *El gobierno militar: una experiencia peruana 1968-1980*, Lima, IEP, 1985.

Degregori, Carlos Iván, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IFEA, IEP, 1993.

____, "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú", en *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, pp. 303-332, Lima, IEP, 1995.

Del Busto Duthurburu, José Antonio, *Historia general del Perú. Descubrimiento y Conquista*. Lima, Librería Studium, 1978.

De Trasegnies, Fernando, "La genealogía del derecho peruano: los juegos de trueques y préstamos", en *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987.

Escobar, Alberto, José Matos Mar y G. Alberti, *Perú, ¿país bilingüe?*, Lima, IEP, 1975.

____, *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*, Lima, IEP, 1978.

Escobar, Gabriel, "El mestizaje en la región andina", en *El indio y el poder en el Perú*, Lima, IEP, 1970.

Espinoza Soriano, Waldemar, "La sociedad andina colonial", en *Historia del Perú*, tomo IV, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1980.

Fitzgerald, E.U.K., *Capitalismo de Estado en el Perú*, Lima, IEP, 1985.

Flores Galindo, Alberto y Manuel Burga, *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, Lima, Ed. Rickchay, 1988.

Franco, Carlos. *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*, Lima, CEDEP, 1981.

____, *Imágenes de la sociedad peruana. La otra modernidad*, Lima, CEDEP, 1991.

Fuenzalida, Fernando, "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo en *El indio y el poder en el Perú*, Lima, IEP, 1970.

García Canclini, N. y R. Roncagliolo, *Cultura transnacional y culturas populares*, Lima, IPAL, 1988.

Guerra García, Francisco, *Política e identidad nacional*, Lima, CEDEP, 1981.

____, *El peruano: un proceso abierto*, Lima, Contratiempo, 1975.

____, *Velasco: del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, CEDEP, 1983.

____, Reforma del Estado y crisis de los partidos, Lima, CEDEP, 1997.

Hauriou, André, *Droit constitutionalle et institutiones politiques*, París, 1980.

Hernández, Max, *Memoria del bien perdido*, Lima, IEP, 1993.

Lauer, Mirko, *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Cusco, Centro Bartolomé de Làs Casas-SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1997.

Lumbreras, Luis, "El Perú prehispánico", en *Nueva historia general del Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1979.

Macera, Pablo y Jorge Basadre, *Conversaciones...*", Lima, Mosca Azul Editores, 1975.

Macera, Pablo, "El indio visto por los criollos y los españoles", en *Trabajos de historia*, tomo II, Lima, INC, 1977.

Marzal, Manuel, *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1983.

____, *Un proyecto nacional en el siglo XIX*, Lima, PUCP, 1994.

____, *La utopía republicana*, Lima, PUCP, 1997.

Mc Evoy, Carmen, *Un proyecto nacional en el siglo XIX*, Lima, PUCP, 1994.

____, *La utopía republicana*, Lima, PUCP, 1997.

Montoya, Rodrigo, "Libertad, democracia y problema étnico en el Perú, en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IFEA, IEP, 1993.

Pease, Franklin, *Los incas*, Lima, PUCP, 1991.

Polin, Raymond, "L'existence des nations", en *L'idée de nation*, París, PUF, 1969.

Porras Barrenechea, Raúl, "Los cronistas del Perú (1528-1650)", en *Biblioteca Clásica del Perú*, Lima, 1986.

Quijano, Aníbal, *Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana contemporánea*, Santiago de Chile, CESO, 1967.

____, "El movimiento campesino peruano y sus líderes", en *América Latina*, Año VIII, Nº 4, 1965.

Regalado de Hurtado, Liliana, "De Cajamarca a Vilcabamba: una querella andina", en *Histórica*, vol. VIII, Nº 2, dic. 1984, Lima, PUCP.

Remy, María Isabel, "Población indígena y construcción de la democracia en el Perú" en *Socialismo y Participación*, Nº 72, diciembre 1995a, Lima, CEDEP.

____, "Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional", en *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, Pp. 275-292, Lima, IEP, 1995b.

Rostworowski, María, *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima, IEP, 1988.

Silva Santisteban, Fernando, *Desarrollo político en las sociedades de la civilización andina*, Lima, Universidad de Lima, 1997.

Thorp, Rosemary y Geoffrey Bertram, *Perú, 1890-1977: crecimiento y políticas en una economía abierta*, Lima, Mosca Azul, 1985.

Wicht, Juan Julio, "La situación demográfica del Perú", en *Problemas poblacionales peruanos*, Lima, AMIDEP, 1980.

Nación multiétnica y pluricultural, legislación y desarrollo

Wigberto RIVERO PINTO
Bolivia

Bolivia es un país de matriz indígena y originaria, de característica multiétnica, pluricultural y con diversidad de eco-regiones. Más de la mitad de la población nacional es de origen indígena perteneciente a 36 pueblos con características culturales, sociales, lingüísticas y económicas particulares.

Desde la fundación de la República en 1825, la población indígena boliviana fue marginada sistemáticamente de la dinámica del Estado y la sociedad. Se le negaron sus derechos y se les sojuzgó a formas de servidumbre. Fue en 1952, a consecuencia de la Revolución Nacional, donde se iniciaron transformaciones estructurales, reformas que pretendieron construir un Estado nacional moderno. Las medidas principales fueron:

- Nacionalización de las minas, con lo que se intentó establecer las finanzas nacionales y la promoción de la constitución de una burguesía nacional, que posteriormente se sumaría la nacionalización del petróleo.
- El voto universal. Con esta medida por primera vez en la vida republicana acudieron a las urnas los llamados "indios y pongos"; el partido que ejecutó la Revolución encontró una base social votante muy importante.
- La reforma educativa, que pretendió castellanizar a todos los bolivianos y fundamentalmente a los indios. La escuela se constituyó en un elemento "civilizatorio" y por ende desestructurante de la comunidad.
- La reforma agraria, que pretendía convertir al indio en un campesino, en un productor agrícola mediante la transformación de las comunidades indígenas en sindicatos campesinos o cooperativas agrícolas, y fundamentalmente a través de la distribución individual o parcelaria de la tierra.

Para ejecutar estas políticas se partía del supuesto de que las comunidades indígenas eran un resabio de culturas que se encontraban en vías de extinción, que estaban totalmente desestructuradas, y que la única alternativa de desarrollo para ellas era su transformación o su integración a los modelos sociales y culturales occidentales. Las políticas indigenistas por tanto debían circunscribirse exclusivamente a que esta transformación o integración fuera lo menos traumática para las comunidades indígenas, o les facilitara ese tránsito.

No fue una experiencia particular de Bolivia, fue el pensamiento de la época que recorrió por todo Latinoamérica y el mundo, basta examinar el espíritu y la letra del Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales en países independientes. Simple y llanamente el razonamiento era el siguiente: dejamos de ser lo que somos y podremos desarrollarnos.

La historia se encargó de desbaratar este pensamiento: ni dejamos de ser lo que somos y tampoco logramos el desarrollo, por el contrario ahora no sabemos lo que somos y estamos cada vez más pobres. Esta contextualización es importante para poder entender la legislación nacional positiva que poco a poco se está modificando en Bolivia.

- La Constitución Política del Estado de 1967 ni siquiera mencionaba a los pueblos indígenas o comunidades indígenas, sólo reconocía a los sindicatos campesinos. (Esta Constitución fue reformada en 1994).
- El Código Penal los llamaba "indios selváticos", equiparándolos con el ebrio consuetudinario y con el enajenado mental, considerándolos inimputables, es decir, que no tenía conciencia de sus actos. (Este Código fue modificado en 1997).
- Por su parte, la revolucionaria Ley de Reforma Agraria de 1953, era la más explícita en su etnocentrismo y desprecio por lo indígena; los denominaba grupos selvícolas y señalaba además que se encuentran en estado salvaje y que su organización es primitiva y los somete a la protección del Estado. Realizaba una referencia muy marginal a las comunidades campesinas.
- La Ley de Colonización se refiere a los pueblos indígenas como grupos étnicos marginales.

Las demandas y movilizaciones indígenas

Los pueblos indígenas del Beni, zona amazónica de Bolivia, después de sufrir una larga historia de despojos y avasallamiento, en 1990 protagonizaron una marcha desde la ciudad

de Trinidad hasta la ciudad de La Paz, centro neurálgico de la burocracia. El histórico movimiento fue denominado Marcha por el Territorio y la Dignidad, recorriendo a pie 607 kilómetros para demandar fundamentalmente el reconocimiento de sus territorios y el respeto a su dignidad de seres humanos y de pueblos indígenas.

La imponente marcha indígena conmovió los sentimientos de solidaridad de la mayoría de los sectores del país, y sin lugar a dudas removió los sentimientos más conservadores de los sectores ligados fundamentalmente a la actividad forestal y ganadera.

Esta movilización significó una interpelación a la nación boliviana desde lo indígena, una interpelación que caló hondo en el sentimiento de sociedad y clase política. Se descubría ante la conciencia nacional esa otra Bolivia profunda, desterrada al olvido, la de los pueblos indígenas de la selva. Bolivia dejaba de ser sólo lo aymara y lo quechua, se perfilaba con su propia identidad y sus demandas a los pueblos indígenas del Chaco y de la Amazonía.

Esta marcha representó el agotamiento de la visión agrarista e integracionista del problema indígena en Bolivia. Ya no se demandaba tierra para el que la trabaje, sino territorios para los pueblos indígenas. En lo jurídico se dieron dos resultados concretos:

Primero, el reconocimiento de territorios indígenas mediante la promulgación de Decretos Supremos, cuyos titulares del derecho eran los pueblos indígenas y en extensiones mayores que las establecidas por la Ley de Reforma Agraria. Mediante estas medidas administrativas de Gobierno, se reconoció en calidad de territorios indígenas una extensión de 2 765 000 has., garantizándose el derecho exclusivo de los pueblos indígenas al aprovechamiento de los recursos naturales renovables. Fue el antecedente jurídico más importante para que posteriormente se consagraran como derecho constitucional las tierras comunitarias de origen.

Y segundo, fue la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, mediante Ley No. 1257 del 11 de julio de 1991.

Estos hechos marcan el inicio de una nueva relación entre el Estado nacional y los pueblos indígenas, que se traduce principalmente en el reconocimiento y desarrollo de los derechos específicos en favor de ellos, plasmados en las diferentes leyes de la República.

Sin lugar a dudas, el Convenio 169 de la OIT se constituyó figurativamente en una armadura que nos permitió lograr avances sustanciales en el proceso de reformas jurídicas en la legislación nacional, sobre todo en momentos en que sectores conservadores apelaban a la misma Constitución para negar los derechos de los indígenas.

Legislación indígena

Reforma Constitucional

Se ha modificado el artículo primero de la Constitución, incluyendo la naturaleza multiétnica y pluricultural de Bolivia, que reconoce a los pueblos indígenas como una especificidad concreta e integrante de la nación, rompiendo la tradición constitucional de homogenizar bajo el concepto de ciudadanos una realidad social heterogénea.

Lo que busca esta reforma es que la Constitución refleje la realidad boliviana, y en su texto se encuentren todos los actores, fundamentalmente los pueblos originarios, que hasta estos cambios nunca fueron reconocidos, por lo mismo sus derechos no estaban debidamente garantizados y tampoco existía la posibilidad de legislar sobre ellos. Bolivia se declara multiétnica y pluricultural expresamente, es una característica intrínseca y su implicación es general, es decir que no sólo la legislación debe guardar armonía con esta calidad sino cualquier política y acción estatal.

En muchos casos se ha interpretado que las normas generales de las Constituciones son sólo declarativas y no imperativas, que son simples manifestaciones de aspiraciones o ideales plasmados como principios. La diversidad étnica y cultural significa —obviamente en términos constitucionales— formas de vida y concepciones del mundo no totalmente coincidentes con las costumbres de la mayoría de la población en aspectos de raza, religión, lengua y economía.

Los derechos sociales, económicos y culturales

El artículo 171 de la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia reconoce, respeta y protege los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, otorgándoles todos los derechos y obligaciones de ciudadano boliviano de manera expresa y particular.

En la legislación positiva de Bolivia, se legislaba de manera dispersa sobre los pueblos indígenas, refiriéndose a ellos de manera peyorativa, con muestras de desprecio y de un desconocimiento elocuente de la característica multicultural del país. En concreto, la Constitución Política anterior no hacía mención alguna a los pueblos indígenas o comunidades indígenas, sólo reconocía a los sindicatos campesinos.

Fue un gran avance que la reforma constitucional introdujera el reconocimiento expreso de los pueblos indígenas, otorgándoles el estatus de "pueblo" con todas las implicaciones jurídicas que de ello se deriva, es decir, el derecho al territorio, a la identidad cultural, al ejercicio de la jurisdicción, al derecho sobre los recursos naturales, etc. Por lo que a partir de la reforma son considerados pueblos y por primera vez en la historia jurídica de la Repúbli-

ca, se admite que los guaraní, ayoreos, matacos, etc., son pueblos, con identidad y cultura propia y parte integrante y fundamental de la nación boliviana.

Las tierras comunitarias de origen de los pueblos indígenas

Hasta antes de la reforma constitucional, sólo existía el derecho de todo campesino a ser dotado de tierra, en forma parcelaria o en lo proindiviso en caso de los sindicatos campesinos. Es decir un derecho espectaticio, que se concretizaba mediante un proceso agrario cuando alguien lograba conseguir un título ejecutorial. Pero no existía un reconocimiento como derecho a las tierras comunales.

La Constitución actual reconoce de manera expresa, respeta y protege las tierras comunitarias de origen, es decir, las que ha sido ancestralmente poseídas por los pueblos indígenas, pero además el mismo texto garantiza el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales que se encuentren dentro de sus tierras, por tanto se ha respetado en este caso la letra y el espíritu del Convenio 169 de la OIT, que en su artículo 13 inciso 2do. señala: "La utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera."

Existe de esta manera un derecho constitucional sobre sus tierras comunitarias de origen, que gozan de protección por medio del Tribunal Constitucional, en caso de que sus derechos puedan verse afectados sobre sus tierras y recursos naturales. La tierra es un derecho colectivo fundamental de los pueblos indígenas, que les garantiza la reproducción material y social.

Reconocimiento de su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones

El reconocimiento de los indígenas como pueblos, garantiza de manera implícita los derechos colectivos que corresponden a una colectividad en su integralidad, a saber, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones. Por ello el Estado debe abstenerse de llevar adelante políticas que vulneren o desconozcan estos derechos, y más bien debe fomentar el desarrollo de la identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones de los pueblos indígenas. Las políticas integracionistas, fuertemente arraigadas en las políticas estatales, deben dar paso a la construcción de una verdadera democracia multiétnica y pluricultural.

De la personalidad jurídica de las comunidades indígenas

El reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas es otro logro importante alcanzado en Bolivia, al haberse consagrado en el texto constitucio-

nal la existencia de las comunidades como sujetos de derechos colectivos. El titular de derechos y obligaciones a partir de este reconocimiento es la comunidad indígena, no como la sumatoria de individuos mayores de 18 años, sino como una entidad propia, que por sí misma es titular de derechos.

Al estar redactado de manera imperativa, el texto constitucional es suficiente para reconocer las personalidades jurídicas de las comunidades y sindicatos campesinos, así como de las comunidades indígenas y otorgarles protección. A pesar de ello ya la Ley de Participación Popular se adelantó a la Reforma de la Constitución, reconociendo la personalidad jurídica de las entidades socio-culturales para que puedan actuar en todos los actos de la vida civil.

Normas propias como solución alternativa de conflictos

La Constitución boliviana prevé, en el ámbito interno de los pueblos indígenas, la utilización de los mecanismos culturales y sociales en la solución de conflictos: "Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesina podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus usos y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado."

El derecho consuetudinario es recurrente como medio alternativo de solución de conflictos, entra al ámbito de la conciliación y el arbitraje donde los mecanismos culturales de control y regulación social garantizan la sostenibilidad histórica de la comunidad.

Estos alcances han trascendido otras normas nacionales, como la Ley Contra la Violencia en la Familia o Doméstica, que en estricta observancia del Convenio 169 de la OIT establece en su artículo 16 lo siguiente: "(Autoridades comunitarias). En las comunidades indígenas y campesinas, serán las autoridades comunitarias y naturales quienes resuelvan las controversias de violencia en la familia, de conformidad a sus costumbres y usos, siempre que no se opongan a la Constitución Política del Estado y al espíritu de la presente ley."

Se demuestra de manera objetiva que el reconocimiento de las autoridades tradicionales no es sólo declarativo, sino que además fortalece el ejercicio comunitario en las competencias que estaban reservadas a las autoridades jurisdiccionales o policiales, reconociéndose además y de manera expresa el derecho.

Servicio de traducción en lenguas indígenas

El segundo párrafo del numeral romano X del artículo 116 de la Constitución Política del Estado textualmente dice: "El Poder Judicial es responsable de proveer defensa legal gratuita a los indigentes, así como servicio de traducción cuando su lengua materna no sea el castellano."

Artículo plenamente concordante con la garantía judicial establecida en la Convención Americana de Derechos Humanos conocido como Pacto de San José en el inciso a) numeral 2 del artículo 8 que señala "el derecho del inculpado a ser asistido gratuitamente por el traductor o intérprete, si no comprende o no habla el idioma del juzgado o tribunal."

La garantía procesal del traductor está relacionada con el sagrado y fundamental derecho que tiene toda persona a ser oída, con las debidas garantías procesales. Existe un sentimiento arraigado de que esta garantía es para los ingleses, franceses o algún extranjero que en tránsito por nuestros países podría ser inculpado por un delito, pero no se ha pensado que esta garantía también es para los aymaras, los quechuas, los guaranís, es decir, para los pueblos indígenas cuya lengua materna no es el castellano.

Por esta razón el Gobierno de Bolivia está impulsando el establecimiento de un programa de capacitación y formación de traductores indígenas así como promover al interior del Poder Judicial la constitución de un servicio de traducción en lenguas indígenas.

Alcances jurídicos de las tierras comunitarias de origen

El concepto de tierras comunitarias de origen es una categoría constitucional, pero ha sido la Ley No. 1715 de 18 de Octubre de 1996 del Servicio Nacional de Reforma Agraria la que establece los alcances jurídicos de esta categoría de propiedad de los pueblos indígenas y originarios de Bolivia.

Es el artículo 3 de dicha Ley relativa a las garantías constitucionales en su numeral romano III dice:

> Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenibles de los recursos naturales renovables de conformidad con lo previsto por el artículo 171 de la Constitución Política del Estado. La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley No. 1257 del 11 de julio de 1991.

No sólo se ha superado la visión agrarista sobre la tierra, que la considera como un mero medio de producción, sino se toma muy en cuenta su importancia social, cultural y económica para los pueblos indígenas, en una visión más integral de hábitat, de territorio indígena, ligado indisolublemente al derecho de aprovechar y usar los recursos naturales.

El titular del derecho es el pueblo indígena en tanto sujeto con identidad y personalidad propia, es un derecho colectivo.

La Ley invistió de garantías y privilegios a las tierras comunitarias de origen en contra de las tendencias liberales de incorporar las tierras de los pueblos indígenas al mercado, y por el contrario se las salvaguardó otorgándoles amplias garantías, pues para ellos la tierra es como una madre que no se vende.

Les otorga además una amplia facultad de disposición al interior de sus tierras, porque la forma de aprovechamiento individual y colectivo que hacen parte del derecho consuetudinario, les permite una amplia autonomía comunitaria en lo relativo a sus tierras y en el papel de la autoridades tradicionales.

Basado en el derecho originario y la categoría sociocultural, en reiteradas leyes el Estado boliviano exime del pago del impuesto a la propiedad rural y a las tierras de los pueblos indígenas sin importar su extensión o su valor económico.

Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales

La Constitución boliviana señala que son de dominio del Estado, además de los bienes a los que la ley les da esa calidad, el suelo y el subsuelo con todas sus riquezas naturales, las aguas lacustres, fluviales y medicinales, así como los elementos y fuerzas físicas susceptibles de aprovechamiento. Por lo que el caso boliviano se inscribe dentro de lo previsto por el numeral 2) del artículo 15 del Convenio 169 de la OIT, teniendo los pueblos sólo el derecho a la consulta.

En una medida inédita en la legislación republicana de Bolivia, la Ley No. 1700 de 12 de junio de 1996 que es una Ley Forestal, sin ceder el dominio del Estado sobre los recursos naturales, otorga a los pueblos indígenas el derecho al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos forestales en las tierras comunitarias de origen. El párrafo II) del artículo 32 dispone de manera literal:

> "Se garantiza a los pueblos indígenas la exclusividad en el aprovechamiento forestal en las tierras comunitarias de origen debidamente reconocidas de acuerdo al artículo 171 de la Constitución Política del Estado y a la Ley No. 1257 que ratifica el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo..."

Los alcances de esta disposición garantizan a las comunidades indígenas la capacidad de aprovechar de manera comercial sus recursos forestales, no sólo las maderas finas sino también el bosque en su conjunto, tal como lo prescribe la Ley No. 1257 que ratifica el Convenio 169 de la OIT.

A partir de la Reforma Constitucional y la Ley de Participación Popular, se reconoce a los pueblos indígenas y a las comunidades campesinas su personalidad jurídica, dotando a sus titulares de capacidad legal para ser sujetos de los derechos y obligaciones emergentes de todos los actos civiles definidos por el ordenamiento jurídico nacional. En este contexto, las organizaciones originarias podrán asumir compromisos de riesgo compartido con terceros, a objeto de aprovechar sus recursos forestales sin el requisito civil y comercial de constitución empresarial.

El derecho al uso tradicional y doméstico de los recursos forestales por parte de los pueblos indígenas está garantizado y protegido. Este uso no requiere autorización ordinaria de ninguna autoridad, es suficiente la calidad de tierras comunitarias de origen.

Si bien, en los recursos naturales renovables se ha avanzado bastante, no se puede decir lo mismo en el tema de los recursos naturales no renovables, fundamentalmente por razones constitucionales, pero en el Código de Minería se ha incorporado el siguiente artículo: "Los preceptos del artículo 171 de la Constitución Política del Estado y las disposiciones pertinentes del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ratificado por Ley No. 1257 del 11 de julio de 1991 son aplicables al sector minero".

Y en la Ley de Hidrocarburos se consignó el siguiente artículo: "Las disposiciones del artículo 171 de la Constitución Política del Estado y de la Ley del Medio Ambiente y sus reglamentos serán aplicados al sector de hidrocarburos".

El poder local: municipios y pueblos indígenas

La Ley No. 1551 del 20 de abril de 1994 denominada Ley de la Participación Popular, es una Ley que modifica la Ley Orgánica de Municipalidades en los siguientes aspectos:

- Amplía el alcance de la jurisdicción municipal a todo el territorio de una sección de provincia, por lo que la jurisdicción municipal dejó de ser exclusivamente lo urbano y se amplía al área rural.
- Se otorga al municipio mayores competencias en salud, educación, infraestructura básica.
- Se incrementan los ingresos fiscales del municipio, transfiriendo recursos en función de la población existente en cada uno de ellos. Además se definen los impuestos exclusivamente municipales como los de la propiedad y de los vehículos.

  Además de estas reformas, la Ley de Participación Popular realizó las siguientes innovaciones en el orden jurídico nacional.
- Reconoce la personalidad jurídica de las comunidades campesinas y pueblos indígenas, organizadas según sus usos y costumbres. La personalidad jurídica otorga capacidad

legal a sus titulares para ser sujetos de los derechos y obligaciones emergentes de todos los actos civiles definidos por el ordenamiento jurídico nacional.

- Reconoce la capacidad de representación de las autoridades tradicionales de las comunidades campesinas y pueblos indígenas.
- Crea los Comités de Vigilancia integrados por los representantes de las comunidades campesinas y pueblos indígenas con el objeto de articularlas con sus respectivos gobiernos municipales, vigilar y controlar la ejecución de los recursos municipales y fiscalizar los gastos del municipio.
- Posibilita la creación de los Distritos Municipales Indígenas, como unidades socioculturales de administración pública, con una fuerte responsabilidad de las autoridades y organizaciones tradicionales.

Este conjunto de acciones legislativas han fortalecido la gestión del poder local. Aunque recientes en su aplicación, han logrado una amplia participación de las organizaciones indígenas en la gestión municipal, pues en el actual periodo municipal el número de concejales y alcaldes indígenas y campesinos alcanza a un tercio del total de la representación de los 11 municipios del país.

Identidad cultural

Mediante la Ley de Reforma Educativa se ha declarado como un principio de la educación boliviana su naturaleza bilingüe e intercultural, como base para la construcción de una sociedad democrática que parte del respeto a la dignidad de la persona y de la naturaleza multiétnica y pluricultural del Estado boliviano.

Si bien hemos avanzado en el tema de la reforma educativa, sobre todo en el nivel escolarizado, hace falta mucho para construir una sociedad intercultural, estableciendo urgentemente políticas sociolingüísticas que se traduzcan también en una legislación que promueva la construcción de una sociedad bilingüe e intercultural.

Se ha reconocido el derecho de las comunidades indígenas a su patrimonio histórico y cultural y la importancia que para ellas representa este legado en su vida espiritual. Se ha logrado —con la participación de comunidades indígenas y fundaciones de apoyo— la recuperación de decenas de tejidos prehispánicos que fueron robados de las comunidades e ilegalmente sacados de Bolivia por traficantes internacionales de arte y cultura.

Seguridad jurídica y defensoría indígena

Es función del Estado garantizar el derecho a la seguridad de las personas y de los pueblos indígenas y comunidades campesinas; esto es un derecho fundamental en algunas constitu-

ciones como la boliviana. El Estado debe brindar un servicio o crear una institucionalidad que procure justicia y la defensa jurídica oportuna y eficaz a los sectores más vulnerables de la sociedad, dentro de los cuales se encuentran los pueblos indígenas.

El gobierno actual ha promulgado la Ley del Defensor del Pueblo en el que se ha incluido como una de sus atribuciones la de velar por el respeto de la naturaleza multiétnica y pluricultural del Estado boliviano y promover la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas y originarios del país. El defensor del pueblo tiene un mandato específico en relación con los pueblos indígenas y originarios.

Por otro lado, el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios está promoviendo la creación de una Procuraduría Indígena con el objetivo de:

- Asistir y en su caso representar a los pueblos indígenas y originarios, o a los miembros de éstos, en procesos ante autoridades judiciales y ejecutivas.
- Canalizar y gestionar ante las dependencias y entidades competentes del sector público, los asuntos de carácter civil, mercantil o penal en que los grupos indígenas intervengan como parte.
- Procurar el reconocimiento y respeto de los sistemas jurídicos indígenas (Derecho consuetudinario).
- Elaborar, analizar o examinar proyectos de Ley que afecten o involucren los derechos de los pueblos indígenas, o reformas a las mismas que propongan los distintos sectores del Poder Ejecutivo, las organizaciones indígenas y originarias o el Parlamento.

La política nacional del desarrollo con identidad

Consideramos que Bolivia ha establecido las bases jurídicas para iniciar y promover un desarrollo con identidad. Estas son las siguientes:

1. Reconocimiento y titulación de las tierras comunitarias de origen, que incluye el concepto de territorio indígena.
2. Personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas, y la capacidad para ser representadas por sus autoridades tradicionales o naturales.
3. Reconocimiento del derecho consuetudinario para la definición sobre el uso y aprovechamiento de la tierras y la administración de justicia comunitaria.
4. Reconocimiento del derecho exclusivo para el aprovechamiento de los recursos naturales renovables.
5. Reconocimiento de su identidad como pueblo, respetando su cosmovisión, sus instituciones, valores, lenguas y organización sociopolítica.

El desarrollo que se busca promover en los pueblos indígenas, recoge lo mejor del aporte de la modernidad y también lo mejor del conocimiento y de la tecnologías indígenas, esto es lo que proponemos como desarrollo con identidad. Esta idea fuerza es concebida como la transformación integral, auto cogestionaria de las condiciones de existencia social, económica, política y cultural con que los pueblos indígenas y originarios se relacionan entre sí, con la naturaleza y con la sociedad nacional, de acuerdo con sus usos y costumbres, en condiciones de dignidad, equidad, oportunidad e institucionalidad para su desarrollo integral sostenible.

El desarrollo con identidad es viable si se asume el conjunto de los retos constituidos por las tendencias que caracterizan a las sociedades contemporáneas:

a) Globalización económica
b) Reformas de los Estados nacionales
c) Profundización y consolidación de la democracia
d) Revertir los desequilibrios sociales y lucha contra la pobreza.

Conclusión

La experiencia boliviana con sus avances y sin lugar a dudas también con sus retrocesos, está sentando las bases para generar políticas de Estado, más allá de propuestas gubernamentales.

Cuando ratificamos el Convenio 169 de la OIT el 11 de julio de 1991, durante el gobierno de Jaime Paz Zamora, éste se constituía en la única norma a la que podíamos apelar. Hoy día, los bolivianos podemos mostrar una verdadera legislación indígena, fruto sin lugar a dudas de las luchas y movilizaciones de los mismos pueblos indígenas, pero también de la voluntad política de los gobernantes y de la sociedad política.

Sin embargo la existencia de una legislación indígena, no es suficiente como garantía para el pleno ejercicio y protección de los derechos de los pueblos indígenas. Es necesario que el Poder Judicial, que es quien dirime y administra derechos, se abra al tema. En varios países de Latinoamérica ya existe un importante desarrollo jurisdiccional de los derechos indígenas, por lo que los jueces deben conocer la nueva legislación indígena y deben fallar apelando a ella y a los convenios internacionales en materia de derechos humanos.

En Bolivia se ha avanzado mucho en materia de legislación indígena. Ahora iniciamos el camino de apoyar los procesos de desarrollo con identidad, que los propios pueblos indígenas están demandando como parte de una estrategia para superar la marginación y la pobreza. ❐

Pueblos indígenas y democracia en América Latina

Carlos Iván DEGREGORI
Perú

Con el fin de la Guerra Fría y del mundo bipolar, se multiplicaron en diferentes partes del mundo conflictos religiosos, lingüísticos o raciales[1]. Su agudización y generalización ha llevado a que algunos pronostiquen que el conflicto central en el siglo XXI será el "choque de las civilizaciones"[2]. Por otro lado, hoy se ha vuelto común constatar la crisis de los Estados nacionales, asediados desde arriba por las exigencias de la globalización y desde abajo por reivindicaciones regionales, étnicas, lingüísticas o religiosas, que expresan el fortalecimiento de identidades locales, muchas veces excluyentes, en desmedro de las identidades ciudadanas y/o nacionales. Con frecuencia, los movimientos étnicos han sido considerados como la punta de lanza de ese asedio desde abajo.

Por lo general, en América Latina, los movimientos étnicos han sido estudiados, en tiempos recientes, como parte de los denominados nuevos movimientos sociales. Cuando han incursionado en la dimensión política, los estudios sobre etnicidad han estado más interesados en la construcción/desconstrucción de Estados nacionales en países multiétnicos, la dia-

[1] En el periodo anterior, estos conflictos existían pero se hallaban subordinados a la lógica de la Guerra Fría y/o eran entendidos desde la óptica del conflicto ideológico entonces predominante. Así, según Hobsbawm (1977:13) el marxismo predijo un siglo de lucha de clases pero lo que tuvo lugar fue un siglo de luchas nacionales en las cuales "los movimientos y estados marxistas [tendieron] a volverse nacionales no sólo en la forma sino en el contenido, es decir, nacionalistas. Y, de acuerdo con Anderson (1983:5), al nacionalismo sería mejor tratarlo como si perteneciera al mismo orden de cosas que el 'parentesco' o la religión, y no al 'liberalismo' o al 'fascismo'. Es decir, como un fenómeno en muy estrecha relación con la etnicidad y la cultura.

[2] Entre los más prominentes, y quien acuña la frase: Huntington (1996).

léctica entre dominación y resistencia o los derechos humanos de los pueblos indígenas[3], que directamente en temas como democracia, gobernabilidad y ciudadanía.

Trabajos recientes comienzan a revertir esa tendencia[4], sin embargo sigue en buena medida pendiente la reflexión sobre la consolidación de la democracia y el perfil de la ciudadanía en países multiétnicos.

El presente trabajo quiere contribuir a esa reflexión, constatando la subordinación y la resistencia de las poblaciones indígenas a lo largo de los siglos, así como la inequidad que arrincona a la mayoría de indígenas en una suerte de reservaciones estadísticas en los deciles más pobres de las pirámides de ingresos. Pretende, sin embargo, ir más allá, evitando construir sujetos étnicos homogéneos, radicalmente diferentes y contrapuestos a Occidente, cuya única actitud sería la resistencia frente a un Estado que en algunos estudios pareciera no haber cambiado prácticamente desde la Conquista. Porque si se enfatiza únicamente la confrontación se pierden de vista otras múltiples interacciones entre poblaciones indígenas y no indígenas que, aun cuando asimétricas, han creado espacios comunes que son al mismo tiempo terreno de disputa por la hegemonía y de negociación de poder. Por otro lado, el énfasis unilateral en la diferencia conlleva el peligro de ver a las poblaciones indígenas sólo como víctimas o, en todo caso, a verlas fundamentalmente como pueblos replegados sobre sí mismos, con sus energías concentradas en la reproducción de modos de vida prácticamente inmutables. En otras palabras, se corre el peligro de no advertir que las élites pueden ser las más empeñadas en la reproducción de la diferencia, y que los grupos subalternos, en este caso indígenas, pueden estar interesados más bien en romper las barreras de exclusión, no para aculturarse ni para construir una identidad que sea como un espejo invertido de la cultura hegemónica, sino para incursionar en los espacios políticos y simbólicos de las élites universalizando sus particularidades dentro de los Estados nacionales, pugnando implícita o explícitamente por ciudadanía y, al hacerlo, ampliando el ámbito o incluso redefiniendo la concepción misma de ciudadanía[5].

[3] Sobre nuevos movimientos sociales, véase entre otros: Escobar y Álvarez (1992). Sobre Estados nacionales y poblaciones indígenas, véase, por ejemplo: Smith (1990), Urban and Sherzer (1991), Stavenhagaen (1992), González Casanova y Roitman editores (1996). Sobre derechos humanos y poblaciones indígenas véase Stavenhagen (1988).

[4] Véanse, por ejemplo, los artículos en Van Cott (1994) y Yashar (1996). Trabajos sobre los países centroandinos aparecen citados más adelante.

[5] En un artículo muy sugerente sobre Ecuador, Guerrero (1993:83-102) habla de ciudadanía étnica. Para el mismo concepto en el caso peruano, véase Montoya (1992). Para un debate conceptual sobre 'ciudadanía multicultural', véase, entre otros, Wymlicka (1995).

Al observar a América Latina se constata que no en todas partes surgen movimientos que se autodefinen en términos étnicos, y allí donde lo hacen, no surgen de la misma manera ni presentan las mismas características ni tienen el mismo devenir. Esta diversidad de situaciones constituye un antídoto contra enfoques que consideran la etnicidad como una esencia primordial y a los movimientos étnicos, por tanto, como algo ineluctable. En grado sustancial, las identidades en general y las étnicas en particular son construcciones históricas. Por tanto, el surgimiento y desarrollo de movimientos étnicos depende de un conjunto de circunstancias históricas concretas. Dentro de éstas, interesa destacar el papel de los intelectuales por la importancia que tienen en imaginar comunidades (Anderson, 1983), [re]inventar tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 1984) y formular proyectos. En otros casos, las identidades pueden redefinirse y la historia enrumbar por otras vías. En el caso peruano, por ejemplo, el factor étnico incide en la política aun sin la existencia de movimientos étnicos. Esto permite observar otras formas de acción de los pueblos indígenas. Mencionemos, entre otras, la apropiación de los instrumentos de poder de las élites, como la lengua dominante, por ejemplo; o la invasión de los espacios urbanos que dentro de la "espacialización del poder" (Alonso, 1994:393) correspondían económica, política y simbólicamente a las élites criollas o mestizas.

Del populismo al multiculturalismo

Comparado con otros continentes, América Latina aparece como una isla relativamente pacífica en medio de un mar bastante agitado. Luego de la derrota de Sendero Luminoso y la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala, el único conflicto armado en el cual la bandera étnica aparece enarbolada es el del EZLN zapatista en México. Pero es una entre varias banderas y el conflicto, en su dimensión violenta, permanece encapsulado en Chiapas[6].

Esto no significa que se haya superado la situación de exclusión y opresión de los pueblos indígenas. Ellos siguen siendo el sector más pobre de una región donde persisten el racismo y la discriminación en el empleo, la educación, la justicia, los medios de comunicación y la cultura. Sin embargo, la tendencia general hasta el momento es al procesamiento

[6] Tampoco los otros movimientos mencionados enarbolaron banderas étnicas como eje central. Sendero Luminoso negó incluso cualquier contenido étnico de su guerra, aunque *de facto* lo tuviera (véase Degregori y otros, 1996). Las guerrillas guatemaltecas luchaban por un programa socialista que fue incorporando en el camino, de manera insuficiente y desigual en los diferentes movimientos armados, las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Sin embargo, los Acuerdos de Paz firmados en diciembre de 1996 incluyen un importante capítulo sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

de los conflictos y las demandas por medios relativamente pacíficos o en medio de 'guerras de baja intensidad' en las cuales los enfrentamientos étnicos no constituían el eje central. Así, Nicaragua otorgó autonomía a su Costa Atlántica en la década de 1980 en medio de la guerra de los *contras* contra el Estado sandinista. En Colombia, la Constitución de 1991 creó circunscripciones especiales para la elección de congresistas indígenas. Once constituciones de la región reconocen ahora el carácter pluricultural de sus países. En 1993, uno de los líderes históricos del movimiento aymara, Víctor Hugo Cárdenas, ejerció la vicepresidencia de Bolivia. En Ecuador, varios de los principales dirigentes de la CONAIE (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador) son o han sido congresistas. En Guatemala ha florecido en la última década un vibrante movimiento intelectual pan-maya, que comienza a extender su influencia entre jóvenes y campesinos mayas. En México, aunque con dificultades, prosigue la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo el tema de la autonomía.

Al leer algunos textos, pareciera que esta evolución se inicia con el derrumbe de los socialismos reales, el triunfo de la economía de mercado y el auge del multiculturalismo en el Norte, que influye en los organismos multilaterales, las ongs y los gobiernos donatarios, que terminan por arrinconar conjuntamente a una élite blanca con ciertos toques mestizos, atrincherada en el poder desde la independencia e incluso desde la Colonia o la Conquista.

No ha sucedido exactamente así. Para no retroceder demasiado en el tiempo, me referiré sólo al antecedente inmediato: los denominados Estados populistas, hoy evaluados unilateralmente sólo en sus aspectos negativos. Por cierto que el modelo populista está agotado, pero si ubicamos su surgimiento en su contexto histórico, veremos que el balance es más complejo y que en muchos campos jugó un papel progresivo, tanto por su oposición a la aristocracia terrateniente que ostentaba el poder en buena parte de la región, como por su contraposición a las teorías por entonces en boga, como el racismo científico[7]; para no mencionar las prácticas que ensangrentaron Europa en la década de 1940. Las revoluciones nacionales de 1910 en México y 1952 en Bolivia son sólo la punta de un *iceberg* que con mayor o menor profundidad abarcó buena parte de la región.

Los 'intelectuales orgánicos' del populismo imaginaron una utopía irrealizable pero poderosa como mecanismo ideológico de hegemonía y construcción nacional. Si en EEUU la ideología oficial era, digámoslo en *espanglish*, un "whites only melting pot", en la América Latina populista fue un "melting pot for all": el mestizaje. En pleno auge de las teorías y

[7] Sin embargo, el racismo no sólo impregna la concepción positivista del progreso sino que se filtra en el indigenismo, el nacionalismo y el marxismo. Incluso en la obra de pensadores como José Carlos Mariátegui se encuentran afirmaciones racistas, especialmente sobre negros y asiáticos.

prácticas racistas, Vasconcelos por ejemplo, hablaba del mestizo como de la "raza cósmica" del futuro.

Por cierto que detrás del paradigma de la 'integración nacional', que era el correlato de la tesis del mestizaje, subyacía un claro proyecto de dominación: la aculturación de los pueblos indígenas que, burdamente, podría ser formulada así: te doy derechos si te vuelves como yo. Un 'yo' por lo general blanco o mestizo, varón urbano de clase media. Pero en países como México o Bolivia, el populismo significó para los pueblos indígenas conquistas importantes como el voto universal, tierra obtenida a través de reformas agrarias, derecho a la sindicalización y escolarización masiva, para mencionar sólo algunas[8]. La comprobación por negación de estas afirmaciones sería el caso guatemalteco. Allí, como se sabe, el proyecto nacionalista abortó en 1954. Al quedar embalsadas por décadas medidas como la reforma agraria, la alternativa fue un conflicto que alcanzó hacia 1980 ribetes genocidas contra los pueblos mayas y que ha sido sin duda el más violento del continente en la segunda mitad del siglo XX.

A través de las mencionadas conquistas, se ampliaron las posibilidades de diferenciación interna dentro de los propios pueblos indígenas. Si bien estadísticamente siguieron siendo el sector más pobre de la población, 'indio' dejó de ser sinónimo de campesino pobre, en muchos casos siervo o semisiervo[9]. Al mismo tiempo, los pueblos indígenas lograron acceso a una ciudadanía homogenizadora, que ignoraba la diversidad cultural aunque en el plano simbólico incorporara subordinadamente al discurso nacional mitos, héroes y banderas indígenas.

Cuando los Estados populistas y el paradigma de la integración nacional comenzaron a tocar sus límites en las décadas de 1970 y 1980, uno de los desarrollos posibles pero no único ni inevitable, fue el surgimiento de movimientos que elaboran discursos étnicos, reivindican el derecho a la diferencia y cuestionan el carácter homogenizador de los Estados nacionales, proponiendo Estados pluriculturales o plurinacionales. Esos movimientos surgieron como superación del populismo y sus perfiles sólo pueden ser entendidos en ese contexto. Los intelectuales y dirigentes sociales que fueron sus principales gestores, son 'hijos' de la reforma agraria, la sindicalización, las grandes migraciones y la escolarización masiva; son

[8] En el Perú, lo más cercano a las revoluciones nacionales de México y Bolivia fue el proceso impulsado más tardíamente desde el Estado por las Fuerzas Armadas durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968-75). Por la misma época y de manera más tímida, en Ecuador los militares impulsaron reformas de signo semejante durante el gobierno de Rodríguez Lara (1972-76).

[9] Por cierto que esa equivalencia nunca fue total. Desde antes existían bolsones de prosperidad indígena, como entre la denominada 'burguesía india' de Quezaltenango en Guatemala, los comerciantes otavaleños de Ecuador o el temprano desarrollo de una economía mercantil en el valle del Mantaro en Perú.

jóvenes educados con experiencia urbana, de capas sociales surgidas de o fortalecidas por las transformaciones de la etapa anterior. Nuevamente, Guatemala constituye un extremo. Allí el movimiento intelectual maya se desarrolla en medio de un conflicto genocida que fuerza a centenares de miles al exilio. Muchas veces es en ese exilio donde se transita de identidades étnico-localistas a una identidad pan-maya. El caso guatemalteco obliga entonces a incluir otros factores en el análisis.

- En el surgimiento de movimientos que reclaman el derecho a la diferencia y promueven la diversidad, entre los cuales se ubican los movimientos étnicos, influyen también factores estructurales como la lógica del capitalismo actual, en el cual se concentra por un lado la propiedad en unos centenares de multinacionales y, por otro, se descentraliza la actividad económica en tanto los desarrollos tecnológicos llevan a la desmasificación, desterritorialización y desmaterialización de los procesos productivos y la segmentación del consumo. En un artículo provocador pero unilateral, Favre (1996) lleva este razonamiento a un extremo y señala que los movimientos indianistas y su foco en demandas culturales resultan funcionales al modelo neoliberal y a Estados que se repliegan de sus responsabilidades para con los ciudadanos.
- Los nuevos discursos y movimientos empalman con el multiculturalismo que florece en el Norte y en el nuevo contexto post-Guerra Fría, se establecen lazos e influencias mutuas.

Los Estados nacionales, por su parte, no se han mostrado cerrados a los reclamos indígenas y comienzan a incorporar los reclamos por diversidad. En ello influyen el ocaso de las teorías de seguridad nacional, que azuzaban los viejos fantasmas, convirtiéndolos a veces, como en el caso de Guatemala, en represión ciega y genocida.[10] Asimismo, en la apertura influyen los cambios en la composición demográfica, la relación entre población rural y urbana, así como el nuevo contexto internacional favorable al multiculturalismo. Como anota Brysk (1994:45): "los estados latinoamericanos han aprendido a practicar el apaciguamiento internacional, más que la responsabilidad (*accountability*) democrática".

Por otro lado, las reticencias a incorporar las demandas indígenas se sustentan en los prejuicios largamente interiorizados, en la vocación centralista de muchos gobiernos, en la inercia que mantiene todavía con vida a la doctrina de la seguridad nacional y en la simple indiferencia de los actores económicos hegemónicos, léase empresarios, ante pueblos tendencialmente 'marginales' dentro del actual modelo económico.

[10] El 'otro', el diferente, el 'ignorante', además oprimido y excluido, era visto como potencial recluta de la subversión comunista.

Si la 'razón de Estado', la indiferencia de los actores económicos de punta y los viejos prejuicios enraizados en la vida cotidiana[11] se conjugan para hacer oídos sordos a las demanas indígenas, se configuraría el peor escenario. La profundización de las brechas económicas, la prolongación del centralismo, la depredación ecológica, así como el resentimiento y la violencia, no necesariamente política, podrían envenenar la vida en muchos países de la región. Pero no es imposible, ni siquiera extremadamente difícil, que la región siga avanzando hacia un inédito y saludable pluralismo cultural. Más aún si a pesar del radicalismo de algunos discursos, a diferencia de otras regiones del mundo el fundamentalismo y sus secuelas de intolerancia y/o separatismo aparecen totalmente marginales en los movimientos de la región, que hasta hoy han jugado más bien un papel importante en la profundización y ampliación de la democracia.

Para evitar caer en callejones sin salida, tanto en los análisis como en las políticas, es necesario tener en cuenta que si bien al tratar el tema de la etnicidad el énfasis se ha centrado hasta hoy en el ámbito rural, es necesario tener en cuenta el acelerado proceso de urbanización de la región y, al mismo tiempo, el también acelerado proceso de interconexión rural-urbana. Estos procesos se acentuarán aún más en los próximos años. Los pueblos indígenas no son más los 'otros' lejanos y exóticos (si es que alguna vez lo fueron), sino que son cada vez más un componente importante de un 'nosotros' plural.

Consecuentemente, es cada vez más difícil trazar fronteras definidas y buscar identidades nítidamente delimitadas entre indígenas y no-indígenas en un contexto en el cual las fronteras se vuelven más porosas, las influencias mutuas más intensas y se desarrollan 'culturas híbridas', 'identidades fronterizas', tránsitos complejos entre una diversidad de identidades posibles.[12] Tal vez América Latina no produjo la 'raza cósmica' de Vasconcelos, pero aparece como un continente 'post-moderno' rebosante de mezclas e hibrideces.[13]

[11] Al dar cuenta del caso ecuatoriano, Guerrero (1993) se refiere, citando a Habermas, a "aquella cara de comportamientos interétnicos sacados de un 'fondo intuitivamente sabido' —actos de habla, gestos— que permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma completamente aproblemática".

[12] Un video varias veces premiado, *Fiesta Transnacional* (1993), trata sobre la fiesta patronal de la comunidad de Cabanaconde, en Arequipa, Perú, donde ese año le toca pasar el cargo y ser mayordomo a una familia residente en Estados Unidos. La historia fluctúa entre Washington D.C. donde ellos viven, y Cabanaconde, donde van a pasar el cargo; entre los autos último modelo que manejan en Washington y las ropas occidentales que allí visten, y los trajes tradicionales, el pago a los *wamanis* o dioses montaña, las procesiones, las corridas de toros, los bailes andinos de Cabanaconde. Y luego el regreso a Washington, donde la Asociación de Cabanacondinos celebra fiestas para recaudar fondos, en las que se mezclan los bailes tradicionales con la salsa y los cabanacondinos se subsumen dentro de todavía otra identidad: hispanos.

[13] Es curioso que a contracorriente de esta tendencia, organismos multilaterales, ongs y académicos del Norte parezcan con frecuencia andar "en busca del indio perdido", tratando de encontrar, o construir, identidades nítidas, liderazgos

Afirmar que las fronteras son porosas y que el pluralismo cultural va más allá de la etnicidad, no pretende negar la vigencia e importancia de las demandas indígenas. Los ejes más importantes de esas demandas se aparecen de manera muy explícita en el capítulo sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de los Acuerdos de Paz firmados en Guatemala en diciembre de 1996. En el periodo actual, entonces, luchar por redistribución y *reconocimiento* significa, para usar el término de un dirigente indígena boliviano: caminar con los dos pies, mirar con los dos ojos.

En lo que sigue, para profundizar los conceptos vertidos en esta primera parte, nos centraremos en dos países centroandinos: Perú y Bolivia. Mientras en el segundo surgió un poderoso movimiento social, especialmente entre los aymaras y más recientemente entre los pueblos de las tierras bajas (Amazonía, Oriente y Chaco), en el caso peruano los movimientos étnicos se limitan a los grupos amazónicos, demográficamente pequeños, mientras que entre quechuas y aymaras de los Andes no se encuentran movimientos que se autodefinan en términos étnicos. Este contraste permite, a mi entender, comprender mejor el devenir de los pueblos indígenas en relación con los Estados nacionales en la región. Limitándonos al presente siglo, trataremos de responder las siguientes interrogantes: ¿por qué surgen importantes movimientos étnicos en unos países y en otros no?, ¿desde qué perspectiva esos movimientos, y en términos más generales la irrupción de los pueblos indígenas en el escenario político, cuestionan al Estado nacional?, ¿de qué manera inciden sobre la ciudadanía y la consolidación democrática?

Perú

A manera de hipótesis, planteo tres razones más, que explicarían por qué aún hoy no surgen en los Andes peruanos movimientos sociales ni representaciones políticas que se autodefinan fundamentalmente en términos étnicos.

sólidos y demandas concretas allí donde a veces simplemente no las hay. Provenientes de una cultura y un momento en que la dimensión étnica aparece clara y omnipresente, no comprenden que las identidades, incluyendo las étnicas, no son esencias que tienen necesariamente que existir, sino que esa existencia depende de un sinnúmero de circunstancias históricas. No comprenden, tampoco, que la problemática de la heterogeneidad y el pluralismo cultural no se agota en la dimensión étnica, que hay otros modos de agruparse y de clasificar la realidad: identidades regionales, clasistas, ciudadanas, que se vuelven prominentes y en las cuales los rasgos étnicos pueden aparecer con mayor o menor intensidad, más o menos prominentes.

1. A lo largo del siglo XIX, "indio" se fue convirtiendo tendencialmente en sinónimo de campesino pobre y en muchos casos, de siervo.[14] La lucha de las poblaciones quechuas y aymaras contra esa servidumbre se tradujo en procesos de organización, que tuvieron un primer auge en la década de 1920 y luego se masificaron en las décadas de 1950 y 1960. Esas organizaciones tuvieron como objetivos centrales la recuperación de tierras y la lucha por la educación, entendida como aprendizaje del castellano y de los elementos básicos de la "cultura nacional" con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollo-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que ejercían los *mistis* (véase Degregori, 1986).

En otras palabras, terminar con la servidumbre implicaba derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas. Eran los *mistis* los más interesados en la existencia de indios=siervos=otros, con el fin de mantener el monopolio de lo que al analizar el caso ecuatoriano Andrés Guerrero (1993) llama "la administración étnica", con sus elevadas cuotas de privatización del poder. Ello querría decir que, en el caso peruano, el reclamo por ciudadanía venía también de abajo y empalmaba en cierta medida con el discurso sobre "integración nacional" que comenzaba a emitir el Estado, otorgándole tintes democratizadores, antiterratenientes.

2. El Estado, por su parte, comenzó a distanciarse ya desde inicios de siglo del gamonalismo y del discurso oligárquico, asumiendo cada vez más una política indigenista. Según Favre (1996:2), el indigenismo es la forma privilegiada que asume el nacionalismo en América Latina en el siglo XX. La política indigenista, a su vez, sería parte de una política más general de modernización de la sociedad y también el medio por el cual un conjunto de Estados cuya misión se redefine y cuyo campo de acción crece, buscan convertir a esas sociedades en naciones (1996:78). Con ese fin y dentro de una concepción homogenizadora de nación, los Estados desarrollaban políticas de integración nacional que debía culminar en la homogenización alrededor de la cultura criolla o mestiza. Sin embargo, en un contexto de dominación oligárquica excluyente y predominio hispanista, el indigenismo jugó un papel progresivo, y las políticas indigenistas estatales representaron el tránsito a nuevas formas de dominación más modernas y hegemónicas.

[14] En la Colonia no lo era. La "República de Indios" era socialmente compleja y estratificada. Túpac Amaru era un arriero y sus numerosas recuas cubrían la ruta entre Lima y Buenos Aires. "Indio" no era sinónimo de pobre. Habría que ver, por otro lado, en qué medida el estigma asociado a la indianidad se cristaliza en el siglo XIX con la aparición del "racismo científico" y la expansión del positivismo y la idea del progreso, que ubica a los indios como arcaicos, atrasados, obstáculo para el desarrollo, etcétera.

Así, después de casi un siglo en el limbo, la Constitución de 1920 otorgó reconocimiento legal a las comunidades indígenas. Si bien éste era un rótulo étnico, y si bien el reconocimiento formaba parte de una "legislación tutelar" más amplia, que implícitamente trataba a los indios como menores de edad, los canales que se abrieron con ese reconocimiento no se utilizaron tanto para procesar demandas netamente étnico-culturales sino otras que tenían un importante componente campesino, especialmente el derecho a la tierra. En tanto el reconocimiento de las comunidades implicaba el reconocimiento de sus linderos, se inició entonces una larga lucha legal por la recuperación de las tierras usurpadas en las décadas previas por el gamonalismo.

En la década de 1940 el indigenismo dejó de ser una política intermitente del Estado, que asumió más explícitamente el discurso de "integración nacional" como eje para la construcción del Estado nacional. Se creó, entre otros, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen, que sin revolución de por medio y a cargo más bien de gobiernos conservadores, nunca llegó a tener el presupuesto ni la fuerza que programas similares adquirieron en México. Sin embargo, esos programas expresaron el tránsito a una forma de dominación embrionariamente hegemónica. El proceso no fue límpido ni unilineal, pero se advierte una tendencia más o menos sostenida en esa dirección. Así, entre 1958 y 1964 tuvieron lugar en el Perú importantes movimientos campesinos. Cientos de miles de hectáreas fueron tomadas por decenas de miles de campesinos agrupados en comunidades, sindicatos y federaciones. Sin embargo, el movimiento resultó sorprendentemente incruento porque, a diferencia de lo sucedido por ejemplo en Guatemala, el Estado no se jugó a fondo en defensa de la gran propiedad agraria tradicional.

Este proceso culminó en los quince años siguientes. En 1969, el denominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (FFAA), encabezado por el General Velasco (1968-75), puso en marcha un extenso proceso de Reforma Agraria y promulgó medidas como la Ley de Comunidades Campesinas y la Ley de Comunidades Nativas, que involucraban a los pueblos andinos y amazónicos. Finalmente, la nueva Constitución de 1979 otorgó el voto a los analfabetos, que para entonces eran casi en su totalidad poblaciones indígenas a las cuales resulta más apropiado llamar ágrafas.

Sin embargo, ya la política del gobierno de Velasco resultaba difícil de encuadrar dentro del paradigma clásico de la "integración nacional". Si bien en esos años se eliminó del vocabulario oficial el término "indio", reemplazándosele por campesino, fue al mismo tiempo fuerte el impulso al pluralismo cultural desde el Estado, que entre otras medidas incluyó el reconocimiento del quechua como idioma oficial. Si éste no se hizo efectivo, no fue sólo por desidia gubernamental sino porque la reivindicación lingüística no era prioritaria en la agenda de las

propias poblaciones quechuas. Podríamos decir que en el lapso comprendido entre el gobierno de Velasco y la Constitución de 1979, ciertas revindicaciones étnico-culturales implícitas en las grandes movilizaciones del campesinado andino en las décadas previas, adquirieron dimensión *nacional,* dejaron el ámbito de la "legislación tutelar" para incluirse en un ámbito más universal y ciudadano. El Estado, sin embargo, no terminó de redefinir su papel frente a los pueblos andinos. El último cuarto de siglo en el Perú podría ser visto como una historia de sucesivas frustraciones en la consolidación de un Estado nacional postoligárquico, que entre otros cambios necesarios, reemplazara el paradigma de la integración nacional por otro que incluyera en lugar central el respeto a la diversidad. Pero nos queda exponer otra razón por la cual en el Perú (casi) nadie quiere ser identificado como indio o términos equivalentes.[15]

3. Cuando entre las poblaciones de origen quechua y aymara crecieron los núcleos capaces de imaginar comunidades, prefirieron imaginarlas sobre bases clasistas. En efecto, la expansión del mercado y los medios de comunicación, la multiplicación de las organizaciones campesinas, las recuperaciones de tierras, las grandes migraciones, hicieron que los pueblos andinos se complejizaran y se ampliaran las capas capaces de elaborar discursos y proyectos. Me referiré sólo a dos, que a veces se superponen: dirigentes de los sindicatos y federaciones campesinas que proliferaron en los años sesenta y setenta; y jóvenes de ambos sexos, hijos o nietos de campesinos, que por esos mismos años accedieron a la educación secundaria y a la universidad[16]. Ellos encontraron que:

a) Los criollos y luego los mestizos les habían expropiado buena parte de los mecanismos y el capital simbólico a partir de los cuales podían construir un *nosotros* indio. Ya desde el siglo XIX se advierte la apropiación por parte de la élite criolla de la tradición inca-imperial, dejándoles a los quechuas y aymaras de carne y hueso la tradición india-servil (véase Méndez, 1993). En la primera mitad del siglo XX, para competir con la élite criolla que salpicaba su hispanismo con referencias esporádicas al glorioso pasado inca, sectores de mestizos se apropiaron de manera mucho más decidida de la herencia inca-imperial,[17] y

[15] En Bolivia, quechuas y aymaras prefieren llamarse "pueblos originarios", mientras que los guaraníes aceptan el término 'indígena' (Albó, 1994). En Ecuador convirtieron el estigma en recurso y adoptaron los términos 'indio' o 'indígena', mientras que en Guatemala se denominan 'pueblos mayas'.

[16] La ley de gratuidad de la educación secundaria en colegios estatales fue promulgada en 1953. El total de estudiantes universitarios, por su parte, pasó en cifras redondas de 30 mil en 1960 a aproximadamente 100 mil en 1970, 350 mil en 1980 y más de 500 mil en la presente década (Degregori, 1989).

[17] Marisol de la Cadena (1995) ha estudiado cómo los mistis urbanos del Cusco, antigua capital del Tawantinsuyu, expropiaron a los campesinos quechuas símbolos importantes de la tradición inca. Hacia 1944, por ejemplo, (re)inventaron

también de la tradición indígena *comunitaria*. Valorada en un principio positivamente por el indigenismo y el socialismo, esta tradición comunitaria comenzó a ser incorporada a la simbología estatal mucho antes de Velasco. Primero efímeramente durante los primeros años del gobierno de Augusto B. Leguía (1919-23), y luego más sistemáticamente desde el primer gobierno de Fernando Belaúnde (1963-68).

b) Los partidos de la izquierda marxista peruana, la más campesinista de la región y por entonces mayoritariamente maoísta, les ofrecían un proyecto alternativo. Los dirigentes campesinos quechua o aymarahablantes se encontraron con los pequeños partidos de izquierda, que por esos años se expandían con fuerza hacia el campo. Por su parte, los jóvenes que accedían por entonces a la escuela secundaria encontraron un magisterio politizado, que difundía entre los estudiantes lo que Portocarrero y Oliart (1989) denominaron "la idea crítica": una concepción radical y autoritaria de la sociedad peruana, en la cual las contradicciones clasistas ocupaban un papel central. Finalmente, quienes llegaban a la universidad se encontraban con lo que he denominado "la revolución de los manuales" (Degregori, 1990): la difusión en las universidades estatales de una versión sumamente esquemática y dogmática del marxismo, que trasmitían los manuales de materialismo histórico y materialismo dialéctico publicados por la Academia de Ciencias de la URSS y las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín.[18]

La segunda mitad de la década de 1970 es clave para esta historia. En 1975 fue derrocado el General Velasco y ese mismo año se desencadenó la crisis económica que, con altibajos, continuó hasta el colapso del Estado populista hacia fines de la siguiente década. El inicio de la crisis coincidió con el desarrollo de los movimientos sociales más importantes de la historia peruana contemporánea.[19] Pero fue en esos años, precisamente cuando el Estado populista y el paradigma de la integración nacional comenzaban a tocar sus límites y podrían haberse abierto espacios para un discurso étnico-cultural, que selló una alianza entre los sectores más organizados y radicalizados de los movimientos sociales y la izquierda

una tradición: la celebración del Inti Raymi, la fiesta religiosa más importante de la época imperial. Por la misma época se creó la Real Academia de la Lengua Quechua, conformada por escritores y abogados mestizos bilingües según los cuales, el quechua que hablaban los campesinos no era puro.

[18] Galo Ramón (1991:370) advierte el contraste con el caso ecuatoriano: "...mientras en el Perú el proceso de escolarización se dio en medio de la impetuosa emergencia de la izquierda clasista, en el Ecuador se dio en medio de una poderosa revitalización étnica, cuyo producto más acabado ha sido la generación de un discurso alternativo globalizador, [que] discute la construcción plurinacional del Ecuador".

[19] Movimientos regionales, tomas de tierras, huelgas sindicales y magisteriales, culminaron en 1977 y 1978 con dos paros nacionales prácticamente unánimes, que contribuyeron en grado significativo a la transición democrática (1977-80).

marxista. Esto se reflejó en la alta votación que la izquierda alcanzó a lo largo de la década de 1980/[20], especialmente en el Trapecio Andino[21] y en los distritos de Lima con la más alta concentración de migrantes andinos.

Construyendo la ciudadanía peruana: en el cruce entre clase, región y etnia

Según Carlos Franco (1991), la migración constituye la experiencia vital más importante común a una mayoría de peruanos. En efecto, en el último medio siglo el país dejó de ser predominantemente rural y hoy más del 70% de la población habita en las ciudades. Es pertinente, por tanto, salir del ámbito rural y observar la trayectoria de amplios sectores de migrantes andinos para tratar de entender mejor el actual proceso de redefinición de identidades y la ausencia hasta hoy de movimientos étnicos.

Debido a la correlación de fuerzas tremendamente adversa en la que se inició la "contraofensiva andina", a nivel cultural predominó en los primeros tiempos de la migración lo que podríamos llamar la estrategia del disimulo o del Caballo de Troya. La lengua y el vestido, los dos marcadores étnicos más visibles, fueron ocultados para evitar la estigmatización en las ciudades. Empero, dos hechos hicieron posible la superación de esa primera estrategia. A través de redes de parentesco que vinculaban ciudad y campo, los migrantes fueron consolidando cabeceras de playa cada vez más sólidas y extensas en los centros urbanos, sin perder sus raíces rurales/andinas (véase, entre otros, Golte y Adams, 1987). Por otra parte, a partir de la expansión del mercado, un sector de campesinos se fue diferenciando cada vez más del resto. Junto a los dirigentes sociales y los jóvenes educados de los que ya hablamos, estos "campesinos ricos" cada vez más vinculados a las ciudades donde sus hijos migran, constituyeron otro sector de punta que no imagina comunidades ni elabora discursos pero reformula conductas, relaciones sociales y pautas culturales. Una parte de ellos se ramificó hacia las ciudades donde engrosó la capa de microempresarios exitosos celebrados en *El otro sendero* (De Soto, 1986), sector similar al que Toranzo (1991) llama para Bolivia "burguesía chola".[22]

[20] En las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978 los grupos de izquierda alcanzaron alrededor del 30% de la votación, diez veces más de lo que habían obtenido en las anteriores elecciones presidenciales que habían tenido lugar en 1963. En 1980 conformaron la alianza Izquierda Unida, que hasta su división en 1989 se constituyó en la segunda fuerza política del país, fluctuando entre el 25 y el 30% de la votación nacional.

[21] El Trapecio Andino comprende los departamentos de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno.

[22] Desde la década de 1950 términos como "cholo", "cultura chola" o "proceso de cholificación" han dado lugar a una abundante literatura sociológica y antropológica. En términos muy simples, "cholos" serán los hijos e hijas de quechuas o aymaras que han pasado por la escuela y han tenido una experiencia urbana. A partir de allí, son culturalmente "mestizos" pero mantienen rasgos culturales indios que modifican y combinan con rasgos urbanos criollo-mestizos o directamente transnacionales. En el

Estos diferentes sectores conformaron la masa crítica para la reformulación de un conjunto de manifestaciones culturales en el campo y las ciudades. En muchos casos lengua y vestido se perdieron, pero las redes de cooperación basadas en el parentesco extenso y el paisanaje, por ejemplo, se extendieron a los centros urbanos y de esta forma otros rasgos de la identidad estigmatizada tendieron a convertirse en recurso, utilizado tanto en el ámbito económico, por ejemplo en la construcción de empresas informales (Steinhauf, 1991; Adams y Valdivia, 1991), como en el cultural. Las fiestas andinas, por ejemplo, entendidas no sólo como manifestación de la persistencia de estilos de vida y de un universo simbólico tradicional, sino como reafirmadoras de la cohesión del grupo social (y ahora de las redes rural-urbanas) y como legitimadoras de liderazgos, se expandieron con gran fuerza hacia las ciudades y se transformaron también en los propios lugares rurales de origen, a partir de las influencias que recogían en ellas. En conclusión, dejan de ser indios pero no se convierten en aculturados. Se habla en el Perú del surgimiento de una cultura chola (Quijano, 1980; Nugent, 1992), o de una cultura "chicha", nombres que no dejan de tener connotaciones despectivas.

Entre esos contingentes de migrantes y en esas redes ciudad-campo se va construyendo, embrionaria, frágil y con altibajos, una identidad de *ciudadanos peruanos.* Esta peruanidad nueva, diferente a la "oficial", va surgiendo en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y de género.[23] En un estudio sobre migrantes (Degregori *et al.*, 1986), encontrábamos que los pobladores de un barrio de Lima se autoidentificaban como pertenecientes a los sectores populares o como trabajadores (en menor medida como pobres) en oposición a las clases altas; se definían también como provincianos en oposición a los limeños; como serranos en oposición a los costeños; como cholos en oposición a los criollos tradicionales y/o simplemente como peruanos. Ya no es sólo el derecho a la tierra o a la educación. Ahora es el propio país, esa comunidad imaginada llamada Perú, la que se ha convertido en terreno de disputa.

Esto puede suceder porque, como dijimos, el Estado peruano transitó en el siglo XX de una dominación oligárquica excluyente a otra embrionariamente hegemónica. Tal vez el adjetivo más preciso, aunque parezca paradójico, sea *débilmente* hegemónica. A diferencia de México, donde el paradigma asimilacionista de integración nacional se consolidó al pun-

lenguaje ordinario la palabra puede tener un sentido despectivo, pero también de orgullo o de cariño, dependiendo de quién la utilice y en qué contexto. En las últimas décadas, se usa en muchos casos como sinónimo de 'peruano'.

[23] En uno de los pocos estudios comparativos entre Perú y Guatemala, Bourque y Warren (1978) advertían muy temprano cómo en algunas comunidades andinas las identidades étnicas se redefinían como identidades regionales. Los comuneros dejaban de considerarse indios y se identificaban como "serranos".

to que, cuando en los últimos años reaparecen movimientos indios, lo hacen como "minorías étnicas", en el Perú esa debilidad hizo que la integración y la aculturación no fueran tan eficaces y que las mayorías andinas/populares/provincianas se fueran apropiando del concepto Perú y le otorgaran otro contenido.

Una comparación con México ilustra lo que entendemos por "hegemonía débil". Florencia Mallon (1995:282) relata cómo en 1943, un funcionario de Puebla invita a los indios de Xochiapulco, participantes en la batalla del 5 de Mayo de 1862 contra la invasión francesa, a tomar parte en el desfile conmemorativo de esa victoria. La autoridad de Puebla le escribe a un funcionario de Xochiapulco y le pide: "si es posible que ud. nos organice allá un grupo de nativos con sus trajes típicos, [...] para que vengan a la ciudad de Puebla este Cinco de Mayo a marchar en el desfile [...] En caso de que sea posible [...] le ruego nos lo haga saber, pues ellos tendrán que aprender cómo marchar correctamente...". Mallon (*ibid.*) señala cómo el Estado "creó espacios en los cuales la historia local anterior podía ser rememorada", pero al mismo tiempo "trazaba los límites discursivos dentro de los cuales tal rememoranza podía tener lugar". ¡Los xochiapulquenses tienen que aprender incluso cómo marchar! En el Perú, por el contrario, una danza surgida en los Andes centrales conmemorando la resistencia contra la invasión chilena, *Los Avelinos*, llegó a Lima sin que nadie la invite, llevada por los migrantes de esa región. Comenzó a ser danzada en las fiestas de los barrios periféricos donde dichos migrantes se instalaron, incursionó en el centro de la ciudad cuando algunos ascendieron a la clase media, y a partir de la década pasada *Los Avelinos* son parte incluso de festivales oficiales, sin haber sido pautados desde el poder, que deja en este caso mucho más resquicios y permite que irrumpa lo que se ha venido en llamar "el nuevo rostro del Perú" (Matos, 1984), profundamente transformado por la irrupción andina/provinciana en todos los ámbitos de la vida nacional, que debió ser tenido en cuenta por el flamante marco institucional nacido de la transición democrática y no lo fue de manera suficiente. A pesar de la abundante literatura sobre la regresión democrática en el Perú a partir de 1992, queda por precisar en qué medida la crisis actual de las instituciones, especialmente de los partidos políticos, tiene que ver con su incapacidad para remodelarse teniendo en cuenta ese nuevo rostro.

En todo caso, con las instituciones políticas en crisis, la nueva correlación cultural aparece de manera oblicua en la arena política. Incluso en la votación por la izquierda, más allá del discurso clasista se expresaban elementos étnicos.[24] Dividida la izquierda en 1989, sus

[24] Ya mencionamos la alta votación por la izquierda en el Trapecio Andino y entre los migrantes en las ciudades. Si nos referimos a los candidatos, en 1978 el líder más votado para la Asamblea Constituyente fue Hugo Blanco, cholo cusqueño

votantes se inclinaron mayoritariamente por Alberto Fujimori, que obtuvo sus mejores resultados precisamente en el Trapecio Andino. En esas elecciones se advirtió que el voto por Fujimori incluía un componente de rechazo a la élite blanca/criolla que rodeaba a su rival, el escritor Mario Vargas Llosa, y de identificación con el candidato *nikkei*. Por un lado, en tanto hijo de migrantes no-blancos, Fujimori aparecía más cercano a las experiencias y dificultades de las mayorías, especialmente las que acababan de adquirir el derecho al voto. Por otro lado, en tanto ingeniero exitoso aparecía más cercano que el escritor cosmopolita a las aspiraciones de esas mayorías que valoraban más el tractor en el cual hacía campaña Fujimori, que la pluma elegante de Vargas Llosa.[25] Para las elecciones de 1995, casi todos los candidatos buscaron incluir en sus fórmulas presidenciales a los nuevos actores sociales: cholos, provincianos, mujeres, microempresarios exitosos. Mas otra alianza, frágil pero real, se había establecido para entonces entre Fujimori e importantes sectores andinos rurales y urbanos. Además del éxito en la lucha contra la inflación y contra Sendero Luminoso, jugó un papel en esta alianza la utilización sistemática de algunos símbolos culturales. Así, Fujimori podría ser llamado "el hombre de los mil trajes", pues no hay poncho, *chullo, cushma*, sombrero o atuendo étnico que no haya vestido en sus constantes viajes por todo el país.[26]

De esta forma, entre las tareas pendientes para la consolidación democrática en el Perú se encuentra la necesidad de traducir en demandas concretas e incorporar en instituciones lo que hoy aparece más a nivel de símbolos y gestos. Porque si bien la estrategia del Caballo de Troya permitió importantes avances a las poblaciones andinas, no tiró abajo las murallas simbólicas del *ancien regime* oligárquico: las carcomió, las resquebrajó, las replegó al *habitus* y a la vida cotidiana, pero no impidió que persistiera una suerte de *pecking order* en el cual quienes penetraron dentro de las murallas, o tienen la ilusión de haberlo hecho, se sienten superiores a quienes se quedaron en el umbral o no pudieron o no quisieron entrar, aún cuando estén unidos a ellos por redes rural-urbanas muy tupidas.[27]

quechuahablante. Durante toda la década de 1980, el candidato presidencial de la izquierda fue Alfonso Barrantes, quien conquistó la alcaldía de Lima en 1983 y de quien se ha recalcado su origen provinciano, serrano y sus rasgos mestizos.

[25] Sobre el factor étnico en las elecciones de 1990, véase Degregori (1991).

[26] Por cierto que esto forma parte de una estrategia hegemónica transformista (Alonso, 1994), casi en el sentido literal de la palabra. Pero es cierto también que el poder tiene que reconocer la diversidad e incorporarla, aun si subordinadamente, a nivel simbólico. Hay que advertir también que el traje fue uno de los marcadores étnicos más estigmatizados. Más allá de los símbolos, queda por discutirse en qué medida esta estrategia se traduce en mayores derechos o políticas sociales que favorezcan a estos sectores. *Chullo es un* gorro de lana con orejeras, muy común en los Andes. *Cushma* es una suerte de túnica usada por el pueblo ashíninka de la Amazonía.

[27] La jerarquización étnica y el racismo pueden irrumpir en la vida política de los modos más inesperados y brutales, como sucedió en el reciente periodo de violencia política. En los primeros años, los viejos reflejos racistas afloraron en las

Tal vez, en este sentido, la interacción de diferentes identidades —regionales, clasistas, étnicas, ciudadanas y de género— teniendo como eje una ciudadanía respetuosa de la diversidad, constituya una mejor plataforma para conquistar derechos democráticos, incluyendo temas como el pluralismo lingüístico y cultural, así como para la lucha contra la discriminación étnica y racial, evitando los callejones sin salida a los cuales parece conducir la preminencia unilateral de las identidades étnicas en otras partes del mundo. "Cuando las identidades se multiplican, las pasiones se dividen", afirma Walzer. Teniendo en cuenta la experiencia de Sendero Luminoso y la violencia a la cual ha conducido su extremo "reduccionismo clasista", en el caso peruano estas palabras suenan sensatas.

Bolivia

Hacia principios de siglo Perú y Bolivia mostraban una estructura económica fundamentalmente agraria y minera, una presencia dominante del latifundo tradicional en las zonas rurales y una estructura política oligárquica, con menos del 10% de la población adulta habilitada para votar y una mayoría indígena considerada como lastre por las élites criollas. Sin embargo, antes que la expansión del mercado y la modernización del Estado alcanzaran proporciones significativas, dos hechos marcaron decisivamente la historia boliviana. El primero fue la Guerra del Chaco (1932-1935), que enfrentó a Bolivia contra Paraguay en el conflicto más sangriento de América del Sur en el siglo XX y terminó en una debacle boliviana. El segundo, la revolución nacional de 1952.

La guerra dejó al desnudo la incompetencia y corrupción de las élites gobernantes y las FFAA, provocando un proceso de radicalización de los trabajadores mineros, las clases medias urbanas, sectores del Ejército y del campesinado. Además de una significativa corriente indigenista, nacieron por entonces los partidos modernos de centro e izquierda, principalmente el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de orientación populista/nacionalista. Para los campesinos quechuas y aymaras, que habían sido levados por la fuerza para

FFAA, que hacia 1983-1984 desataron una ofensiva genocida en Ayacucho. Pero sorprendentemente y a pesar de la ausencia del tema étnico en sus documentos, fue en el accionar del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (SL) donde esos reflejos afloraron más brutalmente. Sin embargo, la de SL no es una violencia indígena sino principalmente la violencia de sectores mistis provincianos, que se sienten oprimidos y discriminados por las élites criollas de Lima, pero que al mismo tiempo se sienten superiores a los campesinos indígenas por su educación (Degregori, editor, 1996). La violencia de SL contra el campesinado andino, especialmente quechua, y contra los ashíninkas de la Amazonía, tendría entonces como trasfondo el desprecio étnico que los mistis tradicionales sentían por los indios (véase Coronel, 1996).

pelear en una guerra que no era suya, por un país que no sentían suyo, el Chaco resultó un lugar de encuentro y expansión de horizontes. En el Perú, la expansión del mercado y de los medios de comunicación, la modernización del Estado y sobre todo las grandes migraciones a las ciudades fueron los factores estructurales que abrieron la posibilidad de romper localismos, expandir redes organizativas y asumir una perspectiva nacional. Para los pueblos originarios bolivianos, el Chaco fue una inmersión temprana y violenta en esos procesos. En los años de post-guerra se multiplicaron las organizaciones campesinas más allá de la comunidad, especialmente entre los quechuas de los valles interandinos de Cochabamba, con una economía mercantil más desarrollada y menos asfixiados por el latifundio tradicional (Dandler, 1969).

Por su parte, el Estado consolidado alrededor de la oligarquía minera y latifundista a partir de 1880, comenzó un acelerado proceso de resquebrajamiento que desembocó en la revolución nacional de 1952, la más importante en América Latina desde la mexicana de 1910. La insurreción, que culminó con el derrumbe del Estado oligárquico y de sus fuerzas armadas, fue dirigida por el MNR, parte de la pléyade de partidos populistas/nacionalistas que surgieron por esos años en América Latina, en alianza con la Central Obrera Boliviana (COB), y con el apoyo de un campesinado ampliamente movilizado, especialmente en las zonas quechuas de Cochabamba.

Para todos los sectores sociales de Bolivia, la revolución de 1952 significó un punto de viraje radical. El nuevo gobierno nacionalizó la gran minería, base fundamental de poder de los llamados "barones del estaño", que hegemonizaban el Estado hasta 1952. Para el campesinado indígena, que constituía la mayoría de la población, la revolución significó sindicalización, ciudadanía y tierra. Un campesinado en su abrumadora mayoría analfabeto adquirió a partir de entonces el derecho a voto, multiplicando por cinco el número de electores (Klein, 1982:232). Por último, en 1953 se promulgó la ley de Reforma Agraria, que en los años siguientes significó el fin de los latifundios tradicionales.

A partir de 1952, en el lenguaje oficial, los indios pasaron a denominarse campesinos. Ese cambio en la terminología reflejaba el programa de las otras dos fuerzas victoriosas en 1952. Para el MNR se trataba de construir una nación homogénea, mestiza, dentro del paradigma de la "integración nacional" por entonces en auge, cuyo mayor ejemplo era el México post-revolucionario. Para la COB, fortalecida por la estatización de la minería, el objetivo era construir la alianza obrero-campesina que transformaría la revolución nacional en socialista. Pero no se trató sólo de un cambio de nombre o una mera manipulación. La revolución boliviana tuvo un primer momento clasista muy intenso, que se prolongó hasta más o menos 1956. Según Rivera (1984:88) "Sindicalización a escala masiva y milicias obreras y campesinas [fueron] la forma contundente del nuevo poder de las masas en la arena política post-revolucionaria".

En los años siguientes el MNR fue derivando hacia posiciones más moderadas, reforzadas por la reconstrucción de las FFAA y el apoyo de los EEUU (Klein, 1982, cap. 8). Sin embargo, fue capaz de consolidar al mismo tiempo su alianza con el campesinado y aislar a la COB, aprovechando la orientación "obrerista" de dicha organización y su subestimación del campesinado al que consideraba una fuerza "pequeño burguesa". Pero la clave de la alianza entre gobierno y campesinos fue la entrega de tierras dentro del marco de la reforma agraria.

En 1964, las tensiones entre el MNR y la COB, así como la división dentro del propio MNR, precipitaron un golpe militar. Pero no fue el viejo ejército derrotado y desmantelado en 1952 el que tomó el poder, sino otro que se ubicaba dentro del horizonte de la revolución nacional y que, reconociendo la nueva importancia estratégica del campesinado indígena, se cuidó mucho de seguir impulsando la reforma agraria. Más aún, René Barrientos, el general golpista de 1964, era un mestizo quechuahablante de Cochabamba. A través de una retórica populista y la intensificación del reparto de tierras, Barrientos logró sellar el llamado Pacto Militar-Campesino (PMC), que perduró aun después de su muerte en un accidente aéreo en 1968. El Pacto subsistió durante gobiernos militares de izquierda (1968-71) y aún en los primeros años del gobierno derechista del General Bánzer, que tomó el poder en 1971.

Transcurridas más de dos décadas desde la revolución de 1952, Bánzer consideró que le era posible prescindir del apoyo campesino. El contexto económico se le presentaba muy favorable. Los precios de los minerales estaban en alza en el mercado internacional; nuevos yacimientos descubiertos en el Oriente permitían la exportación de gas a Brasil y Argentina; en la región oriental de Santa Cruz se desarrollaba una pujante agricultura comercial y una burguesía modernizante; incluso un sector manufacturero comenzaba a perfilarse en La Paz (Klein, 1982:254). Así como en la década de 1860 el Estado pudo prescindir del tributo indígena a partir de los ingresos del guano, el salitre y la minas del Altiplano, así en la década de 1970 el gobierno decidió prescindir del apoyo campesino. A inicios de 1974, entre otras medidas, el gobierno decretó un alza de precios de artículos de primera necesidad, que afectaban significativamente a un campesinado más articulado al mercado a raíz de la reforma agraria. En Cochabamba, bastión del PMC y al mismo tiempo la zona andina más mercantil, los campesinos bloquearon carreteras exigiendo diálogo con el presidente. Pero los tiempos habían cambiado. Esta vez la protesta fue respondida por el ejército y la aviación, que bombardeó a los campesinos movilizados.

El katarismo

La masacre de Cochabamba marcó el principio del fin del pacto militar-campesino. Pero esa ruptura no fue la oportunidad propicia para que la COB y la izquierda ganaran a su lado al

campesinado, como hubiera podido pensarse, sino para la irrupción de un nuevo protagonista en la escena sindical y política boliviana: el katarismo. Bautizado en honor a Túpac Katari, el rebelde aymara del siglo XVIII, el katarismo se gestó desde fines de la década de 1960, especialmente en la ciudad de La Paz. Surgió entre migrantes aymaras, especialmente maestros y estudiantes sensibles a la discriminación que a pesar de dos décadas de prédica integracionista subsistían en la metrópoli más alta del mundo, que durante los años de bonanza bajo Banzer había comenzado a erizarse de rascacielos.[28]

En grado significativo, el katarismo es hijo de la revolución de 1952 y no puede explicarse sin ella. Con la revolución el campesinado conquistó tierra, educación y derecho a voto, que junto con las migraciones y la expansión del mercado permitieron el surgimiento de "sectores capaces de imaginar comunidades", para usar las mismas palabras que utilicé al referir el caso peruano. Pero a diferencia de Perú, cuando la revolución de 1952 toca sus límites, la intelectualidad aymara urbana no encuentra los espacios simbólicos y los escenarios sociales indígenas tan densamente poblados por discursos y actores no-indígenas.

En efecto, si bien importante, el indigenismo no alcanzó en Bolivia, al menos no tan temprano, la abrumadora presencia que llegó a tener en su vecino norteño, con organizaciones pro-indígenas, grupos literarios, revistas, artistas, escritores, abogados, agrónomos. Un partido peruano, el APRA, fue una de las fuentes de inspiración ideológica del MNR. Pero el APRA ubicó la simbología indigenista en lugar central de parafernalia, mientras el MNR, tal vez porque a partir de 1952 se convirtió en gobierno, prefirió centrarse en medidas políticas concretas —la reforma agraria, por ejemplo— que en la conquista del imaginario indígena. Símbolos tiwanakotas aparecen en el discurso emenerrista, pero Túpac Katari, por ejemplo, no ocupa un lugar prominente en el panteón de la revolución de 1952. Por el contrario, Túpac Amaru fue convertido en símbolo máximo del gobierno revolucionario que encabezó el General Velasco (1968-75). Y en lo que se refiere a la izquierda socialista, en el Perú la figura fundamental fue José Carlos Mariátegui (1895-1930), acusado después de su muerte por la III Internacional de indigenista y "populista" debido al énfasis que puso en el análisis del entonces denominado "problema del indio". En la izquierda boliviana, por su parte, más

[28] A fines de los años sesenta, estudiantes aymaras en La Paz fundan el Movimiento 15 de noviembre (fecha de la ejecución de Túpac Katari). Por la misma época surge en la Universidad San Andrés de La Paz el Movimiento Universitario Julián Apaza. En 1969 se funda el Centro de Promoción y Coordinación Campesina Mink'a, dedicado a la educación y la organización en áreas rurales y urbanas. En 1971 el Centro Campesino Túpac Katari inicia emisiones radiales y un periódico en aymara en La Paz. Una de las primeras acciones de los centros culturales aymaras fue la erección de un monumento a Túpac Katari en su pueblo natal, Ayo-Ayo, inaugurado en 1970 (Rivera, 1982:127-128).

que personajes ocupan lugar central dos acontecimientos. El primero, la elaboración de las Tesis de Pulacayo, enarboladas por el proletariado minero en 1946, con su énfasis central en la construcción de la alianza obrero-campesina y su fuerte influencia trotskysta. El segundo, la Asamblea Popular que funcionó en el local del Congreso de la República entre junio de 1970 y agosto de 1971, durante el gobierno del General Torres. La Asamblea, sin embargo, fue "brutalmente obrerista" (Véase Rojas, en Calla y otros, 1989:193). En la década de 1970, cuando se expande el katarismo, el campesinismo maoísta es una fuerza marginal en Bolivia, mientras que en el Perú lo abraza la mayoría de la izquierda.

De esta manera, cuando en ambos países el populismo se encamina a su crisis final, su relación con las poblaciones indígenas difiere. En Bolivia la ruptura del PMC expresa el deseo estatal de distanciarse de las poblaciones indígenas, mientras los nuevos grupos radicales criollo-mestizos se desenvuelven de espaldas a ellas. En el Perú, el discurso y la acción indigenista del Estado se intensifican, mientras por su flanco izquierdo nuevos grupos radicales se vuelcan al trabajo político entre el campesinado andino.

Así, los nuevos intelectuales aymaras encontraron su "espacio aéreo" relativamente despejado y en la elaboración de su discurso recibieron más bien el apoyo de sectores de la iglesia católica, de ongs y de sacerdotes vascos y catalanes (Calla, 1993:61), es decir, provenientes de lugares donde las reivindicaciones étnico-culturales son centrales. En noviembre de 1973 dirigentes de asociaciones aymaras se trasladan a las ruinas de la que fuera capital del primer imperio andino (siglos II a IX n.e.) y lanzan el *Manifiesto Tiwanaku*. Si bien trata de mantener el balance entre un punto de vista clasista y uno étnico, el Manifiesto ubica las reivindicaciones étnico-culturales en un lugar central: "no se han respetado nuestras virtudes ni nuestra propia visión del mundo y de la vida [...] no se ha respetado nuestra cultura ni comprendido nuestra mentalidad" (en Rivera, 1984:133).

En los años siguientes, cuando el gobierno de Bánzer entra en su etapa más represiva, el discurso katarista se legitima en la lucha antidictatorial y el katarismo se expande velozmente entre las organizaciones campesinas, desplazando a desprestigiados dirigentes emenerristas. Sin embargo, si bien la COB no copa el espacio simbólico, en el terreno político y social su presencia es demasiado abrumadora como para ser ignorada. Los sectores más vitales del katarismo se cuidaron de moverse entre las reivindicaciones étnicas y clasistas, de "mirar con los dos ojos" y "caminar con los dos pies",[29] tratando de comprometer a la COB en una

[29] "Mirar la realidad con los dos ojos" es una frase del dirigente katarista Víctor Hugo Cárdenas, quien llegaría en 1993 a la vicepresidencia de la República. En Albó (1996:327).

alianza, *pero en sus propios términos.* El escenario donde se dio este proceso de unidad y lucha fueron los sindicatos campesinos, donde la izquierda avanzaba también en medio de la descomposición de las organizaciones vinculadas al PMC. La ruptura del campesinado con el gobierno culminó en 1979 con la creación de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Su sólo nombre revela la profunda huella del clasismo en el movimiento campesino. Los kataristas respetaron el nombre y la forma de organización sindical, pero la tiñen de contenido étnico-cultural en polémica abierta con el discurso marxista:

> Hay quienes nos acusan de 'pequeño burgueses' porque somos dueños de nuestras parcelas o *chacos* [...]. También hay quienes nos definen como una clase en proceso de desaparición, llamada a engrosar las filas del proletariado. No estamos de acuerdo con estas opiniones [...] los campesinos no nos consideramos una clase marginal ni decadente, llamada a desaparecer. Seguimos siendo la mayoría de la población del país. Ni mucho menos somos pequeño burgueses por poseer parcelas de tierra. Pues la tierra es para nosotros principalmente un condición de producción y una herencia de nuestros antepasados, antes que un medio de producción". (II Congreso CSUTCB 1983, en Rivera, 1984:189).

Los kataristas se embarcaron así en una estrategia cultural hegemónica, que educa a la izquierda, al movimiento obrero y a los bolivianos en general. Con un desparpajo que desde el marxismo ortodoxo debe haber sido visto como insolencia, quienes estaban predestinados a jugar el papel de coro o segundo violín de la vanguardia proletaria se rebelan y reclaman un papel tanto o más protagónico en la historia.

En los años de la transición democrática (1978-82) y en los primeros años del gobierno de centroizquierda de la Unidad Democrática Popular/UDP (1982-85) el katarismo se encuentra en su mejor momento como movimiento social, pero fracasa cuando intenta incursionar en el nuevo escenario político. Debilitado por sucesivas divisiones, nunca sus diferentes candidaturas llegaron a sumar más del 3% de votos. Para explicar estos resultados, Albó (1996:334) destaca la falta de recursos financieros, la débil organización, las divisiones y los rasgos localistas. Acontecimientos como el triunfo de Alberto Fujimori en 1990 o el éxito de la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE) a partir de las elecciones ecuatorianas de 1996 vuelven insuficientes estas razones, por lo cual vale mencionar otras como:

- Excesiva ideologización, influída por la fuerte presencia intelectual en el movimiento y reforzada por la relación con ongs; la influencia izquierdista y cristiana, con su propen-

sión a las "ideologías pesadas". El propio Albó (1994:72) advierte la necesidad de pasar: "de los sueños utópicos a las confrontaciones políticas prosaicas".

- Un anclaje social y sobre todo una simbología y un "horizonte utópico" demasiado rurales y comuneros, precisamente cuando el país en general pero también quechuas y aymaras se vuelven cada vez más urbanos, comienzan a desarrollar otras necesidades y otro imaginario.[30] Incluso en el campo surgen cooperativas, clubes de madres, y en los pueblos medianos y pequeños aparecen comités cívicos (Urioste, 1989:233-4).
- Subestimación de la democracia repesentativa y/o enorme dificultad para moverse en el nuevo escenario político abierto por la transición democrática. En la década anterior, no sólo el katarismo sino la casi totalidad de corrientes que se expresaban en la CSUTCB consideraban que la caída de la dictadura sería producto de una arremetida revolucionaria. Incluso durante el gobierno de la UDP, la vacilante democracia aparecía como un recodo en el camino a la revolución inminente. Luego vinieron la hiperinflación y la crisis del gobierno *udepista*, que tuvo que convocar a elecciones presidenciales adelantadas en 1985; el triunfo de un MNR reciclado como alternativa neoliberal y el ajuste económico subsiguiente. Estos acontecimientos marcaron el fin del Estado populista de 1952 y la consolidación de otro modelo signado por la reducción del papel del Estado, privatización e informalización de la economía, elecciones y democracia representativa.

El katarismo, y la CSUTCB en general, caen por entonces en el abstencionismo político. En el I Congreso Extraordinario de la CSUTCB, celebrado en 1988, por ejemplo, Calla advierte que: "ningún documento se ocupa de la situación política planteada por la inminente justa electoral nacional de mayo de 1989". El documento del Movimiento Campesino de Bases (MCB), el más votado en la Comisión Política del I Congreso Extraordinario, es el único que toca el tema de la democracia, y dice:

> Los pueblos que conformamos las diversas nacionalidades aspiramos implantar una democracia completa en la que se garantice la igualdad de derechos, no sólo individuales sino también la igualdad de derechos nacionales. Estamos hablando de la instauración de una nueva democracia, distinta y superior a la actual pseudo democracia, esta última sustentada en la explotación de los trabajadores y en la opresión de diversos sectores populares. (Calla y otros, 1989:183).

[30] En su excelente artículo Albó señala estos dos puntos: el carácter "cítaro" —purista— de los kataristas y su propuesta utópica donde "lo andino es también meta de llegada" y el blanco sigue siendo el 'otro' (1996:336). Pero Albó no los señala para explicar los límites políticos del katarismo, sino para contrastarlos con el carácter "híbrido y escurridizo", "abierto a las sinuosidades típicas de la política criolla" de los denominados "partidos cholos" (sobre los que discutiremos más adelante).

Por su parte, el MRTK-Liberación, la fracción katarista más importante en el movimiento campesino, se limita a proponer "constituir una Confederación de ayllus y comunidades", contrapuesta a la CSUTCB que ya "ha cumplido su rol histórico" (en Calla, 1989:49). Según Urioste (1989:243), contribuyen al abstencionismo campesino sectores de la Iglesia Católica y de las ongs que: "tienen un criterio básicamente antiestatal o aestatal; es decir, de prescindir de cualquier relación con el Estado, bajo el supuesto de que este vínculo se convierte automáticamente en opresión, dominación y explotación."

La distancia entre sueños utópicos y política prosaica pudo advertirse con gran claridad en la propuesta de una "Asamblea de las Nacionalidades", que enfrentaba a la "pseudodemocracia" del "Estado de la burguesía criolla", con la "democracia completa" de los pueblos originarios y proponía un Estado multinacional con una nueva división territorial a partir de unidades administrativas de base étnica.[31] La Asamblea de las Nacionalidades se gestó largo tiempo e intentó concretarse en una fecha simbólica: 1992. Pero para entonces ya habían transcurrido siete años de neoliberalismo y la vida política del país se encaminaba por otros rumbos.

Dificultad para incursionar en el mundo de la "informalidad". Si la política había cambiado, ello tenía que ver no sólo con la transición democrática sino también con las transformaciones sociales producidas luego del colapso del Estado populista y el ajuste estructural. Los despidos masivos y las privatizaciones debilitaron los sindicatos y favorecieron el crecimiento explosivo del denominado "sector informal". En ese sentido, el katarismo es también hijo de la revolución de 1952, que dio a Bolivia una estructura de clases mínimamente definida: los kataristas sabían moverse en el mundo de las comunidades y los sindicatos, y sabían enfrentarse al Estado benefactor y al imperialismo cultural. Pero les fue difícil entender el mundo en apariencia caótico que crecía con la informalidad.

De movimiento social a horizonte cultural

Paradójicamente, sin embargo, en el momento de su mayor debilidad política y sindical, el discurso katarista llega a influir más que nunca a amplios sectores de un país preparado para ese mensaje por la migración, la urbanización, la expansión del mercado y los medios de comunicación, que no lo habían homogeneizado pero sí *articulado*, acercando a sus diferentes componentes sin uniformizarlos. De esta manera, en la década de 1990 las reivindi-

[31] Sobre la nueva división territorial de base étnica, véase CIPCA, 1991. Sobre la Asamblea de las Nacionalidades en general: CIPCA 1991; Calla, Pinelo y Urioste, 1989.

caciones centrales levantadas por el katarismo: diversidad cultural, inclusión de las poblaciones originarias en el escenario político y redefinición del Estado boliviano, penetran al conjunto de la sociedad. El camino desbrozado por los kataristas se abre ahora como un abanico y los temas de su agenda avanzan por vías a veces inesperadas.[32] Así, por ejemplo

- Los grupos étnicos de menor peso demográfico, agrupados en la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB), tomaron la posta de los aymaras y quechuas como punta de lanza de los movimientos sociales indígenas, hicieron suyo buena parte del discurso cultural katarista y aportaron a su vez sus propios símbolos y reivindicaciones, como el respeto a territorios ancestrales, por ejemplo.
- Nuevos partidos "cholos" irrumpieron en el escenario político y crecieron rápidamente, en especial entre migrantes urbanos de origen aymara y quechua. El colapso del Estado populista hacia 1985 arrastró en su caída a la COB, adicionalmente debilitada por el ajuste económico, y en cierta medida al katarismo, que no logró ocupar los espacios abiertos por el encogimiento de la izquierda. Pero justo entonces, desde el otro extremo del espectro ideológico, surgieron dos nuevos partidos, Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaridad (UCS).[33]

En 1968, por la misma época en que se conformaban los centros culturales precursores del katarismo, un cantante folklórico, Carlos Palenque, iniciaba un programa radial de música, saludos, cartas y opiniones del público (Saravia y Sandoval, 1991:46). Dieciséis años más tarde, Palenque era dueño de la estación de radio y el canal de TV más sintonizados por los sectores populares de La Paz. En septiembre de 1988, en las mismas ruinas de Tiwanaku donde los kataristas habían lanzado su primer Manifiesto, Palenque fundó CONDEPA que en las elecciones de 1989 se convirtió en la cuarta fuerza política del país y la primera en el departamento de La Paz.

En octubre de 1969, un empleado de la Gulf Oil, Max Fernández, decidió dejar la empresa luego de su nacionalización y convertirse en distribuidor de cerveza en Santa Cruz. A partir de allí expandió sus actividades al transporte y la fabricación de envases de plástico. A mediados de 1987 saltó al primer plano cuando ocupó la presidencia del directorio de Cer-

[32] Entre los factores que facilitan la difusión de las ideas kataristas, Albó menciona la crisis general de la izquierda, el surgimiento de nuevas organizaciones indígenas y de nuevas corrientes internacionales pro-derechos indígenas, la aparición de un nuevo populismo 'cholo', la apertura de los partidos tradicionales a la temática étnica y especialmente la 'media vuelta' del MNR (1996:329-340). En este artículo tomamos tres de esos factores pero abordamos los dos últimos desde otra perspectiva.

[33] 30 Sobre CONDEPA, véase Saravia y Sandoval (1991). Sobre la UCS, véase F. Mayorga (1991).

vecería Boliviana Nacional, al controlar la mayoría de sus acciones (Mayorga, 1991:114). Un año más tarde fundó la UCS, que creció utilizando a los distribuidores de cerveza como activistas e invirtiendo las ganancias de la empresa en obras públicas a lo largo del país. Era un nuevo tipo de clientelismo, que se movía más en el terreno de la reciprocidad andina que en el del clásico prebendarismo latinoamericano (Mayorga, *ibid.*). UCS fue impedida de participar en las elecciones nacionales de 1989, pero en las municipales de diciembre de ese mismo año colocó alcaldes en cuatro de las nueve cabeceras departamentales del país.

CONDEPA y UCS tienen su mayor éxito entre los nuevos sectores "post-clasistas": transportistas, pequeños comerciantes informales, pero también campesinos y desempleados. El discurso de Fernández tiene más cobertura nacional; el bastión de Palenque está en La Paz. El primero habla quechua, el segundo aymara. Aparte del uso del quechua en concentraciones públicas, Fernández no recurre a la simbología indígena. Le basta su presencia de 'cholo triunfador' para convertirse en marco de referencia y modelo de ascenso social.[34] Palenque aborda la cuestión étnico-cultural desde el plano de la vida cotidiana (Saravia y Sandoval, 1991:208), a través de programas radiales de micrófono abierto en los que establece una relación horizontal con los oyentes. En las elecciones nacionales de 1993 cada uno obtuvo 13% de votos.

El katarismo tuvo dificultades para calibrar la importancia de estos partidos. Es que si bien apelaban a una base social similar, sus perfiles no podían ser más contrapuestos: intelectuales, institucionales e ideologizados los kataristas; empresariales, personalistas y pragmáticos los *outsiders* cholos, que insurgen con el propósito explícito de participar en elecciones. De allí se desprenden las dificultades del katarismo para incursionar en el mundo urbano informal, y sus reticencias ante los mestizajes, ante lo que García Canclini (1990) llamaría "culturas híbridas" o lo que, refiriéndose específicamente a Bolivia, Toranzo (1991:13) llama un *ch'enko* sociocultural.[35] Son populistas, demagogos y paternalistas, carecen de

[34] Silvia Rivera anota que "es a partir de las redes de distribución de cerveza, en su relación con el consumo ritual y festivo, que Fernández articula más explícitamente dimensiones cholo-indígenas en su práctica política" (en Albó, 1996:336). Albó (ibid.), señala que al propio Fernández le incomoda ser tenido por cholo; son sus contrincantes y los analistas políticos quienes recalcan esa condición. Para Toranzo (1991), Fernández y en cierta medida Palenque, representarán una "burguesía chola".

[35] *Ch'enko* en aymara significa lío, enredo, lo abigarrado hecho más heterogéneo (traducción libre del propio Toranzo). La posición katarista frente a identidades que no tienen un contorno claramente definido, tiende a ser muy dura. Así por ejemplo, el Manifiesto Tiwanaku afirmaba que la educación: "no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista" (en Rivera, 1982:133). Escapa a los límites del presente trabajo discutir por qué esa misma crispación frente a las identidades "intermedias" se encuentra en muchas ongs y académicos de los países del Norte.

programas coherentes y no avisoran una revolución, pero recogen una serie de símbolos y temas que fueron lanzados primero por el katarismo e incorporan otros, surgidos de la experiencia de los migrantes urbanos. Más aún, en medio de las conmociones sociales que acompañaron el derrumbe del Estado populista y el ajuste neoliberal, Fernández encarnaba posibilidades de ascenso social y Palenque ofrecía identidad con raíces andinas a quienes difícilmente podían sentirse representados por la Confederación de Ayllus, que por entonces proponían importantes sectores kataristas.

En 1993, Víctor Hugo Cárdenas, uno de los líderes históricos del katarismo y dirigente del MRTK-Liberación, fue elegido vicepresidente de Bolivia en alianza con el MNR. Su elección marcó un doble punto de viraje: de sectores del katarismo que deciden pasar del "sueño utópico a la confrontación política"; y de los partidos tradicionales que profundizan su apertura a las demandas étnico-culturales.

Esa apertura se había advertido ya desde el gobierno del Acuerdo Patriótico encabezado por Jaime Paz Zamora (1989-93), que apoyó la educación bilingüe intercultural, dialogó con los participantes en la Marcha por la Dignidad y el Territorio de 1991, insistió en el valor cultural de la hoja de coca, reconoció algunos territorios indígenas en el Oriente, ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas y logró que Bolivia sea sede del Fondo de Desarrollo Indígena creado por el BID (Albó, 1996:337). Evaluando la nueva sensibilidad de amplios sectores bolivianos, expresada por ejemplo en el avance electoral de los partidos 'cholos' en 1989, el MNR da simplemente un paso más al aliarse con el MRTKL, y al hacer alianza de gobierno con la UCS luego de su victoria. Pero es un paso de gran importancia simbólica, que culmina el sorprendente viraje del MNR, de cabeza de una revolución populista/estatista y un proyecto de país homogenizador en 1952, a punta de lanza de una revolución privatizadora neoliberal (1985-89) y de un proyecto de país pluricultural a partir de 1993.

Como candidato a la presidencia en 1989, Cárdenas había obtenido una votación muy escasa. Podría pensarse que, aparte del simbolismo, su aporte electoral a la alianza con el MNR era prácticamente nulo. Sin embargo, las cifras que presenta Albó son convincentes. El binomio Sánchez de Lozada (MNR) y Cárdenas obtuvo 34% de los votos —cifra excepcional en Bolivia— 14% más que su inmediato seguidor entre 14 candidatos. Más aún, el MNR en alianza con el MRTKL triunfó en La Paz por primera vez desde la transición democrática (1982), derrotando incluso a CONDEPA.

Los resultados de 1993 le dieron la razón a Urioste cuando, al criticar la actitud de ciertas ongs que evitaban cualquier relación con el Estado, añadía "Muchos campesinos desean formar parte de la estructura de poder estatal: aun dentro de este Estado

anticampesino..." (1989:243). La alianza MNR-MRTKL fue capaz de recoger ese deseo de participación y representación de sectores campesinos y migrantes, que ninguno de los dos miembros de la alianza era capaz de satisfacer aisladamente. Podríamos decir, usando la metáfora del propio Víctor Hugo Cárdenas, que para interpretar la realidad actual de Bolivia es necesario un tercer ojo, además del étnico y el clasista: el ojo ciudadano. Como en Perú, también en Bolivia el reclamo de ciudadanía vendría también de abajo y no sería sólo imposición estatal.

Según Gamarra (1996:94), "la construcción de coaliciones [es] la única fortaleza del sistema [de partidos] boliviano". A partir de lo sucedido desde 1982, es claro que otra de sus fortalezas es la inclusión de las nuevas demandas de indios *y cholos*. Escapa a los límites de este trabajo un balance de lo sucedido en los cuatro años de gobierno de Sánchez de Lozada. Su gobierno promulgó una ley de Reforma Educativa que propugna la educación bilingüe intercultural; una ley de tierras que dio títulos a varias comunidades de las tierras bajas (Amazonía, Oriente y Chaco); y la Ley de Participación Popular, que incorpora a las organizaciones y autoridades tradicionales, incluyendo los ayllus, dentro de una nueva estructura de poder local que ha multiplicado el número de autoridades municipales electas por sufragio universal y con ello, por primera vez en la historia republicana, el número de concejales indígenas y campesinos: más de 400 en 1995/[36]. Sea por convencimiento, conveniencia, o por el peso no sólo demográfico sino político, social y cultural de los pueblos originarios, las élites políticas bolivianas van tomando en cuenta sus reivindicaciones y simbología.

¿Plurinacional o multicultural?

En este complejo juego de interrelaciones, si el MNR pasó de populista, estatista y homogenizador a neoliberal, privatista y abierto a la diversidad, el MRTKL también modificó su propuesta. Como advierte el propio Albó (*ibid.*), a partir de su elección como vicepresidente, Cárdenas evitó el término "multinacional". Según dicho autor, lo hizo para no provocar mala voluntad en los sectores dominantes. Pero, ¿no será que la propuesta de un país multinacional lo alienaba también de amplios sectores populares, y que la propuesta de un país

[36] Hasta 1985 los alcaldes de las capitales departamentales eran designados por el Ejecutivo. A partir de ese año se celebraban elecciones en las nueve capitales departamentales (La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, Sucre, Oruro, Potosí, Tarija, Trinidad y Cobija) y en ciudades con más de 15 mil habitantes, no más de una decena en todo el país. Además, la jurisdicción municipal en esos lugares acababa en la frontera del "radio urbano". Con la Ley de Participación Popular nacieron 308 nuevos municipios, muchos de ellos rurales, rompiéndose además la tajante separación entre ámbito rural y ámbito urbano (véase Urioste y Baldomar, 1996).

multicultural y multiétnico refleja mejor la realidad de una Bolivia que avanzó en el proceso de articulación nacional? Ese proceso, diferente al de la clásica "integración nacional", no tiene que tener necesariamente como punto de llegada a "la política criolla tradicional" o a un Occidente mítico, sino una Bolivia diferente, pero de otra manera a la que imaginaron los animadores de la Asamblea de las Nacionalidades; no necesariamente con "naciones subestatales" (Cárdenas en Albó, 1996:350) netamente delimitadas, para lo cual habría que trazar fronteras allí donde no las hay (con todos los peligros que ello implica, según nos enseña la actual situación internacional), tratando de separar lo que está inextricablemente interpenetrado, no sólo territorial sino culturalmente.

En ese sentido, ¿será que las reivindicaciones étnico-culturales ya no van a pasar sólo por las organizaciones de los pueblos originarios sino por diversos canales, incluyendo la lucha por la implementación o mejora de las leyes dictadas por el gobierno del MNR-MRTKL? Tal vez para quechuas y aymaras pasó el momento fundamentalmente étnico de sus reivindicaciones y se entró en otro donde se combinan las demandas étnico-culturales con las ciudadanas, las clasistas en combate contra la inequidad, y también las locales y regionales. Y tal vez los sujetos que impulsan esas reivindicaciones no sean sólo los movimientos étnicos que tuvieron su auge en las décadas de 1970 y 1980, sino sujetos más plurales.

Conclusiones

De lo expuesto sobre Perú y Bolivia, concluimos que la expresión y el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural antecede y trasciende los movimientos étnicos propiamente dichos, y los sujetos estrictamente indígenas. En el caso específico de la región andina, incluye por ejemplo estratos denominados "cholos". Cuando se desarrollan movimientos étnicos en la región, cuestionan al Estado nación en algunos de sus rasgos más obsoletos: básicamente el centralismo, la ideología de la integración nacional y la ideología de seguridad nacional. Por lo general, lo cuestionan desde lo que se puede llamar "la otra modernidad" (Franco, 1992). En otras palabras, los Estados nacionales que se consideraron portadores de la modernidad y la civilización, se ven cuestionados por poblaciones que hasta hace poco consideraban "arcaicas" o primitivas desde un contexto y una sensibilidad "postmodèrnas", por movimientos que se apoyan en determinados aspectos del actual proceso de globalización (Véase Brysk, 1994).

Por consiguiente, si los movimientos étnicos amenazaran la gobernabilidad, más que por una voluntad masiva de confrontación radical sería por la inflexibilidad y la incapacidad

de los Estados para reestructurarse efectivamente y no sólo en sus declaraciones, asumiéndose como representantes de "la unidad de la diversidad", así como para revertir la persistente inequidad económica que mantiene a la mayoría de indígenas en la pobreza. Sin embargo, los Estados comienzan a incorporar algunas demandas indígenas, en parte tal vez porque ellos, como dijimos al comienzo: "han aprendido a practicar el apaciguamiento internacional más que la responsabilidad [*accountability*] democrática" (Brysk, 1994:45), o porque no resultan antagónicas con el modelo neoliberal actualmente hegemónico (Favre, 1996:123).

> Por su parte, si bien algunos ideólogos indianistas contraponen la democracia formal con la democracia comunitaria, los movimientos étnicos han aprovechado por lo general la reciente oleada de transiciones democráticas, que: "ha creado el espacio legal para la expresión de nuevas identidades conforme el recurso a la represión se ha vuelto más problemático, aunque no por cierto ausente (Yashar, 1996:98).

Para algunos, esto ha significado pasar del "utopian dream to the prosaic political clash" (Albó, 1994:72). En ese tránsito, el camino por recorrer es todavía muy grande y combina las reivindicaciones étnico-culturales con otras, especialmente el combate contra la inequidad, que pueden ser impulsadas por coaliciones que trascienden los sujetos indígenas pero los incluyen en lugar destacado.

Así, a diferencia de otras partes del mundo, los movimientos étnicos y/o la expresión visible de la diversidad étnica juegan por lo general un papel importante en la ampliación y consolidación de la democracia en los países de la región. ❐

Bibliografía

Adams, Norma y Néstor Valdivia, *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Lima, IEP, 1991.

Adrianzen, Alberto, *et al.*, *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos*, Lima, IEP/IFEA, 1993.

Albó, Xavier, "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina,* Pablo González Casanova y Marcos Roitman, México, La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, pp. 321-366, 1996.

——, ¿And from Kataristas to MNRistas? The Suprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia", in *Indigenous peoples and democracy in Latin America,* Donna Lee Van Cott editor, New York, Inter-American Dialogue/St. Martin's Press, pp. 55-81, 1994.

Alonso, Ana María, "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology,* 23:379-405, 1994.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres y New York, Verso, 1983.

Bourque, Susan y Key Waren, *Denial and Reafirmation of Ethnic Identities: "A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities",* Occasional Papers Series. Program in Latin American Studies, University of Massachusets at Amherst, 1978.

Brysk, Alison, "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America", in *Indigenous peoples and democracy in Latin America,* New York, Donna Lee Van Cott editor, Inter-American Dialogue/St. Martin's Press, pp. 29-51, 1994.

Calla, Ricardo, "Hallu hayllisa huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos,* Alberto Adriánzen *et al.*, Lima, IFEA/IEP, pp. 57-81, 1993.

——, "Apuntes para una lectura crítica de los documentos del I Congreso extraordinario de la CSUTCB", en *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, La Paz, CEDLA, pp. 9-80, 1989.

Calla, Ricardo, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades,* La Paz, CEDLA, 1989.

CIPCA, *Por una Bolivia diferente: apuntes para un proyecto histórico popular,* CIPCA, La Paz, 1991.

Coronel, José, "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta", en *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso,* Carlos I. Degregori editor, Lima, IEP/UNSCH, pp. 29-116, 1996.

Dandler, Jorge, *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucureña*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.

De la Cadena, Marisol, *Race, Ethnicity and the Struggle for Indigenous Self-Representation: De-Indianization in Cusco, Peru (1919-1992),* PhD Dissertation, Department of Anthropology, University of Wisconsin-Madison, 1995.

Degregori, Carlos Iván (editor), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP/UNSCH, 1996.

Degregori, Carlos Iván, "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho", en *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Carlos Iván Degregori (editor), Lima, IEP/UNSCH, pp. 189-225, 1996.

____, "Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos,* Alberto Adriánzen *et al.*, Lima, IFEA/IEP, pp. 113-133, 1993.

____, "El aprendiz de brujo y el curandero chino. Etnicidad, modernidad y ciudadanía en las elecciones de 1990", en *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú,* Carlos I. Degregori y Romeo Grompone editores, Lima, IEP, pp.69-142, 1991.

____, "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso", en *Revista Peruana de Ciencias Sociales,* vol. 2, n. 3, pp. 103-126, diciembre, 1990.

____, "Del mito de Inkarrí al 'mito' del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional", en *Socialismo y Participación,* No. 36, diciembre, Lima, pp. 49-56, 1986.

Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch, *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres,* Lima, IEP, 1986.

Deustua, Alejandro, *La cultura nacional,* Lima, UNMSM, 1937.

Domínguez, Jorge and Abraham Lowenthal ed., *Constructing Democratic Governance: South America in the 1990s,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996b.

Escobar, Arturo y Sonia Alvarez, editores, *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy,* Boulder, Westview, 1992.

Favre, Henri, *L'indigénisme.* Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes,* Lima, IAA, 1987.

Franco, Carlos, *La otra modernidad. Imagenes de la sociedad peruana,* Lima, CEDEP, 1992.

Fuenzalida, Fernando, "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en Fernando Fuenzalida *et al.*, *El Indio y el poder en el Perú,* Lima, IEP, pp. 15-87, 1970.

Gamarra, Eduardo, "Bolivia: Managing Democracy in the 1990s", in Jorge Domínguez and Abraham Lowenthal editors, *Constructing Democratic Governance: South America in the 1990s,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 72-98, 1996b.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo, 1990.

Golte, Jürgen y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima,* Lima, IEP, 1990.

González Casanova, Pablo y Marcos Roitman, coordinadores, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina,* México, La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, 1996.

Guerrero, Andrés, "De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en Alberto Adriánzen *et al., Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos,* Lima, IFEA/IEP, pp. 83-101, 1993.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, 1984.

Kelin, Herbert, *Bolivia: The Evolution of a Multi-ethnic Society*, New York, Oxford University Press, 1982.

Mallon, Florencia, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Los Angeles, University of California Press, 1995.

Matos Mar, José, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980,* Lima, IEP, 1984.

Mayorga, Fernando, *Max Fernández: la política del silencio*, La Paz, ILDIS/Universidad Mayor de San Simón, 1991.

Méndez, Cecilia, *Incas sí, indios no. Apunte para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, IEP, 1993.

Montoya, Rodrigo, *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, Lima, SUR, 1992.

Nugent, Guillermo, *El laberinto de la choledad*, Lima, Fundacion Ebert, 1992.

Pinelo, José Enrique, "Asamblea de Nacionalidades", en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSTUCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, pp. 81-228, La Paz, CEDLA, 1989.

Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart, *El Perú desde la escuela*, Lima, IAA, 1989.

Quijano, Anibal, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul editores, 1980.

Rivera, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara-quechua 1900-1980,* La Paz, CSUTCB/Hisbol, 1984.

Saravia, Joaquín y Godofredo Sandoval, *Jach'a uru: ¿La esperanza de un pueblo?*, La Paz, ILDIS/CEP,1991.

Smith, Carol, *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988,* Austin, University of Texas Press, 1990.

Stavenhagen, Rodolfo, "Challenging the Nation-State in Latin America", en *Journal of International Affairs*, 34, n.2, pp.4418-439, 1992.

____, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México, 1988.

Toranzo, Carlos, "A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado", en Fernando Mayorga, *Max Fernández: La política del silencio*, La Paz, ILDIS/Facultad de Economía UMSS, pp. 13-29, 1991.

Urban, Greg and Joel Sherzer editors, *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1991.

Urioste, Miguel, "Provocaciones para continuar la discusión", en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSTUCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, La Paz, CEDLA, pp. 229-261, 1989.

Van Cott, Donna Lee, editora, *Indigenous peoples and democracy in Latin America*, New York, Inter-American Dialogue/St. Martin's Press, 1994.

Yashar, Deborah, "Indigenous Protest and Democracy in Latin America", en Jorge Domínguez and Abraham Lowenthal editors, *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s, Themes and Issues*, pp. 87-105, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.

Movimiento indígena, Estado nacional y modernización

Gloria ARDAYA SALINAS
Ecuador

345 702381

Cuando Ecuador se constituyó en República independiente en 1830, la primera Constitución del mismo año estableció que podían ejercer los derechos de "ciudadanía" los varones que cumplían los siguientes requisitos: "tener propiedades mayores a los 300 pesos, no tener trabajo de dependencia, ser profesionales, saber leer y escribir, y ser casado o mayor de 22 años", entre otros.

Sólo la Constitución de la transición a la democracia, aprobada en el referéndum de 1978, considera ciudadanos/as a todos/as los/as ecuatorianos/as mayores de 18 años, incluyendo a la población analfabeta. Esta última puede ejercer optativamente el derecho al sufragio.

Al erigirse República independiente, la inmensa mayoría de la población del país estaba constituida por distintas nacionalidades indígenas. Pero el grupo étnico sobre el cual se erigió la clase dominante era el grupo blanco-mestizo, que históricamente "no generó conflictos" abiertos con la mayoría indígena. En la actualidad, se reconocen oficialmente 12 nacionalidades indígenas: chachi, tsachi, awa, wao, cofan, siona, secoya, shuar, achuar, epera, quichua y záparo (CONAIE, 1997). Algunas nacionalidades y pueblos han desaparecido a lo largo de siglos de dominación.

Sin embargo, pese a su reconocimiento, no existe una cuantificación seria de la población indígena del país. Algunos "contabilizan" a esta población a partir del uso del idioma originario, aspecto poco confiable ya que el censo no ha recolectado esta información; otros afirman que además del idioma es preciso considerar a la población hispano parlante que se reconoce como indígena. Es el caso de cierta población de la costa y de habitantes de las principales ciudades. En ese contexto, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del

Ecuador, CONAIE, sostiene que el 45% de la población ecuatoriana es indígena. Un dato realista parece situar a la población indígena entre 8 y 11%.

En este documento planteo algunas hipótesis de trabajo, a partir del análisis histórico y político que permite explicar la actual incidencia del movimiento indígena en el sistema político ecuatoriano, luego de una invisibilidad histórica. En efecto, desde sus inicios el Estado ecuatoriano se imaginó a sí mismo como conformado por ciudadanos libres e iguales, pero en la práctica se definió sólo como un "administrador étnico" (Guerrero, 1992). En el periodo republicano, la hacienda ejerció, por delegación, el control de las masas indígenas. Mientras tanto, la "sociedad nacional" acordaba el tamaño de la ciudadanía restringida a la población blanco-mestiza.

En la actualidad, el Ecuador se define como un país pluricultural y multilingüe con vertientes nacionales que se resisten a la homogeneización y a la marginalidad. La democracia representativa ha sido el espacio de expresión de las identidades nacionales, coyuntura que coincide con el hecho de que hoy no existe actor que pueda, políticamente, ostentar la responsabilidad de la nación. Lo nacional ahora se forma por la convergencia e intereses de muchos actores y por compatibilizar lo diverso.

Durante la vigencia de la democracia representativa se inicia en el país la transición de modelo de desarrollo, al tiempo que aparecen en escena diversos tipos de crisis, entre ellas, de los homogeneizadores o "comandos" de la sociedad, de la política y de los movimientos sociales. En este contexto, el movimiento indígena emerge y se consolida como actor nacional que se expresa a través de dos representaciones: la social, por medio de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, y la política, por medio del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País (MUPPNP).

A diferencia de otros actores y movimientos sociales, el protagonismo y los logros conseguidos por el movimiento indígena en los noventa década están relacionados con la oportunidad con que entró a la escena, con el discurso construido y articulado a la democracia representativa, más concretamente, la demanda por la vigencia de los derechos de ciudadanía y, finalmente, con los aliados que logró constituir a lo largo de más de una década.

La emergencia y consolidación de este "nuevo actor" se realiza en el contexto de la democracia representativa, de la crisis que tienden a agudizarse y de la sustitución del antiguo modelo de desarrollo por uno nuevo. El ciclo de la crisis ecuatoriana generó una extrema sensibilidad contra el ajuste en los campesino-indígenas y no necesariamente en otros actores y movimientos sociales. La articulación no consolidada con el mercado permitió que campesinos e indígenas sintieran con mayor fuerza sus efectos. A su vez, los

movimientos sociales históricos no pudieron articularse con el tema de la ciudadanía en cuyo centro se ubicó el movimiento indígena. También, la transición del modelo de desarrollo pretende introducir un tipo de modernización que enfrenta proyectos culturales que demandan otras formas de modernidad.

En el pasado inmediato, el principal actor que encarnó la idea de homogeneización del país fue el movimiento obrero, la principal vertiente que proyecta la imagen de una nación única es el mestizaje, y el principal agente económico que cree en la concurrencia de una sola forma de trabajo en el mercado son los empresarios. Pero, en sentido opuesto, cada vez es más evidente que existe una creciente apetencia en amplios sectores de la sociedad ecuatoriana por lograr formas institucionales de respeto a la diversidad, no solamente la étnica. Esta demanda emergente por la vigencia del pluralismo es una consecuencia de la crisis de homogeneizadores de la sociedad (Verdesoto, 1996).

Gruesamente, aquél es el escenario de la década de los noventa donde emergen el primer y segundo levantamientos indígenas, acontecimientos que constituyen el escenario de verificación de la presencia indígena en el sistema político ecuatoriano, y la ciudadanía étnica y diversa para aquella población. Estos hechos refundacionales —los levantamientos— permiten que la democracia ecuatoriana sea más inclusiva y acoja en su sistema político, por la vía del levantamiento y posteriormente por el consenso, a la diversidad, permitiendo de esa forma, la profundización de la democracia.

El tema indígena en la agenda nacional

En el proceso de formación del Estado nacional ecuatoriano, la constitución de la ciudadanía para la población indígena atravesó por distintas etapas, desde la negación hasta la concesión de la misma, momento en que se redefine el sujeto étnico del Estado nacional. Hasta casi finales del siglo XX, el ejercicio de la ciudadanía se reservó a los clasificados como blanco mestizos, a quienes se ubicaba en un más acá de la frontera étnica, con todas las obvias distinciones de clase (Guerrero, 1998). La supresión del patrón colonial llamado el "Tributo de Indios" en 1857 (la contribución personal) que se realizaba mediante la "numeración de indios" permitía seguir, ubicar y cobrar el tributo a los indios, el mismo que hasta entonces se constituyó en el principal ingreso del Estado. Otro ingreso estatal estaba sustentado en la venta de las llamadas "tierras baldías" de comunidad. Con la abolición del Tributo de Indios, la "administración étnica" fue delegada a las instancias inferiores del Estado, a nivel cantonal y parroquial y más específicamente, otorgó atribuciones de poder a los terra-

tenientes. Con aquella abolición el Estado no fortaleció su propia soberanía sino que la delegó en favor de la territorialidad hacendataria y privada.

Por esta eliminación, "todos" se volvieron ciudadanos y los indígenas se hicieron invisibles pàra el Estado, ingresan a la administración privada que asume la "intermediación ventrílocua" frente al Estado (Guerrero, *op. cit*) y frente a la sociedad. A partir de esta nueva modalidad se estableció una frontera étnica entre ciudadanos y no ciudadanos; entre blanco mestizos y los demás. Así se consolida una matriz binaria de clasificación de las poblaciones: a los indígenas les persigue la percepción de la formación histórica post colonial de la ciudadanía al margen de su ubicación geográfica. Como una estructura primaria de dominación, la frontera étnica "es una suerte de artilugio simbólico de dominación, que se reproduce en los espacios públicos donde transcurre la vida cotidiana que produce y reproduce a la vez, al indio y al blanco mestizo" (Guerrero, 1998:114). Asimismo, este autor sostiene que la frontera étnica es un orden simbólico, preciso, históricamente construido con la formación del Estado nacional republicano; deriva de un proceso post colonial que racializa a los habitantes nacionales en términos de un supuesto sistema genético, donde ser blanco rinde una renta diferencial simbólica, simplemente no se es indio.

Una vez abolido el Tributo de Indios, surge el concertaje de indios que fue, según Guerrero, una mediación, no una finalidad política, un "sistema laboral" donde la deuda fue la piedra angular de aquel. Fue un elemento a la vez económico y jurídico, articuló la represión estatal que impidió a los trabajadores salir de las haciendas.

La ecuación de pensamiento que predominó durante la época no sólo en el Ecuador sino en gran parte del área andina fue indios = barbarie = animalidad = pasividad irracional. Según esta concepción, la población indígena era un freno para el progreso económico y social y la construcción de la nación ecuatoriana, del proyecto blanco mestizo. El "social darwinismo" a decir de Démelas (1982).

En ese contexto, el Estado distinguía entre población indígena y no indígena, clasificaba a la población en términos étnicos y raciales, los indígenas fueron considerados no ciudadanos sobre los cuales el Estado y luego la hacienda, asumían una tutoría.

La revolución liberal de 1895, que fue el acto refundacional más importante de la historia del Ecuador, "laiciza" —impone una racionalidad burocrática—, desprivatiza a los representantes locales y los intercala entre los hacendados y la Iglesia. Los gamonales, que se constituyen en la República, son una instancia regional de amortiguación y ejecución de los conflictos étnico-agrarios que, además, evitaban la irrupción de los indios en la escena nacional (Guerrero, *op. cit*). Frente a esta composición de fuerzas sociales que rigió a lo largo

de los siglos XIX y XX, a los indios sólo les quedaba, como salida, la resistencia cotidiana y romper la institucionalidad a través del levantamiento.

El paso de tributarios neocoloniales a la de "sujetos-indios", formalmente iguales pero sujetos a discriminaciones implícitas o una "legalidad de traspatio", no fue entregada a una institución sino a una estructura compleja: el poder local. Para ello se densificó el organigrama administrativo territorial local y se desregularon los vínculos entre blanco-mestizos e indios en los niveles laboral y ritual, principalmente (Guerrero, 1992).

A su vez, el sistema sindical fracasó en su tarea democrática "porque tradujo el orden de los sujetos huasipungueros al orden simbólico de la ciudadanía a través de los derechos sindicales sin constituirlos en "ciudadanos étnicos": "pueblos que exigen un reconocimiento colectivo en sus vínculos con el Estado" (Guerrero, *op. cit*).

Durante este periodo existieron algunos actores sociales e institucionales que pretendieron asumir la representación indígena ante el Estado y la sociedad ecuatorianas. Una de aquellas organizaciones fue la Federación Indígena Ecuatoriana (FEI), adscrita al Partido Comunista del Ecuador, quien asumió la representación clasista y no étnica de aquellos. Similar comportamiento siguieron otros partidos políticos de diversa ideología.

La ciudadanía fue, entonces, un sistema de exclusión en el que los indígenas, por ello, necesitaron de formas ventrílocuas para su intermediación y para acceder al Estado y a la sociedad nacional.

Un primer acontecimiento que cambió el contexto en que se desenvolvía la vida de los indígenas e inicia la ruptura de aquellas formas ventrílocuas de representación, fue la Reforma Agraria de 1964, la que inicia un proceso de distribución de tierras, especialmente en la Sierra ecuatoriana, la de mayor concentración de población indígena.

La desaparición de las haciendas en las parroquias de la Sierra desarticuló la red de poder tradicional de la cual eran parte los patrones y "los personajes de la escena pueblerina: cura, teniente político y la llamada 'gente blanca'" (Guerrero, *op. cit.*). Ello, porque la dinámica de las alianzas y conflictos entre estas partes constituía la estructura de control concreto y simbólico de la población indígena.

Las reformas estructurales introducidas por la reforma agraria de 1964 y la posterior de 1974, además del acceso a la modernidad, cambiaron también la experiencia de vida de las poblaciones indígenas. Introdujo tipos de proyectos y de organización contradictorios con el orden tradicional; en suma, se inició un proceso de desorganización de las relaciones jerárquicas excluyentes. Especialmente a partir de la dictadura militar (1971-1979), el Estado y la sociedad modificaron sus políticas con la población indígena, entre otros, introduciendo

nuevas relaciones y actores/agentes. La modernización rural, la integración del espacio nacional y la ampliación del Estado fueron proyectos de la dictadura militar.

La crisis del orden tradicional se desarrolla sobre las transformaciones producidas por el fin de las haciendas y el desarrollo de la propiedad campesina a partir de la segunda Reforma Agraria de 1974, por la decadencia demográfica de los "pueblos" —cabeceras parroquiales— como consecuencia de y por la formación de instituciones campesinas e indígenas —constitución legal de comunidades, cooperativas, asociaciones y agrupaciones de todo tipo y constitución (Guerrero, *op. cit*).

Sin embargo, pese a los avances que significaron las reformas agrarias, persistió la ideología estatal fundada en la homogeneidad. Sus principales instrumentos fueron el sistema educativo, la institución militar, la Iglesia y el servicio doméstico, entre otros.

El modelo de desarrollo que se consolida en la década de los setenta, sustentado en el excedente petrolero, entra en crisis abierta en los noventa. Para entonces, la infraestructura estatal que había ligado al Estado central y a los indios estaba totalmente desintegrada. La penetración del mercado en aquellas relaciones y algunas medidas de ajuste crearon condiciones para el levantamiento indígena, que marcará una nueva vigencia de los movimientos sociales, centrada en el movimiento indígena.

Ello porque a la desintegración de la administración étnica del Estado oligárquico no correspondió la conformación de un sistema político asentado en la pluralidad de ciudadanías sociales. La ciudadanía política supone la circulación ágil de nociones ideológico-políticas, que conformen la opinión pública. El sistema hacendatario fue la negación de esa posibilidad y la delegación del control social a estructuras privadas. En el plano étnico, la sociedad rural actual aún se encuentra bloqueada por esas barreras y no se promueve la "circulación de ideologías". Tampoco se impulsó una nueva complejidad social, que entendida como conformación de un nuevo poder local moderno, desarrolle un sistema de mediaciones específico para cada uno de los territorios, siendo central la mediación de la demanda étnica (Verdesoto, 1996).

El ciclo modernizador que arranca en el Ecuador desde los años setenta desintegra los poderes locales, definidos como fronteras y límites del Estado nacional. Actualmente se asiste a una resignificación de lo local dentro de una reforma institucional, principalmente estatal. La propuesta indígena de descentralización demanda varias autonomías territoriales para la toma de decisiones en cada vez mayores rangos. En esta actitud se relaciona con otros núcleos de la sociedad civil que presentan demandas similares. Sin embargo, unos y otros no contribuyen a diseñar un modelo de administración de ese cambio, ni alcanzan a concebirse como actores de un nuevo orden territorial.

Asimismo, por lo dominante, lo mestizo es parte de las inconsciencias del Ecuador. La vertiente blanca en la conformación de la nación es reconocida; y, en igual estructura, la vertiente indígena es negada, en tanto que el filón mestizo casi siempre adolece de invisibilidad, entre otras razones porque lo mestizo no fue ni es homogéneo socialmente. En las últimas décadas, el Estado-nación se asentó sobre el indigenismo como forma ideológica de presión contestataria. La sociedad procesó como respuesta general, la introducción de la modernidad en el campo con base en transformaciones lentas. La desestructuración del Estado oligárquico conservó un carácter restaurador y, por esa vía, vinculado con los arquetipos etno culturales blancos (Verdesoto, 1992).

En el país, trabajadores y empresarios encarnaron socialmente al mestizaje. Sin embargo, lo mestizo es una forma que los trasciende. Fue lo suficientemente fuerte como para absolver las necesidades de fondo del sistema político. Aquellos procesos de aproximación a la modernidad, antes que un actor social de soporte, tuvieron al Estado como punto de referencia y, cabe decirlo, su vanguardia. Por ello, en el mundo de las representaciones —que siempre requiere de actores— el mestizaje, como filón nacional mayoritario, de anclaje estatal en sus orígenes, se disolvió, es invisible o no reconocido por la lógica política del transformismo (Verdesoto, *op. cit.*).

Pero el mestizaje no fue único. La mayoría urbana suele presentar al mestizo solamente como un personaje de la estructura hacendataria, ligado a su dominación interna y posteriormente a la vinculación de los campesinos con los pueblos. Sin embargo, la dominación campesino/indígena recaía en los papeles sociales del mestizo. Inicialmente como agente del control social y productivo de la hacienda; posteriormente, como actor del monopolio de los vínculos con el mercado a través de la comercialización o de la gestión administrativos, a través del contacto con los mecanismos estatales.

En la actualidad, muchos de los papeles continúan modificándose. El mestizaje adquiere nuevas formas por los movimientos internos de población y genera una forma específica de cultura política de exaltación regionalista, en búsqueda de homogeneización e identificación carismática y de comportamiento político/electoral masificado. La migración actual del campo hacia las ciudades intermedias y de éstas hacia las ciudades grandes ha creado enormes contingentes de vocación ciudadana y moderna, indudables bases sociales de la democracia aunque ahora afectadas en sus identidades por la crisis. También han cambiado las vivencias étnicas actuales en las ciudades grandes donde normalmente lo étnico no es visible. En Guayaquil, la urbanización lleva a una homogeneización forzosa, que impide la emergencia de una identidad. En Quito, la etnicidad se vive a través de reagrupaciones en asociaciones residenciales y no residenciales.

La identidad cultural es ejercida y visible en los pueblos y comunidades. En las ciudades grandes e intermedias la identidad se practica de manera clandestina. Sólo aparece a través de sensibilizadores como el alcohol. En los pueblos y anejos la cultura puede vivirse con más fluidez, las autoridades tradicionales pueden articularse a procesos locales con autonomía e identificándose desde su ubicación rural (Ramón, comunicación verbal, 1995).

En este contexto, una revisión de las características del movimiento indígena ecuatoriano nos permite una aproximación más dinámica a la conformación étnica de la política ecuatoriana. Hasta la actualidad, la característica más evidente de la conformación del escenario político ecuatoriano, juzgado desde una mirada étnica, es el desconocimiento de las diferencias "nacionales-étnicas" entre los actores. En general, salvo excepciones significativas, esta ausencia de reconocimiento de identidades impide una constitución plena de lo local y de lo nacional (Verdesoto, *op. cit.*). Sin embargo, la ruptura de la frontera étnica desde las dimensiones locales se produjo a través de una resistencia cotidiana de los indígenas. Esta resistencia, a través de los movimientos indígenas, tuvo que quebrar la institucionalidad de canalización de las demandas.

Así, el hecho más significativo estuvo en la conformación de las organizaciones de y para levantar la demanda y reivindicación de los indígenas, especialmente a partir de la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE, ECUARUNARI y la CONAIE. Esta última se constituyó en 1986

> como producto de un proceso organizativo impulsado desde las comunidades de todas las nacionalidades indígenas del Ecuador. Actúa como máxima representante, es la voz y el pensamiento de los pueblos indígenas, lucha por la vida de los hombres y de la naturaleza en un futuro de justicia, paz, igualdad, respeto, libertad y solidaridad.

Estas organizaciones surgen a partir de que en todas las partes de la sociedad se conforman élites indígenas, que lideran espacios étnicos o compiten por la ocupación de espacios mestizos. Estas élites tienen diversos orígenes: desde proyectos de desarrollo rural hasta situaciones de complejización económica con la consiguiente diferenciación social, pasando por intervenciones de la Iglesia en el desarrollo y movilidad sociales.

Esas élites encarnan identidades que son transferidas a las organizaciones étnicas actuales, pero no solamente transmiten identidad. La característica principal de estas organizaciones es reproducir a su interior estructuras estatales —por sus jerarquías y distribución de poder— y crecientemente se encuentran posibilitadas de reproducirse como sistemas de representación política de un sistema social étnico. Es decir, se han conformado en sus relaciones de poder

ante la sociedad y van logrando ser estructuras de mediación, lo que es una necesidad insoslayable de la representación.

A partir del reconocimiento de la CONAIE como la principal vocera del movimiento indígena, sus integrantes asumen una identidad hacia afuera como indígenas, articulan un proyecto de transformación de sus condiciones de vida a partir de la reconstrucción de las nacionalidades y de la demanda por la concreción del Estado plurinacional y finalmente, definen como oposición a la sociedad intolerante ante la diferencia.

La década ganada, la acumulación en el seno del sector

La redemocratización del Estado y de la sociedad ecuatorianas ocurrida a partir de 1978, abrió un espacio importante para la emergencia de los llamados "nuevos" actores sociales.

Si bien el movimiento indígena tuvo escasa participación en las luchas por la transición democrática, la democracia representativa fue un espacio que el movimiento indígena se apropió para lograr consolidar un conjunto de demandas sociales e institucionales.

En el horizonte indígena se consolidó la idea de que en democracia, una alianza estratégica por la pluralidad de la sociedad debe concretarse, de un lado, en la conformación de aparatos de un nuevo Estado, que asuma a la etnicidad y no la administre sin representarla; y, por otro lado, facilitando la reconformación del ámbito público. En suma, la sociedad debía estar presidida por una nueva politicidad, sustentada en el "acceso a la igualdad y ratificación de la diferencia".

Asimismo, la mecánica para lograr una forma estatal y política tolerante a la diversidad étnica, debe estar inscrita en una relación entre mayorías y minorías de la sociedad, que buscan y consiguen hegemonías locales y nacionales. Desde esta perspectiva, los proyectos políticos indios son pertinentes para la democracia (Verdesoto, 1992). Por ello, la ciudadanía social y la ciudadanía política deben reconocer lo étnico.

Este reconocimiento de la desigualdad dentro de un estatuto de mayoría o minoría y para la especificidad del ejercicio de la autoridad, debe realizarse dentro de determinados parámetros. Toda relación política, y más aun una relación del Estado con sus ciudadanos, puede enmarcarse en el reconocimiento de la diferencia basado en una lealtad política básica a la soberanía estatal y popular. A lo largo de la década, el movimiento indígena asumió que no se puede fundar o confundir la relación democrática de unidad de lo diverso con la deslealtad a la construcción estatal que lo fundamenta.

A partir de la redemocratización se pueden señalar los siguientes logros concretos por parte del movimiento indígena: en 1978, el reconocimiento constitucional del ejercicio de la ciudadanía que permitió que todos/as los ecuatorianos/as accedieran al derecho a elegir y ser elegidos, sin discriminación alguna y donde se incluye a la población analfabeta, así como la instauración de programas de alfabetización bilingüe, como política pública. Se promueve la creación de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe en 1988, dependiente del Ministerio de Educación y Cultura. Como política pública global, Ecuador promueve una amplia democratización de la educación que posibilita la entrada masiva de la población indígena al sistema educativo formal, tanto a la educación básica como superior, situación que se expresa posteriormente en la consolidación de una élite intelectual indígena importante.

También la década de los ochenta y la vigencia de la democracia representativa permitió a los indígenas consolidar sus organizaciones que luego se expresan en un gran movimiento social autónomo, con identidad, liderazgo y proyecto propios. Cabe destacar que un esfuerzo significativo ha sido definir a las nacionalidades existentes y reconocer sus nombres "originarios".

Con el grado de acumulación logrado, para los indígenas está terminando la época en que dominaron las formas de representación ventrílocuas. Este proceso está apoyado en la consolidación de sus organizaciones, de liderazgos nacionales y regionales, y por la emergencia de intelectuales indígenas. A su vez, consolidan un discurso y una representación propiamente indígena.

La consolidación orgánica y la constitución de las organizaciones es plural, da lugar a consensos y acciones conjuntas, construyendo así una forma de sociedad civil y una esfera pública étnica y campesina. Sin embargo, pese a los avances logrados, lo llamativo del movimiento indígena es que en su discurso y en sus formas orgánicas de representación no han logrado recuperar la memoria histórica larga de su participación en la sociedad ecuatoriana. En general, no recuperan nombres ni momentos fundacionales que les permitan proyectar sus luchas ni construir el futuro con base en aquellas. Su discurso se centra en la tierra, base material para la reproducción de su pueblo y cultura. De ahí que centralizan la demanda por el territorio y la defensa de organización colectiva para la recuperación de formas ancestrales de su uso y manejo.

El levantamiento indígena de 1990 o llegaron para quedarse

El primer levantamiento indígena, fue sin lugar a dudas, un momento constitutivo nacional. Un actor invisible de la historia ecuatoriana ingresa en la escena y la transforma tanto como

a otros actores y, fundamentalmente, inicia un proceso de cambio del sistema político que históricamente los había ignorado.

Existen múltiples factores que explican la emergencia de los indígenas como actores nacionales en la escena política ecuatoriana, visibilidad que es reconocida sólo a partir del primer levantamiento indígena de 1990, es decir, las causas que permitieron al movimiento indígena expresar los conflictos, en primera instancia como levantamientos; como única forma de acceder a derechos ciudadanos. Entre aquellos podemos citar los siguientes:

La consolidación de procesos organizativos de base en la Sierra iniciados con el proceso de Reforma Agraria. Así entre 1964 y 1992 se crearon el 68% del total de 2,783 instituciones de base (comunidades, cooperativas y asociaciones) existentes desde 1911 (Guerrero, 1994). Este proceso también se desarrolló de manera simultánea entre los indígenas del Oriente y de la Amazonía, y a partir de referentes distintos de aquellos que guiaron a los indígenas de la Sierra. Paralelamente a los procesos organizativos se consolidó una élite intelectual indígena que estructuró un pensamiento propio.

El proceso de crisis de las estrategias ancladas en una experiencia de vida blanco-mestiza, históricamente reproducidas por medio de la dominación étnica, afectó también a sus formas modernas ancladas en las prácticas del Estado. De forma paralela, es preciso mencionar que con el modelo de desarrollo que estimuló la transición a la democracia comenzó una prolongada transición hacia políticas de ajuste estructural y una reorganización estatal. La presencia del mercado en las relaciones se hizo cada vez más evidente, afectando de manera significativa a la población indígena, especialmente, a la más pobre.

Además de los factores mencionados, el protagonismo adquirido viene de la oportunidad con que el movimiento indígena ingresó en la escena pública, ingreso que fue ampliamente difundido a través de los medios de comunicación social, especialmente la radio. Es también un momento en que los movimientos sociales históricos vivían la crisis y la disputa con lo ciudadano, hasta entonces no asumido en la democracia.

Como se ha mencionado, el movimiento indígena se convierte en actor porque interviene en el momento en que se redefine el modelo de desarrollo, así como su patrón de acumulación o de distribución de excedente, ante el cual es el más sensitivo para reaccionar.

En efecto, existió coincidencia de las reivindicaciones contra el ajuste realizadas por los más pobres —los campesinos— que pudieron articular su reacción inicial con las causas más profundas —el desconocimiento de la identidad—. Desde esta perspectiva, en la actualidad es visible que el ámbito reivindicativo indígena se remite a las demandas de la sociedad nacional contra las insuficiencias ciudadanas que presenta el sistema político. El punto de arranque del movimiento indígena amplió su propia agenda, introduciéndose en la agenda

política nacional e impulsando canales interétnicos y plurales de resolución (Verdesoto, *op. cit.*).

Esta acumulación en el seno de la clase, les permitió ejecutar el "primer gran levantamiento indígena en 1990", durante el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja. La Social Democracia también abrió procesos de concertación que el movimiento indígena aprovechó de manera oportuna.

De igual manera, el movimiento indígena se insertó en el movimiento internacional generado alrededor de los 500 años del "encuentro de dos mundos" y del debate sobre las nacionalidades y pueblos originarios del cual no ha salido, por el contrario, interviene con mayor fuerza y credibilidad.

Inicialmente, por su origen y por su práctica disruptiva, el primer levantamiento no se convirtió en un hecho público plenamente incorporado a la memoria del sistema político. La opinión pública, dominantemente mestiza, recodificó su significado y creó formas de olvido.

A ello contribuyó sin duda, el hecho de que el mismo movimiento indígena, en su discurso y en su práctica, especialmente en los levantamientos, no apeló a la memoria histórica larga de la participación indígena en la construcción histórica del país, ni a la resistencia contra la depredación de sus formas culturales y económicas. Con esta ausencia se reprodujo la actitud de los otros actores sociales que olvidan la historia por un desconocimiento básico y por la falta de referencia histórica en su identidad (Verdesoto, 1994).

Si bien el primer levantamiento podría haber dejado dudas sobre la permanencia del movimiento indígena en la escena política y la permanencia de sus demandas, el segundo levantamiento de 1994, ratificó las certezas de aquéllos y profundizó las líneas de acción futuras.

En relación con el segundo levantamiento nacional se produjo una situación de comunicación ideal, los agentes/actores indígenas realizaron una tematización de la situación, reconstruyendo los supuestos y contextos de la comunicación y de la dominación étnica, problematizando los supuestos y contextos tradicionales, por ejemplo las políticas de ciudadanía y modernización producidas por el Estado (Guerrero, 1997).

El resultado del conflicto de 1994 introdujo un nuevo consenso y legitimidad de la representación indígena, así como la problematización de técnicas administrativas de población indígena burocráticas que evitan su elaboración público-política.

Con el primer levantamiento, se generaron dos procesos dentro del movimiento indígena. Por un lado, la diferenciación y posterior unificación de proyectos entre diversos grupos indios que radicalizaron posiciones frente a la nación, al Estado o la sociedad. Por otro, les posibilitó el éxito de la comparecencia indígena en la escena electoral. A través de estas

acciones, se condicionó el acceso al sistema político institucional y dotó de una forma de politicidad del movimiento indígena en la invocación a la ciudadanía electoral.

La crisis de los homogeneizadores sociales y culturales abrió posibilidades para que el movimiento indígena, como actor histórico, provoque condiciones de alianza estable y duradera con otros actores en similar camino estratégico. Estas alianzas se basaron en plantear futuros plurales a la sociedad en una coyuntura en que no existía un actor que representara a la totalidad de la sociedad, incluyendo, obviamente, a los indígenas.

A partir del primero y más claramente del segundo levantamiento, la agenda del movimiento indígena estuvo conformada por la demanda de su reconocimiento como naciones, su defensa del territorio y el logro de autonomía (Iturralde,1995). En términos de la agenda nacional, las conquistas propuestas son una disputa de poder y una oposición a todo proyecto de integración étnica entendido como forma civilizatoria. Con base en estas demandas, ciertos sectores de la sociedad nacional buscaron una articulación democrática y concertada de las nacionalidades, que asegurara una lealtad básica al conjunto.

Actualmente el movimiento popular, dentro de la coyuntura de crisis de los movimientos sociales tradicionales, se expresa a través del movimiento indígena. Este reconocimiento es básico para evitar que en la acción de reproducción del movimiento popular se diluya la especificidad del movimiento indígena. Como consecuencia, este último logró consolidar alianzas locales y nacionales para reproducirse como posibilidad de poder, habiendo priorizado previamente el fortalecimiento interno de su unidad y el desarrollo de su identidad.

La actividad de los actores indígenas fue importante para problematizar los instrumentos del Estado constituidos para intereses corporativos y reconstruirlos como política pública articulada a intereses nacionales. Esto en una cualitativa transformación en la que la referencia étnica es una diferencia importante en la lucha por un orden democrático complejo como el ecuatoriano. Como fruto de los levantamientos, el movimiento indígena inicia una nueva época en el país.

> Gracias a esas movilizaciones, por fin se nos reconoció un sitial como actores políticos de primera línea y nos afirmamos como sujetos de Derecho Público, como actores colectivos dispuestos a defender su integridad como pueblos o como nacionalidades al amparo de un marco jurídico internacional que, ventajosamente contempla principios universales idóneos que respaldan nuestra lucha y nuestras demandas (CONAIE, 1997).

A partir de la legitimidad lograda por las nacionalidades indígenas del Ecuador se produce un amplio debate en torno a la plurinacionalidad y la identidad del país; el Congreso

Nacional, según resolución de febrero de 1991, modifica la Constitución de la República en el Artículo 1 que señala "el carácter multicultural y multiétnico del Estado ecuatoriano".

Asimismo, la marcha por la vida de 1992, logra el reconocimiento de territorios para algunas nacionalidades de la Amazonía. Más concretamente, el levantamiento de 1994 permite la discusión de una nueva Ley de Reforma Agraria. En 1996, en las elecciones presidenciales nacionales, el movimiento indígena constituye el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) para intervenir en aquellas y, por primera vez, en alianza con otra organización política, Nuevo País, logra una importante representación en el Congreso Nacional.

Por su activa participación en el movimiento social nacional de febrero de 1997, consiguen la destitución del presidente Bucarám y logran la eliminación del Ministerio Étnico y Cultural creado por aquél y su sustitución por el Consejo Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, CONPLADEIN. Generan una institucionalización vinculada a una política de Estado y no necesariamente a decisiones gubernamentales.

Sin embargo, pese a los logros conseguidos, las demandas del movimiento indígena no fueron fácilmente asumidas por el sistema político de matriz liberal y cuya propuesta indígena era básicamente asumida como alternativa de un "Estado dentro de otro Estado" y cuyo "régimen autonómico" era considerado como atentatorio a la unidad de la nación.

La nueva propuesta indígena de organización estatal debió transitar un largo camino de búsqueda de concertación desde abajo y desde los aliados locales, antes que desde los aliados nacionales. La concertación con actores nacionales fue posterior.

Finalmente, la correlación de fuerzas insta al movimiento indígena a promover la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente para la elaboración de un nuevo pacto constitucional que incorpore los logros alcanzados por los indígenas en la sociedad.

La representación política indígena

Los levantamientos indígenas de 1990 y 1994 y el posterior fortalecimiento de la CONAIE promovieron que el Estado y la sociedad ecuatorianos iniciaran un proceso de reconocimiento de aquella población. En efecto, con los levantamientos, la CONAIE logró el reconocimiento interno y externo de la representación social de los indígenas. La representación política de los indígenas se logró a través de la constitución de un instrumento político, el MUP Pachakutik.

Por medio del movimiento político lograron acceder a la representación política a través de candidatos y discurso propios; logran acceder a la representación política a través de

consensos políticos con otras fuerzas afines. La concertación política es otro de los procesos alcanzados por parte del movimiento indígena en este periodo.

En las elecciones nacionales de 1996, el MUPP en alianza con Nuevo País (NP), logra acceder a la representación en el Congreso Nacional a través de un diputado nacional, el máximo representante de la CONAIE, Luis Macas, con el 10.75% de los votos nacionales y siete diputados provinciales, hecho inédito en la historia política ecuatoriana. A su vez, consiguen dos alcaldes, doce concejeros, ocho presidentes de Concejo y 45 concejales municipales, los que se suman a 75 cargos de elección popular (TSE, 1996). Los votos obtenidos por la alianza electoral, a nivel de diputados provinciales, ascendieron a 251 488, el 7.12% del total de votos válidos.

Lo significativo de la representación política indígena es que, además de las demandas específicas del sector, logran articular las demandas de toda la sociedad ecuatoriana. En lo específico, los diputados del MUPP logran que el Ecuador, a través del Congreso Nacional, ratifique el Convenio 169 de la OIT después de casi una década de debates y obstrucciones por parte del Estado ecuatoriano.

Durante 1997, la representación política y social de los indígenas son parte fundamental para la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente y posteriormente para que se reconociera la presencia indígena en los principales acontecimientos nacionales. Este reconocimiento de los indígenas por parte del sistema político impulsó a la organización social y a la política indígena a continuar en un largo proceso de debate y deliberación interna.

La convocatoria a la Primera Cumbre de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, constituyó un hito. Asistieron 300 delegados que acuerdan la creación del Consejo de Nacionalidades Indígenas, integrado por los presidentes de las principales organizaciones y delegados de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, quienes asumen la responsabilidad de impulsar a fondo los propósitos de reforma constitucional. En el seno de este espacio político, se discuten y aprueban los principales puntos a plantearse en la nueva Constitución, y convoca para el 12 de octubre de 1997 a una Asamblea Nacional Constituyente, como una forma de presión al Gobierno para que llame a elecciones. Esta convocatoria estuvo precedida por una marcha nacional por el Estado plurinacional.

En las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente del 30 de noviembre de 1997, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik concurre a dicho proceso con candidatos en la mayoría de las provincias, de manera autónoma y en otras, en alianza con otras fuerzas políticas. En conjunto, los resultados obtenidos le permiten al MUPP ratificar su electorado y obtener el 10% de la representación nacional (Ardaya, 1998).

Una vez instalada la Asamblea Nacional Constituyente, el MUP Pachakutik y la CONAIE, más concretamente esta última, inician un proceso de búsqueda de consensos en torno al proyecto constitucional elaborado por la CONAIE y presentado en el seno de la Asamblea para su debate y aprobación.

La CONAIE, una vez que incrementó su capacidad de negociación con el Estado y la sociedad nacional y logró la constitución paralela y simultánea del sujeto social y del sujeto político, se dirige, a través de la Comisión de Sensibilización expresamente constituida para el efecto, a todos los actores nacionales para impulsar conjuntamente, las reformas a la Constitución. En ese contexto, se establecieron conversaciones con todos los actores sociales y políticos del país. A su vez, organizaron una Mesa de Concertación sobre Pueblos y Nacionalidades Indígenas inclusiva de todos los actores nacionales y en la perspectiva de que la Constitución reconozca al Estado ecuatoriano como plurinacional.

Durante todo el proceso de deliberación de la Asamblea Nacional, la CONAIE demostró su "mayoría de edad" y una extraordinaria cualidad propositiva a través del diálogo abierto con todos los sectores nacionales, en igualdad de condiciones. En el proceso de concertación, la CONAIE se diferenció expresamente del MUP Pachakutik y buscó alianzas como movimiento social.

La nueva Constitución expresa un salto cualitativo en tanto supera la visión integracionista del Estado ecuatoriano cuando se reconoce la diversidad y reconoce a los indígenas como parte constitutiva de la nación y sujetos de derechos.

Sin embargo, pese a los avances, la nueva Constitución no reconoce al Estado como plurinacional, demanda que queda como bandera de lucha del movimiento indígena. La evaluación del movimiento indígena es que consiguieron "la casa grande, pero sin nombre, pero que finalmente, no podíamos poner en riesgo el nombre de la casa, por los logros obtenidos" (Vargas, comunicación verbal, 1998).

En las elecciones nacionales de 1998, el MUP Pachakutik nuevamente participó ratificando la alianza de 1996 con el Movimiento Ciudadano Nuevo País. En esta oportunidad, la alianza obtuvo el cuarto lugar y el MUP Pachakutik, electoralmente, no conservó el caudal de votos logrados con anterioridad. Ahora la alianza sólo obtuvo dos diputados nacionales sobre 20, y cinco diputados provinciales sobre 101.

A nivel global, Pachakutik disminuye su electorado en términos absolutos en relación con 1996 y 1997. El candidato presidencial, Freddy Elhers, no transfiere votos a los candidatos. Es un movimiento con necesidad de votación nacional, aspecto que el actual sistema electoral personalizado, no garantiza.

Asimismo, el electorado del MUP Pachakutik es volátil. Ahora perdieron donde antes ganaron por la inestabilidad y la rotación del liderazgo y por la imposibilidad de mantener las alianzas regionales. Así se tiene que el candidato presidencial obtuvo 566 917 votos, el 14.74% del electorado, pero los candidatos a diputados nacionales sólo obtuvieron 325 365 votos, es decir, el 9.22%, dato que a nivel provincial disminuyó aún más.

Perspectivas futuras

Los logros conseguidos por el movimiento indígena en la nueva Constitución lo sitúa como uno de los más movimientos avanzados de América de Latina en tanto que se los reconoce con una ciudadanía diferente, pero sujetos de derechos iguales a aquellos que goza el conjunto de la población ecuatoriana. Sus propuestas los hacen acreedores de la más alta legitimidad ante la opinión pública, nacional e internacional.

A través de su accionar lograron disipar los temores de ciertos sectores institucionales y sociales del país y, por el contrario, convencieron de que el proyecto indígena es pertinente para el fortalecimiento de la democracia y de la identidad nacional.

Por su parte, una vez más, el Estado ecuatoriano demuestra una importante dosis de lucidez y de apertura a las demandas de un gran sector social, sin traumas y sin el ejercicio de la presión extrema.

Por ello, una de las tareas básicas del movimiento indígena a través de la organización social y política, es la de conservar y profundizar lo acumulado hasta la actualidad, no sólo internamente, sino también en el marco de la sociedad nacional. Una vez obtenidos los logros constitucionales aspirados, aquéllos se deberán expresar en políticas públicas y en la cotidianidad de los actores nacionales.

El seguimiento del cumplimiento de la norma constitucional que es transversal, plantea nuevamente diferenciar entre las tareas de la organización social (CONAIE) y organización política (Pachakutik). Desde ambos sujetos se requiere una evaluación a fondo de los logros obtenidos, no sólo en el plano constitucional, sino también en la continuación del diálogo nacional iniciado para la aprobación de las leyes. La nueva situación los impulsa a la ocupación del escenario, por fuerza de la Constitución. Ahora el movimiento indígena es fundamental en la construcción de la gobernabilidad y en el funcionamiento de la democracia.

El nuevo papel los impulsa también a jugar ante situaciones políticas e institucionales de envergadura para rescatar, responder y ejecutar lo conseguido a través de la Asamblea

Nacional Constituyente, no sólo de cara al movimiento indígena, sino también frente a la sociedad nacional. Ello supone mantener la unidad social de la CONAIE, como representante de todos los indígenas y el fortalecimiento del sujeto político, a través del MUPP.

En el nuevo Congreso Nacional que se instalará en agosto de 1999, se deberán conformar las leyes secundarias que garanticen y expresen los logros constitucionales. Por ello, el movimiento indígena del país deberá enfrentar el nuevo sistema electoral, sin cabida para las minorías y donde aquel deberá definir una política de alianzas de mediano y largo plazo. ❐

Bibliografía

Ardaya, Gloria, *Evaluación del proceso electoral, con referencia a la elección de la Asamblea Nacional de 1997*, Quito, TSE-CELA-PASGD, 1997.

CEDIME-ABYA-YALA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, Quito, 1993.

CONAIE, *Las nacionalidades indígenas y el Estado plurinacional*, Quito, CONAIE, 1997.

Guerrero, Andrés, *La semántica de la dominación*, Quito, Librimundi, 1992.

____, "Se acabaron las formas ventrílocuas de representación" (entrevista), *Revista ICONOS* No. 1, Quito, FLACSO, 1997.

____, "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria" en *Revista ICONOS*, No. 4, Quito, 1998.

Iturralde, Diego, *Movimientos indígenas en América Latina*, La Paz, ILDIS, 1995.

Maldonado, Luis, "El Estado plurinacional", en *Aportes al tema de los Derechos Indígenas. Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena*, Quito, Programa de Apoyo al Sistema de Gobernabilidad Democrática, 1998.

Ramón, Galo, "Avances en la propuesta del país plurinacional" en *Aportes al tema de los Derechos Indígenas. Mesa de Concertación sobre las propuestas del Movimiento Indígena*, Quito, Programa de Apoyo al Sistema de Gobernabilidad Democrática, 1998.

Verdesoto, Luis, *Temas para una sociedad en crisis. ¿Es posible gobernar desde los consensos?*, Quito, Fundación Esquel, 1996.

____, "Creatividad y mestizaje", Berna, mimeo, 1992.

Etnicidad y política en Bolivia: la democracia en la cuerda floja de lo pluri-multi

Sergio VILLENA FIENGO[1]
Bolivia

En los últimos años, la sociedad boliviana ha experimentado notables cambios en lo relativo a las relaciones interétnicas. Poco a poco se está avanzando en la identificación y propuestas de resolución de los obstáculos que, bajo la forma de prolongadas relaciones coloniales internas, han impedido la constitución de una sociedad democrática, multiétnica y pluricultural. Este proceso es parte de la dinámica de cambio social y político que se está dando en Bolivia desde fines de los años setenta, cuando se inicia el tortuoso derrumbe del modelo nacionalista revolucionario y empieza a configurarse un nuevo modelo societal que, si bien no está aún claramente definido, presenta los siguientes rasgos: en lo económico, el patrón de acumulación minero-estatal está siendo reemplazado por una economía de mercado; en el ámbito político, la cultura ha dado un viraje desde la lógica de enfrentamiento de corte corporativo (fuerzas armadas *vs.* sindicatos), a un sistema democrático (de negociación y pacto) donde los principales mediadores son los partidos políticos; han emergido nuevos actores, como los movimientos sociales étnicos y los movimientos regionales (a los que se suman los empresarios, los productores de coca y las mujeres) y han perdido fuerza los obreros, campesinos y militares, y se están renovando los liderazgos. En lo que concierne al sistema ideológico, la postura nacionalista de olvido e invisibilización de la problemática interétnica, a través de una propuesta de "mestizaje incluyente" que no terminaba de liquidar los resabios de un siempre amenazante "criollismo excluyente", está siendo reemplaza-

[1] Agradezco los valiosos comentarios de Fernando Mayorga y de Carmen Araya a versiones preliminares de esta ponencia. Desde luego, los vacíos y los excesos que perduran son de mi entera responsabilidad.

da por un modelo de multiculturalidad y plurietnicidad. Estos cambios sociales y políticos están imbricados con una profunda reforma intelectual originada, en mucho, por la pérdida de certezas producida por la crisis general desatada durante el gobierno de la UDP (1982-1985) y por el derrumbe mundial de paradigmas[2]. Todo esto en un contexto internacional caracterizado por la tercera "ola" democratizadora, la globalización económica y la explosión de las identidades.

La discusión, indudablemente multivocal y conflictiva, sobre el papel que juega la reconfiguración de las relaciones interétnicas dentro del proceso de cambio societal, está produciendo efectos sobre la práctica política y la vida cotidiana que aún necesitan ser estudiados en profundidad para ser conocidos en su real dimensión. Sin embargo, es evidente que, en el campo político, se está erosionando la representación "ventrílocua" a favor de la autorrepresentación por parte de la población indígena y chola. De un tiempo a esta parte, la presencia de representantes de estos sectores ya no se limita a puestos inferiores en la estructura política, sino que es creciente en las altas esferas estatales, tanto en el legislativo, como en el ejecutivo y en los gobiernos locales. Desde que se "recuperó" la democracia en 1982, ha habido representantes en el parlamento y en el ejecutivo; el punto más alto logrado por los indígenas se dio entre 1993-1997, cuando Víctor Hugo Cárdenas ocupó la vicepresidencia de la República; en cuanto a los cholos, en 1997, un poco por azar, presentaron una candidata a la presidencia y han logrado captar una importante cantidad de votos y varias diputaciones, así como un espectacular avance a nivel de municipios. Es también notable el cambio —puesto en relieve por el propio Víctor Hugo Cárdenas— en la orientación discursiva de los representantes de estos sectores, la cual ha transitado desde un discurso de "la queja" —y el revanchismo, habría que añadir— hacia la elaboración de propuestas concretas sobre los asuntos que hacen a sus demandas de autonomía local, como de su participación en la política nacional.

Pero las transformaciones políticas relativas a las relaciones interétnicas no sólo comprenden una mayor presencia de indígenas y cholos en las altas, medias y bajas esferas del

[2] Así, el abandono de la ideología del nacionalismo revolucionario (en espíritu y letra), se articula con la crisis del marxismo y, por contraparte, de la doctrina de la "seguridad nacional". En cuanto a la composición social de la masa crítica que practica las ciencias sociales en Bolivia, existe una renovación generacional y una creciente importancia de las mujeres y las élites indígenas. Por otra parte, el debate intelectual ha favorecido mucho la creación de foros, que articulan a la intelectualidad con los variopintos actores políticos y sociales, así como del desarrollo de una aún incipiente labor editorial, de la apertura de postgrados, de un fortalecimiento del área de investigación relacionado con la acción, así como por la paulatina desprovincianización de las ciencias sociales bolivianas. En suma, puede decirse que éstas presentan, en los últimos veinte años, un gran vigor, acicateadas por el deseo más general de la sociedad de autoconocerse y cambiar.

poder, así como notables cambios en el discurso tanto de estos mismos actores, como del conjunto de la clase política; se han producido también cambios de primera importancia en lo relativo a la legislación vigente y la estructura institucional del Estado, mismos que apuntan a la incorporación de la problemática interétnica como fundamento básico de un proceso real de democratización y de búsqueda de un modelo de desarrollo viable. En 1994 se reformó la Constitución Política del Estado, cuyo primer artículo actualmente reconoce el carácter multiétnico y pluricultural del país. En los últimos años se ha reformado también la ley electoral y las que rigen el proceso de constitución de los gobiernos locales, y se está impulsando un proceso de descentralización administrativa y de reforma del sistema judicial. Asimismo, se ha implementado la denominada "participación popular" y la reforma educativa –introduciendo la educación bilingüe e intercultural.

Reconociendo que la construcción de una sociedad democrática de carácter multicultural y pluriétnico desborda, con mucho, el ámbito del Estado, pues está anclada en una amplia red de micropoderes que se ejercen y enfrentan desde distintas posiciones y con distintas estrategias en múltiples ámbitos de la vida cotidiana y, por tanto, su transformación requiere más que un nuevo control de los aparatos y un cambio en las orientaciones que sigue el funcionamiento de las instituciones (Foucault), me propongo analizar en este documento la problemática interétnica de Bolivia en dos dimensiones: la primera refiere a los cambios en la composición de los movimientos sociales de carácter étnico, a través de un análisis de su identidad, de sus reivindicaciones y de las mediaciones que utilizan para articularse con la política nacional; la segunda trata del papel que juegan las reformas legales e institucionales introducidas en los últimos años respecto al fortalecimiento de las culturas nativas, a las relaciones interétnicas, y a la participación de los diversos grupos étnicos en la vida nacional.

El análisis se realizará considerando la complejidad de lo étnico desde una perspectiva histórica de la constitución de identidades segmentadas, es decir, buscando situar el nivel de construcción del sujeto étnico que interviene en la conformación de demandas y, por contraparte, en la discusión, el diseño y la ejecución de las políticas, y que por tanto pauta los posibles resultados en el ámbito de la articulación entre las prácticas tradicionales (originarias) y la democracia liberal. Esta articulación, que es la que constituye el punto central de una democracia multiétnica, se analizará a tres niveles: el de la constitución de los movimientos sociales-políticos de carácter étnico, el de las representaciones y la estructura del sistema político, y finalmente, el de la gestión (legislación e institucionalidad) estatal.

Bolivia: las complejas dimensiones de lo étnico

La población indígena boliviana, demográficamente mayoritaria en el país (alrededor del 60% de la población en 1992, según criterios idiomáticos), presenta dos elementos comunes que la unifican: su carácter cultural-étnico "originario", sustentado en la pervivencia de sus raíces culturales prehispánicas y, por otra parte, la persistencia de su condición de pueblos subordinados, que se inaugura con la conquista y colonización española del "nuevo mundo", y que ha sido mantenida —y en ocasiones intensificada— durante 170 años de vida republicana. Más allá de estas características, que la hacen semejante a los demás pueblos indígenas de América Latina, presenta una serie de particularidades que confieren especificidad al problema de la multiculturalidad en Bolivia: es étnicamente diversa (está distribuida en, por lo menos, tres grandes grupos étnicos y 36 subgrupos); está diseminada en todo el territorio nacional (en sus tres pisos ecológicos: altiplano, valles y trópico), tanto en el espacio rural como en el urbano —incluyendo las ciudades más importantes—, presentando sólo en algunos casos una clara segregación geográfica de la población no indígena; por último, muestra un conjunto de variaciones fundamentales en el grado y los mecanismos de su articulación con los sistemas económico y político nacionales, así como en su interacción con los otros grupos étnicos[3].

Para abordar esta complejidad, en términos que permitan conocer mejor el proceso de configuración de identidades e interacciones étnicas presentes en lo que hoy es Bolivia, utilizaremos un modelo en el que la construcción de identidades es considerado como un proceso político complejo y sumamente dinámico, en el que intervienen y se enfrentan diversas tecnologías de categorización que pugnan por definir las fronteras simbólicas que ordenan los mapas cognitivos y las lealtades que fundamentan las redes de interacción social, es decir, los parámetros sobre los que se estructura el orden social. Postulamos, además, que las identidades son múltiples y están contextualmente definidas, y que a cada contexto corresponde un nivel de identificación que, por un lado, se articula con los demás de manera envolvente o segmentada, y por otro, posee su propio sistema de categorización o conformación de grupos que actúa mediante un conjunto de símbolos que definen las fronteras simbó-

[3] En Bolivia no existen minorías étnicas de origen internacional; hasta donde se sabe, las poblaciones menonitas y japonesas que inmigraron al país sobre todo en la década de los setenta conforman comunidades aisladas y, en gran parte, autónomas. Como contraparte, los emigrantes bolivianos sí constituyen, valga la expresión, una numerosa minoría fuertemente discriminada en otros países, sobre todo en Argentina.

licas[4]. El modelo propuesto presenta cuatro niveles de identificación que, simplificados mediante la dicotomización de las categorías del ala izquierda en un proceso de "género a especie" conforme desciende el nivel, son los siguientes:

Metaétnica	boliviano	extranjero
Macroétnica	indio	blanco
Mesoétnica	aymara	quechua
Microétnica	laymes	juk'umanis

En el caso de Bolivia, cada uno de los niveles señalados responde a una configuración identitaria histórica, que en un breve resumen puede plantearse así: el nivel metaétnico asume, desde 1825, la forma de una identidad estatal-nacional que buscará justificarse étnicamente sólo cuando surge el nacionalismo revolucionario, en los años treinta de este siglo. En la época colonial esta dimensión metaétnica sólo era tangencial, pues la sociedad era siempre pensada y organizada como un sistema de castas; el único intento de unificación identitaria a nivel metaétnico consiste en el provisto por la teología cristiana, sobre todo la indigenista: todos somos hijos de Dios (ver Mires, 1991; así como Mercel y Mesa, 1972). Actualmente, lo metaétnico es pensado ya no en un marco metafísico de igualdad sino en términos laicos de igualdad ciudadana o, más ampliamente aun, de los derechos humanos.

Lo macroétnico hace la diferencia entre las raíces culturales prehispánicas y las raíces españolas y, más en general, "occidentales". Su importancia radica en que es a este nivel que operan las relaciones de tipo colonial interno. Una ontología histórica muestra que fue, precisamente a ese nivel, que se instauró el hecho colonial iniciado con el descubrimiento de América, pues éste se basa en la construcción, por parte de los conquistadores de dos categorías: los indios (los "otros") y los españoles ("nosotros"). La invención discursiva del sujeto "indio" fue una práctica escindente que consistió en producir un "otro" inferior englobando, en una sola macroidentidad y con independencia de su propia autoidentificación étnica (a nivel meso y micro, en nuestro esquema), a todos los pobladores originarios del "nuevo mundo". La imposición de esa categorización a éstos los convirtió en sujet(ad)os de la dominación, y fue legitimada inicialmente por criterios religiosos y reforzada posteriormente mediante argumentos raciales y culturales. La "macroidentidad" étnica remite, entonces, a

[4] Sobre la forma en que la vestimenta opera como índice de etnicidad en La Paz, Bolivia, ver Villena (1998a).

la condición de colonizados de los pueblos originarios, sin importar sus particularidades culturales específicas, y es el hecho político clave de, al menos, los casi quinientos años que siguieron a la llegada de Pizarro a tierras andinas. Es precisamente la "indianidad" la que da unidad y fuerza histórica a los movimientos étnicos en Bolivia y en toda América Latina: sólo la deconstrucción del hecho colonial permitirá que su uso sea abolido. Entre tanto, su eficacia seguirá vigente.

En cuanto al nivel mesoétnico, éste se refiere a la diversidad de las raíces culturales de los grupos que conforman, como un todo, la macroetnia "india". Estos grupos, denominados "etnias", "naciones", "pueblos", etc., pese a su carácter de colonizados y a la tecnología homogeneizadora que actuó sobre ellos (la homogeneización en tanto indios y, después en la fase nacionalista de los Estados republicanos, en cuanto ciudadanos), conservan hasta hoy elementos culturales que ponen en evidencia su heterogeneidad y, por contraparte, hacen también evidentes sus contradicciones y conflictos internos.

Finalmente, lo microétnico. Los grandes grupos étnicos que se pueden diferenciar dentro del conjunto de la identidad macroétnica de "indios", también presentan diferenciaciones "de grado" en su interior: se trata, por ejemplo, de variaciones lingüísticas (dialectales), de asentamientos geográficos, de grados de "amestizaje" entre indios, etc. En este nivel se suele hablar de comunidades, ayllus, cabildos, etc.

La relación entre etnicidad y política en Bolivia puede tratarse a los cuatro niveles identificados de constitución del sujeto étnico. Este abordaje, en tanto permite discernir con mayor precisión el ámbito de las interacciones étnicas sobre las que se estructura el accionar de la política, es útil para estudiar los alcances que tiene la constitución del sujeto étnico, así como la administración política de las relaciones interétnicas. Aquí el problema básico consiste en clarificar tanto los procesos de constitución de identidades en cada uno de los niveles, como las relaciones/articulaciones entre los distintos niveles identitarios, para, a partir de ahí, analizar el tipo de relaciones interétnicas existentes y su importancia política: por ejemplo, las relaciones entre las microetnias (laimes y juk'umanis, para citar el clásico ejemplo); la relación entre los microgrupos étnicos y las "grandes culturas" o nacionalidades (por ejemplo, los guaraníes en el contexto de pueblos amazónicos), la relación entre las "nacionalidades" desfavorecidas (la articulación entre quechuas, aymaras y amazónicos en un movimiento panindio), la relación entre el conjunto de los grupos desfavorecidos (los "indios" u "originarios") y los mestizos y criollos y, finalmente, la relación entre los diversos grupos étnicos (cualesquiera sea el nivel de constitución de su identidad) y lo estatal/nacional. Este complejo de relaciones usualmente es descuidado por los analistas sociales, quienes, por lo general permanecen atados a las redes cognitivas

heredadas de la Colonia, por lo que sitúan su análisis en el nivel de las relaciones macroétnicas referidas a lo metaétnico: de ahí que el problema se plantee exclusivamente en términos de una dualidad del tipo etnia dominante/etnia dominada, donde la primera aparece como impulsora de una hegemonía uniétnica que niega al "otro". En cuanto a los "hacedores de política" y, en general los étnicamente dominantes, habitualmente consideran las interacciones, a veces conflictivas, entre grupos étnicos subordinados (en un mismo nivel o entre niveles diferentes) como "cosas de indios" y, por lo tanto, asuntos en los que el Estado no debe intervenir, a menos que afecten los intereses de quienes lo controlan[5].

Por otra parte, este modelo segmentado permite plantear con mayor claridad el problema de la conformación de nuevas identidades étnicas, asunto que en Bolivia cobra especial relevancia, debido a que se han presentado por lo menos dos casos de etnogénesis con importantes repercusiones políticas: por un lado, uno de muy larga data y escasa visibilidad: el de los mestizos y cholos, donde se presenta una etnogénesis a nivel macroétnico[6]. Otro caso interesante de etnogénesis, más reciente, confuso y complejo que el anterior, es el de los productores de coca, que tienen una identidad gremial que busca sustento en referentes étnicos, sobre todo porque plantea sus reivindicaciones en términos de la defensa de la tradición ancestral del cultivo y consumo de la hoja de coca.

El modelo planteado permite, entonces, afinar el análisis de las múltiples relaciones interétnicas y su procesamiento político, esto es, de la constitución de los sujetos étnicos y la definición de la orientación y los espacios de su acción política.

[5] En Bolivia se han presentado conflictos a nivel microétnico, siendo tal vez los más célebres los que acontecen entre laimes y juk'umanis, por problemas de linderos. A nivel de la relación micro-mesoétnico, es también muy conocida la conflictiva historia entre los uru-chipayas y los aymara. Finalmente, a nivel mesoétnico, los conflictos entre aymaras y quechuas aún mantienen vigencia (la pugna por el control de los sindicatos campesinos en los ochenta fue muy clara al respecto); aquí también se puede incluir el velado desprecio que han expresado ambos grupos por la etnias amazónicas, a las cuales hasta hace poco se consideraba como "salvajes" sin cultura ni historia (por ejemplo, en el discurso "imperial" de Reynaga, estos grupos no tenían cabida).

[6] Este grupo no tiene anclaje propio en lo meso y micro, por lo que en su afirmación recurren siempre a sus "orígenes", esto es, a los grupos históricamente constituidos a esos dos niveles: lo afirmado puede rastrearse en el análisis de los cánones del "realismo etnográfico" que norma las creaciones simbólicas que son puestas en escena en las fiestas populares del Carnaval de Oruro, la Fiesta de Urkupiña, la Fiesta del Gran Poder y otras celebraciones similares (ver Abercrombie, 1992; Villena, 1998b), así como en los discursos de los abanderados del neopopulismo mesiánico: por ejemplo, la incorporación, en el discurso de Palenque, de referencias de carácter fundamentalista a los aymara, fundida con sus demandas de ciudadanía plena. Por esa falta de anclaje propio es que, cuando queremos especificar el tipo de "cholo" del que se trata, usamos los adjetivos "aymara" o "quechua" (no existe un cholaje "amazónico"; sin embargo, el término más aproximado es el de "camba", cuando no tiene una connotación regionalista).

La constitución de lo indio y la diversidad de lo étnico

Como ya señalamos, la instauración del hecho colonial que inicia con la llegada de los españoles a estas tierras, conforma la dimensión macroétnica: la política de administración étnica colonial construye todo su edificio de explotación y dominación sobre la base de la dicotomía "indio/blanco". Así, una multiplicidad de grupos distintos y en no pocos casos enemigos unos de otros (enemistades que son explotadas por los conquistadores en su afán de dominar y enriquecerse; ver por ejemplo, H. Cortés: *Cómo conquisté a los aztecas*) son convertidos, para fines de la administración colonial, en un solo grupo subordinado, en una macroetnia; recuérdese por ejemplo las polémicas sobre los fundamentos teológicos de la dominación colonial, que tienen su centro en si los "indios", como categoría única e indiferenciada, tienen o no alma (ver, al respecto, el excelente texto de Mires, 1991).

Por otra parte, los procesos de mestizaje que poco a poco van teniendo lugar entre indios y blancos si bien dan lugar a una proliferación de grupos intermedios, buscan ser reducidos, para su mejor administración, a la dicotomía básica: en palabras de Nugent, el cholo asume la forma de "anomalía taxonómica" (ver, para el periodo colonial en lo que hoy es Bolivia, Saignes y Bouysse, 1992); los mestizajes a nivel mesoétnico, esto es intraindios o intrablancos ni siquiera son —hasta hoy— considerados como tales, en tanto no cuestionan el carácter de la dominación colonial. El hecho colonial se instaura, entonces, mediante una dicotomización de la población a nivel macroétnico: para los peninsulares, el "otro" es, por antonomasia, el indio, sin importar si es azteca, quechua, guaraní o cualquier otro.

Esta política colonial, que se mantiene sin grandes alteraciones, por lo menos durante el primer siglo republicano[7], sería cuestionada seriamente sólo con posterioridad a la guerra del Chaco (1932-1936), en la cual Bolivia es derrotada por el Paraguay, cuando se inicia un proceso de fortalecimiento de las posturas nacionalistas que culmina con la revolución de 1952. Los partidarios del nacionalismo revolucionario que se hicieron del poder en ese momento, tanto en sus concepciones ideológicas, que fueron hegemónicas hasta fines de la década de los setenta (ver Antezana, 1982), como a través de las políticas que efectivamente aplicaron desde el gobierno durante casi tres décadas después de la sublevación de

[7] Este proceso se agudiza en la época de Melgarejo y en general en el periodo llamado "liberal", cuando los criollos aplican una política de expropiación de tierras, así como voraces políticas tributarias (Ley de exvinculación, ver Platt).

abril de 1952, estuvieron atrapados por un ideal civilizatorio del indio y en su obsesión romántica por construir una nación étnicamente sustentada y homogénea. Partiendo de esos objetivos básicos, buscaron "superar" la dicotomía que había constituido el eje de la dominación colonial desplazando el nivel de identificación de lo macroétnico hacia lo metaétnico, sin considerar lo meso y microétnico.

Así, en el discurso del nacionalismo revolucionario, la dicotomía indio/blanco se anula en el mestizaje, entendiendo éste como el fundamento étnico de la nacionalidad. Cuando la visión "civilizatoria" del nacionalismo revolucionario incorpora los aportes de los grupos polares, lo hace desde una perspectiva diacrónica, en la que los indios aportan su pasado precolombino, y los blancos su futuro "moderno". En todo caso, el "rescate" que se hace de las culturas indias no se realiza en tanto tales, sino en cuanto aportan elementos simbólicos (desde una perspectiva arqueológica o folklórica) que cimentan la construcción de una identidad nacional étnicamente homogénea. En esa medida, puede considerarse que la ideología del mestizaje nacionalista fue, como lo afirma Rivera (1993), una ideología de la exclusión.

Es durante este periodo que se da, por primera vez, una participación activa de la población indígena en la política boliviana. Sin embargo, ésta no se presenta como una incorporación del indio a la política, sino que, mediante el reemplazo discursivo de la dicotomía indio/blanco por la de campesino/urbano, se produce a través de su participación en los sindicatos, en las milicias y, posteriormente, mediante la articulación de éstos con el poder militar en los llamados "pactos campesino-militar". Los primeros intentos explícitamente políticos de liberación de los indios por ellos mismos, que provienen también de esta época, si bien no lograron institucionalizarse, plantearon la necesidad de cuestionar el desplazamiento del problema a la esfera metaétnica, para resituarlo en la dimensión macroétnica: las sugerentes propuestas de Fausto Reynaga, el primer ideólogo indianista de la Bolivia postrevolucionaria, niegan precisamente las tesis nacionalistas y plantean el problema de la liberación en la esfera macroétnica: no otra cosa expresa la consigna de que "como indios nos dominaron, como indios nos liberaremos".

Pero los indianistas no sólo plantean el desplazamiento a lo macroétnico, sino la reconstrucción de la dicotomía básica: su concepción del mestizaje es, como la de la oligarquía (ver por ejemplo Arguedas) la de "corrupción" de las razas "puras", aunque de signo opuesto a ésta: el mestizaje no es más que la corrupción de lo indio por lo occidental; para Arguedas, no es más que la síntesis de lo malo de las dos "razas". En cuanto a las dimensiones mesoétnica y microétnica, éstas son rechazadas, pues se las considera como una forma de dividir y

debilitar al sujeto indio, del cual, sin embargo, por omisión discursiva se excluye a las poblaciones indígenas amazónicas[8].

La "recuperación" del problema étnico en términos del eje del sistema de dominación (a nivel de la dicotomía indio/blanco), poco a poco deriva en una explosión de la diversidad, sobre todo cuando se pasa del ámbito exclusivo del cuestionamiento a la dominación, al rescate de las culturas subordinadas. El desarrollo del sindicalismo campesino de corte independiente y el surgimiento de partidos políticos de carácter indianista, durante la década de 1970, incorpora a la articulación etnicidad y política, una nueva dimensión: la mesoétnica. El katarismo, pese a su importante hegemonía sobre el movimiento indio boliviano, es claramente reconocido como un movimiento de carácter aymara que nace, incluso, un poco en contra del sindicalismo de corte quechua, que había sido cooptado, primero por el MNR con las milicias campesinas, y durante los sesenta por la dictadura de Barrientos, con el pacto militar-campesino, que entra en crisis con la "masacre del valle" (1974), perpetrada por el ejército en contra de campesinos quechuas, precisamente.

Es importante destacar que, si bien el katarismo está situado a nivel mesoétnico, tiene pretensiones hegemónicas no sólo a nivel de lo indio sino de lo nacional, al tiempo que, por primera vez el discurso indianista —aunque no ocurre lo mismo a nivel orgánico— incorpora a las etnias orientales: en 1983, durante el segundo congreso de la CSUTCB ya se postula la conformación de un "Estado plurinacional y pluricultural que agrupe a las naciones aymara y quechua, guaraní, ayoreode... respetando sus diferencias"(citado en CIPCA, 1991: 97). Así, el katarismo es fundamental en el proceso de democratización que se inicia en 1978, no sólo porque es una de las principales fuerzas que aceleran el fin de las dictaduras mediante su decisiva participación durante noviembre de ese año, cuando se conforma nuevamente (como en 1952) un pacto obrero-campesino, en el que los últimos intervienen en las movilizaciones contra la dictadura de Natusch a través de un bloqueo de caminos, sino porque introduce en el debate nacional sobre la democracia la problemática étnica (en tanto ciudadanía colectiva y no sólo individual), al tiempo que amplía el horizonte de lo indio al plantear el tema de su diversidad. Lo metaétnico andinocéntrico empieza a ceder paso al panindianismo plural.

[8] El "Manifiesto de Tiahuanacu", documento fundacional del movimiento político indio de principios de la década de los setenta no hace mención a lo amazónico en su programa. Sólo una vez los menciona de manera elíptica: "Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que *los de otras culturas autóctonas del país...*" (énfasis mío: Grupo de Barbados, 1979:107). Nótese, por lo demás, que este manifiesto no sólo reduce lo indio a lo quechua y aymara, sino que también reduce lo indio a lo campesino.

Más difícil ha sido romper con el ruralismo-campesinismo del movimiento indio, el cual aún persiste hasta hoy[9].

Posteriormente, trascendiendo la dimensión corporativa campesina, el katarismo extiende su sistema de representación y mediación y crea sus "brazos" políticos. La escisión que se había producido al interior del movimiento, dio lugar a dos tendencias y varias facciones, formándose dos partidos (MRTKL y MITKA) e, incluso, algunos grupos armados (los Ayllus Rojos y los Zárate Willca —el Ejército Guerrillero Tupac Katari, pese a su nombre, no tiene sus bases en el movimiento indio, aunque sí es tributario de su ideología; ver Hurtado, s.f.; también Calla, en ILDIS, 1992). Esta ampliación hacia las instancias de mediación propiamente democrática permitió al movimiento katarista participar en las sucesivas elecciones, obteniendo alguna presencia en el legislativo y, mediante la conformación de coaliciones, en algunos gobiernos (por ejemplo, durante el gobierno de la UDP, 1982-1985—, un aymara fue ministro de agricultura). A diferencia del movimiento obrero, que a principios de los ochenta consideraba que había llegado el momento de implantar la largamente anhelada dictadura del proletariado —y, por lo tanto, tenía una visión utilitaria de la democracia formal, a la que consideraba como un medio, no como fin—, el katarismo, cuya base social estaba constituida por el campesinado indígena aymara, liderado por una *intelligentsia* urbana de la misma extracción étnica, apostó por la democratización.

La creciente importancia política del katarismo (que es sobre todo ideológica, ya que la votación que percibe es muy reducida) encuentra, pese al retroceso del sindicalismo campesino[10], su punto histórico más alto con la participación del MRTKL en el último gobierno del MNR (1993-1997), en el que su líder —que ya había sido diputado— desempeña la fundamental función de vicepresidente de la República. La importancia que puede derivarse de la presencia de un indígena en ese puesto es más que simbólica, ya que la alianza MNR-MRTKL crea nuevas instancias de articulación entre las demandas y propuestas indígenas y el sistema democrático.

En gran parte debido al éxito del katarismo y a su irradiación ideológica, se inicia, a mediados de los ochenta, un proceso de organización de los pueblos orientales. Esta pobla-

[9] Por otra parte, el racismo, que era uno de los ejes del discurso anticolonialista, también ha sido desplazado —casi de manera imperceptible— por un creciente culturalismo en el tratamiento de lo étnico.

[10] Esta crisis se inserta en una tendencia más general que guarda relación con las transformaciones de las fuerzas políticas —la crisis de identidad y centralidad del movimiento minero, según Lazarte—, así como del sistema político boliviano hacia la democracia formal, que resta importancia representativa y mediadora a las instancias corporativas en favor de los partidos políticos. Más adelante veremos cómo la evolución del mismo movimiento indio también avanza hacia un reemplazo del sindicalismo por un modelo de representación favorable a las "autoridades tradicionales".

ción, que estuvo articulada a la administración colonial a través de las misiones jesuíticas y no, como las poblaciones originarias de occidente, a la vida económica, social y política propia del circuito minero andino, y cuyo papel en la vida republicana posterior fue marginal (sobre poblaciones de la amazonía ver Thiele y Nostas, 1987, y en general, Santos, 1992; así como los trabajos de Lehm y CIDDEBENI), fue también ajena a los movimientos indios que aparecieron en los setenta. Sus organizaciones tienen la particularidad de que son explícitamente de carácter étnico[11] —y ya no gremial ni partidaria, como ocurría hasta entonces—, y tienen el propósito explícito de participar en los cambios políticos que hacen a la "refundación" del país de manera autónoma —y en ocasiones aislada— al resto del movimiento indio, respecto de los cuales se marcan las diferencias mesoétnicas, así como de los objetivos y los métodos de su movilización.

La Marcha por la Dignidad y el Territorio, realizada entre agosto y septiembre de 1990, que partió de Trinidad (Beni) para llegar a la ciudad de La Paz, no sólo fue la primera gran movilización de los pueblos del oriente, sino que también permitió por primera vez que las poblaciones indígenas del occidente y del oriente entraran en contacto. Se buscó consolidar orgánicamente este encuentro mesoétnico mediante la creación, en 1990, de una Asamblea de Nacionalidades. La constitución frustrada de este órgano, promovido mediante un conjunto de congresos regionales y nacionales, ha sido el primer y hasta ahora único intento de organización panindia de carácter plural en el país. El objetivo inmediato de esta asamblea, que en primera instancia funcionaría como una especie de órgano deliberativo donde todas las etnias indígenas del país —a nivel mesoétnico o nacional— estuviesen representadas, era organizar protestas en contra de la celebración de los 500 años del "descubrimiento" de "América" (ver Cuadros, 1991). Su principal limitación, la ausencia de consideración del nivel metaétnico, es decir, la articulación entre el movimiento indio y lo nacional, fue atenuada —aunque no resuelta— al desarrollarse la propuesta inicial (el CIPCA convocó con ese fin a dos seminarios, cuyas discusiones fueron editadas en sus cuadernos; ver CIPCA, 1991 y 1992).

Pero la incorporación de la población indígena de las tierras bajas al movimiento étnico, no sólo da lugar, por primera vez en la historia, a la creación de un movimiento que trasciende el andinocentrismo para situarse en un horizonte panindio. También le pone límites a las

[11] Lo que queda claramente planteado en los mismos nombres de sus organizaciones: la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano), la CPIB (Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni) y la COICA (Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca del Amazonas), así como otras de carácter más micro, como la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní). Nótese que lo que da unidad mesoétnica a la diversidad microétnica son referencias geográficas: Oriente-Beni-Cuenca Amazónica.

mediaciones sindicales y partidarias, en pro de las organizaciones propiamente indígenas, mediante la reivindicación de sus usos y costumbres. Rompe también con una tradición de enfrentamiento con el Estado y abre el camino para el diálogo y el procesamiento democrático de las cuestiones étnicas, no como asuntos aislados, sino en el marco de la cuestión nacional, lo que obliga ya no a un tratamiento "especial", sino a una redefinición del carácter del Estado. Así, la incorporación de las etnias orientales abre la perspectiva de una articulación, hasta entonces bloqueada, entre lo étnico y lo democrático (en términos liberales), pues si bien el papel del katarismo fue clave para la democratización, lo fue en el sentido en que la resistencia y lucha campesina contra las dictaduras fue fundamental en la tematización de lo étnico (cf. Zavaleta, 1981). Sin embargo, el uso de los mismos métodos y mediaciones fue antifuncional ya en la vida democrática[12].

Ahora bien, debido a la pérdida de legitimidad de la CSUTCB y de los partidos étnicos existentes, es decir, del katarismo como mediador entre los movimientos sociales y la sociedad nacional —aunque no como horizonte cultural— y al fracaso en la creación de la Asamblea de Nacionalidades, se produjo una vacío de instancias aglutinadoras de intereses a un nivel mayor que el local —microétnico—, ya que, si bien en el oriente existen centrales y subcentrales de pueblos originarios, las poblaciones indígenas de las tierras altas y los valles, sea en el espacio rural o en las ciudades, no poseen organizaciones específicamente étnicas que permitan la agregación y procesamiento de sus intereses[13].

[12] En 1991, el Secretario de Educación de la CSUTCB, Francisco Quisbert, declaraba: "El sindicato es una forma de organización para pelear fundamentalmente contra los patrones y el Estado de la burguesía. El sindicato es básicamente una organización contestataria, para defenderse y oponerse al Estado capitalista" ... "Los aymaras, los quechuas, los guaraníes, los mojeños, los chimanes y los más de 30 pueblos originarios de este país, tenemos que defendernos de este ataque (del neoliberalismo). Y para defendernos y poder vencer tenemos que luchar tanto contra el colonialismo interno como contra el capitalismo. No hay forma de defender nuestras comunidades, nuestra cultura, si no derrotamos al Estado capitalista. La lucha por nuestra liberación como pueblos originarios está íntimamente ligada a la lucha contra el capitalismo y el imperialismo. De ahí la necesidad de la unidad entre la comunidad y el sindicato, porque la una es la organización de nuestros pueblos originarios y la otra es una organización que sirve principalmente para enfrentar al Estado burgués" ... "...la CSUTCB debe ser una organización no sólo de organizaciones sindicales campesinas sino también de las representaciones de nuestros pueblos originarios andinos y amazónicos (...) En ese sentido la CSUTCB debería ser una Confederación de organizaciones tradicionales y sindicales de los pueblos originarios. Por esta vía podríamos integrar de una manera efectiva, y no sólo formal, como es en la actualidad, a las decenas de pueblos originarios del Oriente y la Amazonía. Ese es otro problema grave, porque en la práctica, la CSUTCB es básicamente una organización de aymaras y quechuas"; finalmente, "Nosotros (los de la CSUTCB) queremos en serio hacer la revolución y no sólo en los discursos. Por eso tenemos que pelear por la alianza obrero-campesina, tenemos que marchar día y noche para que reconozcan que son también pueblos originarios" (en CIPCA, 1992: 20-25).

[13] El caso del movimiento indígena ecuatoriano, que dio lugar a la creación primero de la CONAIE y luego, con base en la misma, de un frente partidario, PACHAKUTI, parece haber sido más exitoso en la creación de un movimiento social étnico "agregado" (pan-indio), así como en su institucionalización política.

Otro de los límites del movimiento panindio es su incapacidad para superar una de sus mayores limitaciones: su "ruralismo" o "campesino-centrismo"[14]. Quizá el hecho de considerar que la población chola asentada en los centros urbanos y, principalmente en la ciudad de La Paz, es una población indígena asentada de manera transitoria, ya que no pierde sus lazos con la comunidad sino —para tomar el título de un estudio sobre esta población— cabalga entre dos mundos, y que en última instancia se replegaría sobre sus orígenes indígenas y apoyaría las propuestas indianistas, ha llevado a negar su especificidad étnica y, por tanto, a soslayar las particularidades de sus reivindicaciones políticas[15].

Sin embargo, mientras a nivel rural existe una explosión mesoétnica que busca articularse en un movimiento panindio, a nivel urbano han emergido procesos que han resituado la discusión a nivel macroétnico (con incursiones en lo metaétnico): a fines de los ochenta estalla la reivindicación política del mestizaje. Esta población, de creciente importancia demográfica debido en gran parte a procesos impulsados por el propio nacionalismo revolucionario, constituye un grupo étnicamente complejo, y en parte desfavorecido, que no encuentra cabida ni en los proyectos de los grupos dominantes, ni en las propuestas de los grupos indios.

Hacia fines de los ochenta, la ciudad de La Paz es escenario de la emergencia por demás azarosa (ver Archondo, 1991) de un movimiento social que culmina en la formación de una nueva agrupación política: CONDEPA (Conciencia de Patria). Este movimiento retoma muchas de las tesis en abandono del nacionalismo revolucionario (y por tanto plantea sus reivindicaciones en un plano metaétnico), produciendo, sin embargo, una importante mutación: el sujeto nacional ya no es, como en el discurso del nacionalismo revolucionario de 1952 (ver

[14] Señalaba V.H. Cárdenas en 1991: "De acuerdo con que existe el peligro del sesgo andinocéntrico. Reconozco que mi enfoque puede ser andinocéntrico. El gran mérito de la marcha del Beni es haber concientizado incluso a las bases sobre nuestra variedad plurinacional. Lo mismo puede ocurrir con el sesgo ruralista. Cuando hablamos de etnia, de ayllu, pensamos en lo rural. Lo indígena no es sólo problema rural sino también urbano. No conocemos mucho de lo urbano-indígena. Aún no conocemos en profundidad este problema. Debemos entender la identidad en sentido global. Lo indígena sirvió para recuperar la identidad. Nos falta investigación empírica, descubrir la lógica andina, la lógica amazónica." (En CIPCA, 1992: 295).

[15] En cuanto a los obreros, sobre todo los mineros, la izquierda sindical y partidaria se ha encargado, durante por lo menos cuarenta años, de reemplazar su conciencia étnica por una conciencia de clase (consideradas excluyentes), pese a lo cual el estudio de sus prácticas cotidianas muestran que existe una persistencia de sus raíces culturales (al respecto, ver Nash, 1979 y Taussig, 1993). Sin embargo, la quiebra de la minería estatal, que dejó a más de 35 000 obreros y empleados sin trabajo en este sector, implicó la crisis del movimiento sindical minero aunque, al parecer, su influencia en el fortalecimiento del movimiento sindical de productores de coca parece ser relativamente importante. Volveremos sobre este punto más adelante.

García Pabón, 1997), un mestizo idealizado, similar al de la raza cósmica que postulaba el mexicano Vasconcelos; en el discurso de Palenque y los demás líderes de CONDEPA, el nuevo ser que condensa la esencia de la nación es el mestizo popular realmente existente: el cholo, actor que nunca se explicita en el discurso pero que queda abarcado en el giro que se da al concepto de "pueblo" que se acerca ahora al de "populacho"[16].

Este mestizo o cholo ya no es, como sí ocurre en la ideología del nacionalismo revolucionario, la síntesis metaétnica de los grupos opuestos indio/blanco, sino que es situado como tercer grupo a nivel macroétnico, aunque sin existencia discursiva a nivel meso y microétnico; los cholos son un grupo indiferenciado (estas dimensiones son intuidas, aunque confusamente tratadas, por Spedding, 1996). En el discurso de Palenque, los niveles se confunden: en gran parte es un actualizador del nacionalismo revolucionario, que asigna al pueblo (pero esta vez al populacho) = cholaje, la esencia de la nación; ese concepto de pueblo es, entonces, excluyente étnicamente; sin embargo, al mismo tiempo buscan el reconocimiento del derecho del pueblo = cholaje a ser parte —la esencial— de la nación (aunque sin nunca escapar a las idealizaciones sobre sus virtudes). Su discurso apunta, pese a las veleidades fundamentalistas que lo fueron tiñendo conforme se incrustaba en la política, más a reivindicar el derecho de los cholos a ser tratados como "gente", es decir, en el fondo y con pobreza teórica, es una reivindicación de ciudadanía para los individuos que forman parte de los grupos étnicos excluidos, antes que una postura en pro de los derechos colectivos de esos mismos sectores de la población. En todo caso, si algo caracteriza a Palenque, es ser "la voz" de este grupo.

El gran mérito de Palenque fue entonces que, partiendo de la mediación ventrílocua, generó espacios públicos que permitieron la comunicación entre la población chola asentada en la ciudad de La Paz, y por tanto haber creado espacios de tematización de lo cholo y de articulación al interior de esta población (la creación del ayllu urbano, según Archondo, *op. cit.*). Pero no sólo eso, pues su creciente politización, que en su fase prepartidaria consiste básicamente en la crítica a las autoridades gubernamentales hasta culminar con la clausura de los medios de comunicación de propiedad de Palenque (RTP) por "agravios al presidente", los programas de Palenque se convierten en un canal de comunicación entre los cholos y el resto de la población, por lo que el tema étnico urbano deja de ser un "asunto de cholos"

[16] Esto es mucho más claro en la época prepolítica de Palenque, cuando conducía su programa radial-televisivo de "La Tribuna del Pueblo", que en el programa partidario de CONDEPA, presentado como "El libro del modelo endógeno". Sobre la simbiosis de los términos pueblo y populacho, ver Mayorga (1997a).

para convertirse en un asunto de interés nacional. Con el surgimiento de CONDEPA, motivado por las sucesivas clausuras de RTP, esa movilización se convierte en participación política efectiva (mediante representación partidaria): los condepistas obtienen varios escaños parlamentarios y ganan repetidas veces las alcaldías de La Paz y el Alto.

El caso de Unión Cívica Solidaridad (UCS), el otro de los partidos "neopopulistas" que alborotaron el espectro político nacional, es algo diferente, puesto que si bien, al igual que en el caso de CONDEPA aunque en otros espacios de acción, opera dentro los códigos del cholaje (y en esa medida es "cholo en sí"), no reivindica una dimensión étnica en su discurso (no es un cholo "para sí", diríamos, parafraseando a un viejo autor hoy casi olvidado). Su discurso no busca interpelar a sus seguidores a partir de posturas étnicas reivindicativas; pero sus prácticas sí operan a ese nivel. Podríamos decir, tal vez, que representa a los cholos que optaron por la salida y no por la voz (de ahí "la política del silencio" y las amenazas de juicio a quienes se refirieron a Max Fernández como cholo, ver Mayorga, 1991). Nos referimos al olvido de los orígenes étnicos como forma de acelerar el ascenso social y político (sobre este tema, ver Villena, 1998a). En todo caso, Fernández representa más a los sectores cholos que, pese a que lograron acumular importantes capitales económicos, ven bloqueadas sus posibilidades de acumulación de prestigio social e influencia política por sus orígenes étnicos, pero que no plantean la necesidad de construir un sistema que, reconociendo las múltiples diferencias étnicas, respete los derechos de todos, sino más bien propugna —de manera implícita— por el olvido de la diversidad como camino a la igualdad ciudadana.

Finalmente, en épocas más recientes, ha surgido un importante movimiento social que agrupa a los campesinos productores de hojas de coca, los cuales tienen la particularidad de tener un origen étnico diverso. Este grupo, en cuyo interior se está operando una especie de mestizaje interindígena, originado por la mezcla de poblaciones de origen quechua y aymara que emigraron impulsadas primero por la política de "poblamiento" —bajo el término equivocado de colonización— de las zonas "vacías" del oriente —ampliación de la frontera agrícola— y, más recientemente, el narcotráfico y la "relocalización" en las minas, entra en contacto, cuando no en conflicto por el uso de tierras, con las poblaciones orientales. Esta población constituye la base de un movimiento social que, al amparo de categorías englobantes como "culturas tradicionales" o "tradiciones ancestrales", plantea sus reivindicaciones a nivel de lo macroétnico, en tanto se presenta como componente de un grupo étnico indio indiferenciado y subordinado a los grupos "criollos" y al "imperialismo yankee". De este difuso movimiento social, que es principalmente de corte corporativo pero que interpela a sus partidarios y al conjunto de la sociedad boliviana y a la opinión pública internacional mediante un discurso etnicista, en el que la erradicación de los cultivos de coca

"excedentarios" aparece simplemente como un nuevo capítulo del colonialismo interno y externo[17], ha dado lugar a un nuevo partido político, que ha arrasado en las elecciones de 1997 en la región en la que se asientan sus bases (la zona tropical del departamento de Cochabamba): ha colocado a su aguerrido líder, Evo Morales, dentro del parlamento y ha obtenido la mayor parte de la titularidad de los gobiernos municipales.

Así, el particular patrón de movilidad y configuración de los asentamientos poblacionales que han tenido lugar en Bolivia en los últimos treinta años, han dado lugar a importantes procesos de endogénesis, que están en la base de nuevos movimientos sociales: la migración rural-urbana hace emerger a los cholos, en tanto parte de la migración rural-rural, y más recientemente, urbano-rural ha resultado en el surgimiento de los "cocaleros"[18]. Estos movimientos, que entran en escena cuando el sindicalismo obrero se debate en una profunda crisis y existe una explosión de la "informalidad" (sin pretender traslapar categorías étnicas con categorías laborales, podría decirse, incluso que, así como los cholos son en lo económico principalmente "informales" urbanos, los cocaleros son "informales" rurales), no fueron un factor importante en el inicio de la transición a la democracia sino que surgen, en gran parte, gracias a los espacios que abre este sistema, pero una vez establecidos presionan con fuerza en favor del ensanchamiento de los márgenes de la democracia y la ciudadanía, aunque de manera ambigua, ya que con frecuencia se ven tentados de plantear sus demandas mediante prácticas más bien autoritarias.

[17] "La erradicación de la coca no sólo traerá la relocalización de 300 000 familias campesinas y populares que viven de la coca, sino que también es un ataque contra uno de los principales símbolos sagrados de nuestra cultura. Preguntémonos ¿qué sería de la misa católica si prohibiéramos el uso del vino con el argumento de que el vino produce alcoholismo?" (F. Quisbert, *op. cit.* 22)

[18] La importante migración interurbana también ha dado lugar a la conformación de un nuevo mestizaje cultural: el "camba-colla", actor de conflictos velados que se originan en la discriminación que sufren como inmigrantes (son algo así como los "serranos" en Lima). Empero, estos conflictos, que tienen como escenario principal la ciudad de Santa Cruz —aunque también se han presentado más recientemente en otras ciudades como Tarija e, incluso, en Buenos Aires (Argentina)— hasta ahora no ha asumido especificidad étnica, sino que han sido verbalizados como conflictos regionales. En la historia boliviana, los conflictos regionales, casi siempre por enfrentamientos entre élites criollas, han tenido con frecuencia un transfondo étnico: durante la guerra federal de fines del siglo XIX, la élite de Sucre idealizaba a los quechua, mientras la de La Paz hacía lo propio con los aymara. En cuanto al movimiento regional del oriente, ideólogos como Gabriel René Moreno buscaron fundamentar éste en una supuesta superioridad racial y cultural "criolla" de los orientales frente a los "cholos" andinos. En la actualidad, los movimientos regionales se han ampliado hacia los sectores populares; su pugna se refleja, por ejemplo, ya no sólo en la folklorización que hacen las élites de "sus" culturas indígenas, sino también en la creatividad popular que se exhibe en multitudinarias fiestas que escapan a los límites "oficiales". En otro texto (Villena, 1998b), he planteado la hipótesis de que estas fiestas son escenario ritual de refuerzo de las lealtades mesoétnicas/regionales, pero al mismo tiempo, de la reafirmación, desde la diversidad, del deseo de pertenencia a la nación boliviana. No por casualidad reformas que hacen que el Estado boliviano sea multinacional y pluriétnico, consideran los planteamientos tanto de los movimientos étnicos, como los que son propios a los movimientos regionales.

En síntesis, en Bolivia la construcción del sujeto étnico y su manifestación en la esfera pública ha sido sumamente compleja: la constitución de los "indios" en sujetos públicos ha implicado un proceso de ensanchamiento del término hasta incorporar a la mayor parte de los grupos étnicos originarios existentes en el país (paralela a la depuración de los contenidos economicistas que estuvieron presentes en su conformación inicial), así como un paulatino reconocimiento de la diversidad interna del propio sujeto "indio"; al mismo tiempo, el planteamiento de sus reivindicaciones se ha realizado ensayando varios mecanismos de representación y mediación: los sindicatos campesinos, los partidos políticos y, finalmente, las organizaciones sociales de carácter explícitamente étnico. La construcción del sujeto cholo es más reciente y mucho más precaria y ha sido vehiculizada por medio de partidos políticos que, aunque han logrado captar un importante caudal de votos que se han traducido en ministerios, escaños parlamentarios y gobiernos municipales, están lejos de la claridad ideológica y la lucidez programática. En esa medida, la irrupción del neopopulismo no plantea una vía de resolución de la problemática étnica mediante la anulación por homogenización de la dicotomía básica, sino que la complejiza aún más, en tanto exige la consideración del "tercero excluido"[19]. Finalmente, el movimiento de los productores de coca presenta un carácter étnico todavía más precario que el de los cholos, aunque su gran capacidad de organización y su aguerrida oposición, primero en las calles y ahora también dentro del parlamento, a las políticas de "erradicación" del cultivo de la coca ensayada por los últimos gobiernos, los convierte en una fuerza política importante pero que, hasta donde se vislumbra, utiliza un discurso etnicista sólo en la medida en que éste se ajusta a sus demandas corporativas.

Este es el escenario político a principios de los años noventa: las presiones para incorporar lo étnico a la agenda estatal y pública son crecientes, una tendencia a la radicalización de ciertas tendencias del katarismo —que ingresa en una fase de estancamiento político aunque, paradójicamente, se hace hegemónico—, la explosión "neopopulista" y el cada vez más incontrolable conflicto en la zona productora de coca, generaron el temor a la "senderización" del país. Es notable que, en un escenario como éste, la búsqueda de soluciones a la problemática étnica en Bolivia no se haya apartado del camino democrático, sino que más bien se esté procesando de manera pacífica y pactada bajo la forma de una profun-

[19] Este tipo de propuestas, difusas en el discurso neopopulista, ganan legitimidad académica en los análisis etnogenéticos de Barragán (1990, 1992 y 1996), así como en la hipótesis de la burguesía chola de Toranzo (1993). Ver también Archondo (*op. cit.*), Saravia y Sandoval (1991) y Sandoval y Sostres (1989).

da reforma del Estado, que tiende a reconocer jurídica y políticamente el carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad boliviana y, por tanto, se orienta a ampliar los márgenes de la misma democracia. El importante aprendizaje democrático boliviano, que se manifiesta en la adquisición por parte de la clase política y las dirigencias sociales de una cultura política de pacto y negociación, así como en una amplia reforma intelectual, permitió recoger la propuesta del movimiento indígena oriental de buscar soluciones a la problemática étnica en el marco de la consolidación democrática[20]. Veamos cómo las particularidades y alcances de la reforma estatal que se está realizando en Bolivia contribuyen a ese objetivo.

La reforma política y la cuestión étnica

Desde mediados de la década pasada, en Bolivia se ha producido un conjunto de transformaciones en los patrones de organización y funcionamiento del Estado y su relación con la sociedad y la economía. En lo que concierne a las relaciones interétnicas, el gobierno de Paz Zamora (1989-1993), en gran parte presionado por la "Marcha por el territorio y la dignidad" y por el temor a la violencia política dramatizada como la "senderización" del país, originado en la explosión neopopulista y la crisis en la zona del Chapare, realizó una apertura de la agenda estatal al tema étnico como tal, que cristalizó en la suscripción del Acuerdo 169 de la OIT (1992), el inicio del reconocimiento de territorios y recursos a los indígenas de la Amazonía, así como en el impulso a la Ley de Necesidad de Reforma de la Constitución Política del Estado. Además de ello, aprovechando el contexto internacional favorable, se creó el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y del Caribe, y se promovió —sin mucho éxito— la llamada "diplomacia de la coca" que postulaba la sustitución de "coca por desarrollo". Sin embargo, pese a que en este periodo se empieza a vislumbrar una voluntad política por resolver la cada vez más conflictiva problemática interétnica, aún existía gran perplejidad, tanto entre los indígenas como entre los no indígenas, acerca de cuáles deberían ser los caminos para encontrar una salida democrática a la misma: ¿se debería proponer una nueva ley indígena o una ley de nacionalidades y

[20] Actuó también en esta dirección la presión internacional originada en la polémica celebración del quinto centenario de la llegada de Colón al "nuevo mundo", que influyó mucho para la entrega del Premio Nobel de la Paz a Ribogerta Menchú y a la declaración, por la ONU, del Decenio de los Pueblos Indígenas, así como en el deseo de evitar la tragedia que siguió a la explosión de la "identidades" en otras regiones, como las guerras étnicas en Europa del Este, Africa y Asia, así como la creciente xenofobia y racismo en Europa occidental y Estados Unidos.

de comunidades, como plantearon inicialmente las poblaciones orientales y algunos sectores afines al katarismo, respectivamente, o se debería procesar la cuestión étnica en un marco universalista, nacional?[21]

Este *impasse* no conjuró el *elam* reformista del Estado, iniciado con el decreto 21060, dictado por Víctor Paz en 1985, ya que éste cobra un inusitado impulso desde 1993. La hasta entonces inimaginable alianza entre el principal ideólogo y gestor del neoliberalismo, Gonzalo Sánchez de Lozada, con el líder katarista Víctor Hugo Cárdenas, bajo la propuesta electoral del "Plan de todos", dio pie a un conjunto de reformas en el ámbito del Estado que tienen una fundamental importancia en la reconfiguración de las relaciones interétnicas, en el marco nacional. La astucia de *Goni* (Sánchez de Lozada) fue articular el horizonte cultural/hegemónico del katarismo (en tanto movimiento de reivindicación étnico), a través de un acto simbólico de mayor eficacia que la incorporación exclusiva de categorías discursivas: invitar a Víctor Hugo Cárdenas como candidato a la vicepresidencia, con la propuesta hecha por los pueblos indígenas del oriente de procesar las reivindicaciones y propuestas étnicas en un marco de negociación. La astucia de Víctor Hugo Cárdenas fue aceptar la invitación, a riesgo de aparecer como traidor a la causa indígena, hasta entonces combativamente antineoliberal.

Al amparo de una nueva Constitución Política del Estado, el gobierno de Sánchez-Cárdenas introduce nuevas pautas para la organización y funcionamiento del aparato estatal (Ley de Ministerios), para la privatización y reactivación de las empresas públicas (Ley de Capitalización), para la formación de recursos humanos (Ley de Reforma Educativa) y una nueva mediación entre lo privado, lo público y lo estatal, en torno a la gestión social del desarrollo (Ley de participación popular, Ley de municipalidades y descentralización del Estado; al respecto, ver Calderón y Laserna (1994) y Mayorga (1998)).

Algunas de estas reformas tienen referencia específica a la problemática multiétnica y otras, sin tenerla, en la medida en que apuntan a un proceso de profundización democrática tanto en términos de participación social en la gestión estatal como de legitimación de la autoridad y por tanto en el plano de la representación, tienen efectos directos sobre la misma. Esto, porque crean condiciones legales e institucionales mínimas —aunque seguramen-

[21] Este es un periodo de intenso debate y búsqueda intelectual en Bolivia. Se desarrollaron importantes foros, entre los que destacan los organizados por ILDIS y CIPCA, que permiten el intercambio plural y democrático de ideas entre actores sociales, clase política e intelectualidad. Este importante hecho permite que la evolución del tratamiento académico de la problemática interétnica actúe en una relación de retroalimentación con los programas partidarios y las propuestas de los actores sociales.

te no suficientes— para el rescate, la preservación y el desarrollo de las culturas nativas, estableciendo pautas para hacer efectivas las autonomías locales y abriendo la compuerta de la participación política dentro de las instancias de representación y toma de decisiones vinculantes a nivel nacional. Más allá de ello, crean condiciones no sólo para el ejercicio pleno de la ciudadanía (individual y cultural) por parte de las poblaciones históricamente discriminadas, sino para la construcción de un orden social y político de carácter multiétnico y democrático.

El éxito en las movilizaciones étnicas, en un contexto que privilegia la manifestación de identidades "mesoétnicas", provocará, en 1993, una reforma en la Constitución Política del Estado. El primer artículo de la nueva Constitución declara el carácter "Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos".

En este texto es claro que el énfasis ya no está ni en lo metaétnico (lo boliviano) ni en lo macroétnico (indio/blanco), sino en el reconocimiento de la diversidad étnica incluso a nivel interno de lo indio (meso pero también microétnico)[22]. Sin embargo, está también claro que las relaciones interétnicas deben procesarse en el marco de una democracia representativa (liberal), en tanto República unitaria (no federal) y, por tanto, sobre la base de una identidad ciudadana común: la boliviana.

En cuanto a los derechos específicos de los diversos grupos étnicos (pueblos indígenas) que coexisten en el territorio boliviano, la constitución de 1994 señala en su artículo 171, lo siguiente:

> Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional y especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.
>
> El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.
>
> Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos,

[22] Una presentación en extenso de las reformas constitucionales referentes a los pueblos y culturas indígenas en Bolivia, se encuentra en el *Anuario Indigenista* de 1994 (vol. XXXIII), del Instituto Indigenista Interamericano.

en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y a las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las funciones de los Poderes del Estado.

Así, la nueva Constitución no sólo reconoce la diversidad cultural y étnica del país, a la par que los derechos individuales de todos los bolivianos, sin discriminaciones de ningún tipo, sino también reconoce jurídicamente y sienta las bases legales para el desarrollo de lo que se ha denominado la ciudadanía cultural; es decir, reconoce el derecho de cada grupo a mantener y desarrollar sus propias tradiciones y cultura. Sin embargo, en la medida en que especifica el carácter indígena de las comunidades, excluye los derechos colectivos de los grupos mestizos o de otro origen. Este sesgo se hace más evidente cuando se analizan los contenidos de las leyes que definen a las comunidades y norman sus derechos y establecen sus obligaciones.

Sobre las autonomías locales

Al margen de las reformas constitucionales, se ha implementado también un conjunto de leyes enmarcadas en el proceso de reforma del Estado, que tienen un impacto directo sobre el proceso de construcción de una democracia multicultural: la Ley de Participación Popular, la Ley de Descentralización, leyes relativas a la gestión municipal, la reforma electoral, la reforma educativa y la nueva ley de reforma agraria. Es precisamente la Ley de Participación Popular la que instrumentaliza el amplio reconocimiento de los derechos que realiza la nueva constitución (aunque de manera sesgada hacia lo campesino). El decreto reglamentario de la mencionada Ley explicita la siguiente definición operativa de pueblo indígena:

> Pueblo indígena. *Es la colectividad humana que desciende de poblaciones asentadas con anterioridad a la conquista o colonización* y se encuentran dentro de las actuales fronteras del Estado; poseen historia, organización, idioma o dialecto y otras características culturales, con la cual se identifican sus miembros reconociéndose como pertenecientes a la misma unidad socio-cultural; mantienen un vínculo territorial en función de la administración de sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales.
>
> En el marco de la definición anterior se consideran Organizaciones Territoriales de Base de carácter indígena a las etnias, capitanías, cabildos indígenas del oriente, ayllus, comunidades indígenas y otras formas de organización existentes *dentro de una Sección Municipal*. (Artículo 1, D.S. 23858)

Como se ve, el reconocimiento amplio de las comunidades indígenas queda limitado, mediante las leyes que reglamentan la participación popular, a la dimensión microétnica (circunscrita al espacio comprendido por una sección municipal)[23], además de que, al establecer como criterio de "ancestralidad" étnica el origen previo a la conquista y la colonización (española, se sobreentiende), niega la posibilidad de formación de identidades étnicas nuevas, como los cholos, a los que nos referimos en la sección anterior de este artículo[24]. Por lo demás, cabe señalar que la Ley de Participación Popular, si bien reconoce y crea los mecanismos para que las comunidades indígenas obtengan personería jurídica y ejerzan a nivel de su autogestión sus propios usos y costumbres, no crea mecanismos de compensación que permitan a estas comunidades superar los déficits en desarrollo económico y social que acumularon a lo largo de una historia en la que siempre jugaron el papel subordinado. Así, si bien la Ley de Participación Popular es contraria a la histórica distribución regresiva de recursos del erario público, no propone un esquema de distribución progresivo, esto es, que beneficie a las poblaciones (territorialmente localizables) históricamente desfavorecidas; considerando que el punto de partida de la joven democracia boliviana es una profunda desigualdad social, la distribución proporcional de recursos no parece ser la mejor vía para llegar a generar una igualdad de oportunidades.

De cualquier manera, hay que reconocer que con las modificaciones en la Constitución y la Ley de Participación Popular, quedan reconocidos los usos y costumbres relativos a las formas de autogobierno de las comunidades, resolviéndose, al menos parcialmente, las demandas de autonomía étnica a nivel local. Este proceso, que también se ha beneficiado de las reformas a la ley de municipalidades, particularmente de aquellas que amplían las jurisdicciones hacia los espacios rurales antes excluidos del régimen municipal, así como del proceso de descentralización estatal, que acerca el Estado al espacio local, no sólo reconoce la relativa autonomía local *de facto* existente desde hace mucho tiempo en muchas comunidades indígenas, sino que evita las duplicaciones que se presentaban en la estructura política (con la presencia de autoridades locales y representantes nacionales), mediante mecanismos que permiten la articulación entre las organizaciones sociales, que según la Ley de

[23] Aquí hay que señalar que la ley de participación popular presenta cierta flexibilidad respecto a la delimitación territorial, ya que permite tanto la constitución de unidades submunicipales (los distritos municipales), como la agregación de municipios (las mancomunidades). En ambos casos, empero, el límite sigue siendo lo microétnico.

[24] Estos grupos pueden también beneficiarse de la Ley de Participación Popular, pero no a partir de un criterio étnico, pues pueden participar en la misma a partir de otro tipo de organizaciones territoriales de base (OTB), principalmente a través de las juntas vecinales (la Ley de participación reconoce además como OTB a las comunidades campesinas).

Participación Popular tienen principalmente un papel de vigilancia hacia las instituciones del Estado, y los poderes municipales-locales.

Las reformas y leyes que fueron implementadas, sobre la base de los cambios realizados a la constitución por el gobierno de Sánchez-Cárdenas a nivel de la relación etnicidad y política, introducen entonces, una dimensión microétnica: particularmente, el proceso de descentralización y fortalecimiento del poder local a través de la Ley de Participación Popular, que se implementa a partir de la delimitación de organizaciones territoriales de base (OTB). Esto ha dado lugar a un proceso de reivindicación de la microetnicidad, puesto que el reconocimiento de las comunidades étnicas a este nivel tiene importantes implicaciones en lo que corresponde al ejercicio del poder y a las políticas por aplicar, así como al acceso a recursos financieros estatales, por ejemplo, en lo relativo a la aplicación de la educación bilingüe o a las exenciones fiscales sobre la propiedad rural. Con esta ley, la discusión de las fronteras étnicas se desplaza (o al menos se extiende) hacia el nivel microétnico: es la explosión micro de las diferencias. En la actualidad existen importantes discusiones sobre los requisitos que deben cumplir ciertas poblaciones territorialmente situadas para ser consideradas o no comunidades étnicas diferenciadas.

La representación/participación política india en el país: las articulaciones entre los distintos niveles

Un asunto más complicado que el de las autonomías étnicas a nivel local es el de la participación étnica en la vida política nacional. La reforma electoral, al introducir la elegibilidad de la mitad de las diputaciones nacionales de manera uninominal, ha ampliado los márgenes de representación y participación étnica, así como de otros sectores sociales discriminados, en el poder legislativo. Sin embargo, y este es un punto sumamente importante, la legislación electoral no otorga ninguna prerrogativa a la participación étnica: la representación es territorial (circunscrita a distritos electorales, cuya delimitación territorial no guarda relación ni con las OTB ni con la división política en provincias)[25], la elegibilidad de los candidatos no está restringida por criterios étnicos y los métodos electorales son aquellos propios de un sistema democrático de corte liberal.

[25] Los impulsores de la Asamblea de las Nacionalidades identifican como un obstáculo la división política del territorio actual, ya que crea discontinuidad en los territorios étnicos; la propuesta es que se reordene según criterios etnoterritoriales (cf. Cuadros, *op. cit.*: 47; CIPCA, 1992: *passim*); el problema de esta propuesta es que no considera que estos territorios no están poblados sólo por originarios.

Así las cosas, los candidatos que reivindican asuntos étnicos tienen, de manera forzosa, que participar auspiciados por algún partido político nacional y competir, en general, con poco éxito, por los votos de su distrito con otros candidatos. Cuando salen exitosos en esa competencia, la representación que tienen —mediante la legitimación formal del voto— es, en todo caso, microétnica. La posibilidad de configurar representaciones parlamentarias a nivel meso y macroétnico no está contemplada en las leyes y sólo podría operar fácticamente a nivel de bloques parlamentarios que pueden conformarse tanto por parlamentarios de un partido (si es un partido étnico, por ejemplo, el MRTKL), o por alianzas entre partidos o fracciones intraparlamentarias con intereses étnicos comunes. Sin embargo, dado el alcance limitado de la votación que han obtenido los partidos étnicos, hasta ahora la manera más eficaz de vehiculizar las demandas de carácter étnico ha sido la constitución de pactos con los partidos "tradicionales", de los cuales la alianza MNR-MRTKL entre 1993-1997 es la muestra más clara.

Un modelo alternativo de constitución del parlamento tal que considere, en su composición a la diversidad étnica a nivel mesoétnico ha sido propuesta, hasta ahora sin éxito, por un conjunto de organizaciones indias y/o de promoción indígena en el país. Se trata de la denominada "Asamblea de Nacionalidades", que fue en principio imaginada como un ente exclusivamente indígena —macro—, donde tiene representación la diversidad étnica interna —meso y micro—, una especie de parlamento indígena que no considera la participación de los no indígenas. Esta propuesta, que por lo tanto articula niveles micro, meso y macro, no tiene una consecuencia metaétnica; constituye, a partir del encuentro de Coqueamaya —en 1990, un primer y fracasado intento de organización, y no sólo una categorización discursiva, de una organización pan-india (macroétnica por parte de los indígenas), que a su vez considere la diversidad a nivel meso y microétnico, aunque desde una perspectiva excluyente del "otro", sea blanco o mestizo[26].

Posteriormente, los criterios excluyentes fueron modificados, y se propuso que, partiendo de la premisa de que los derechos indígenas implican su reconocimiento como pueblo y no sólo a nivel de ciudadanía individual —como ocurre en el modelo liberal anterior—, la composición del poder legislativo debería distribuirse entre los diferentes grupos étnicos identificables a este nivel (denominados nacionalidades por sus promotores), de tal manera

[26] El siguiente párrafo es revelador al respecto: "Sobre los mestizos, está claro que ellos tendrán que reconocer que son minoría y deberán reconocer que existe un poder mayoritario, que se tiene que expresar en los órganos de decisión y poder". "Esto implica que quienes lo reconozcan deberán asumir el participar en procesos donde son los Aymaras, Qichwas, Guaraníes, Moxeños, etc., quienes deberán tener la mayoría en esos órganos de decisión y poder", CSUTCB, en Cuadros (1991: 48).

que cada uno de ellos esté inequívocamente representado y, por tanto, tenga una participación efectiva y plenamente identificable en las decisiones vinculantes a nivel nacional[27]. El criterio a partir del cual se estructura la representación sería, entonces, no —en primera instancia— territorial, sino étnico, en un modelo de Estado no unitario sino federado (los problemas operativos aquí están tal vez en las dificultades para segmentar —sea de manera georreferenciada o no— al electorado según criterios étnicos).

Como se ve, la incapacidad del movimiento indígena (o su límite en tanto movimiento social) al momento de construir un organismo que les permita participar de integración en la vida política del país más allá de los márgenes de lo local (que es el límite "natural" al que llegan los usos y costumbres), es decir, su incapacidad para articular mecanismos de mediación que no sean sindicales ni partidarios, pero que sean idóneos para la agregación de demandas y propuestas a niveles meso y macroétnicos, queda claramente plasmado en el alcance que tienen las reformas estatales contenidas en las leyes secundarias (ley de participación popular, municipios y descentralización). Lo mismo ocurre con el sesgo ruralista de las reformas, que se corresponde con el sesgo ruralista de las propias reivindicaciones de los movimientos indios[28].

Otros ámbitos de la reforma

Finalmente, cabe señalar, al menos de manera breve que, en el conjunto de leyes y reformas implementadas, existen, además de aquellas que benefician de manera conjunta a las poblaciones indígenas (nivel macroétnico), otras que, a ciertos niveles, reconocen la especificidad de las demandas de cada uno de los grupos mesoétnicos existentes en el país. Por ejemplo, la reforma educativa sitúa la enseñanza plurilingüe a este nivel, aunque siempre en referencia a la dualidad indio/nacional (entendiendo lo nacional como "blanco"); este esquema está enmarcado en una política del lenguaje en la que el carácter bilingüe de la educación siempre implica la enseñanza del idioma nativo del grupo de referencia, por un lado, y la del idioma "nacional" —el español—, por otro; crea así condiciones para el rescate y preserva-

[27] Para una explicación más amplia de esta propuesta, ver Albó (1996); sobre los orígenes de la misma, ver Cuadros (*op. cit.*), donde se señala: "La Asamblea de Nacionalidades es el más extendido de los nombres que se le ha dado a la utopía de una organización institucionalizada de todos los pueblos de Bolivia, destinada a resolver la cuestión de la participación de las nacionalidades en el Movimiento Popular y el propio Estado" (pág. 16).

[28] Si bien estamos de acuerdo con las críticas que Lehm y equipo (1997) hacen a la Ley de Participación Popular, nos parece que es necesario también plantear que los límites que presentan éstas guardan armonía con los propios límites del movimiento indígena boliviano.

ción de las primeras, al mismo tiempo que asegura la posibilidad de comunicación entre todos los grupos, mediante la universalización de la lengua del grupo dominante.

Otro ejemplo es el del reconocimiento de las particularidades que asumen los asentamientos poblaciones de las etnias orientales, que pone en el centro de la discusión un tema de exclusivo interés de las mismas: el territorio (Ley INRA). Sólo en estos casos se ha tratado de manera específica el asunto de los territorios indígenas, los cuales desde hace varios años se encuentran, desde una perspectiva de preservación ecológica de la amazonía, en procesos de concesión condicionada (ver Paz, 1997). Así, poco a poco, las tierras orientales están dejando de considerarse "territorios de frontera" que hay que "colonizar" (recordemos que el nacionalismo revolucionario se planteó a partir del trauma de la derrota del Chaco, la epopeya de la colonización —poblamiento— del oriente), para ser tratados como territorios indígenas que hay que preservar.

En el caso de las mesoetnias aymara y quechua, el problema del territorio es de menor pertinencia, ya que comparten territorio con no indígenas; es más, la nueva ley de reforma agraria aprobada en 1996 (Ley INRA), al eliminar una serie de condicionantes legales existentes a raíz de la reforma agraria de 1952, acelera el proceso de mercantilización de la tierra campesina en las comunidades indias de occidente.

A manera de conclusión

En esta ponencia hemos propuesto un modelo de análisis que nos ha permitido, primero, un acercamiento al estudio del proceso harto complejo de constitución y desarrollo del sujeto étnico como actor en la esfera política en Bolivia, así como de los distintos mecanismos de mediación que ha utilizado este sujeto múltiple para plantear sus demandas y reivindicaciones en el conjunto de la sociedad boliviana. Posteriormente, hemos realizado un análisis introductorio a las importantísimas reformas estatales que se han realizado en los últimos años, buscando identificar sus alcances en términos de la consideración que hacen de las demandas del sujeto étnico históricamente constituido, es decir, de los cauces que abren las reformas a la constitución de una sociedad democrática, multiétnica y pluricultural.

La conclusión más importante, a este nivel, es que las reformas legitiman y amplían la autonomía local de las comunidades indígenas rurales, en gran parte ya existentes sobre todo por la ausencia del Estado, la cual, a su vez, busca ser reducida mediante un proceso de descentralización-municipalización de la gestión pública. Por contraparte, si bien las reformas no crean prerrogativas de ningún tipo, y por lo tanto no se orientan en la perspectiva de

una "acción afirmativa" relativa a las poblaciones "étnicas" en la esfera de la constitución de los poderes nacionales, al introducir reformas globales que resuelven parcialmente los problemas existentes hasta ahora respecto de la representación social en la esfera estatal, son también beneficiosas para los grupos étnicos indígenas (a nivel meso y macroétnico). La medida en que estos grupos logren aprovechar los espacios de participación abiertos depende en gran parte de la capacidad que tengan sus representantes para introducirse utilizando los mecanismos propios de la democracia liberal.

Aunque puede señalarse lo mismo respecto de los difusos grupos étnicos en proceso de constitución en sujetos políticos —los cholos y los productores de coca—, es claro que éstos son los excluidos de todo este proceso de "refundación", pues si bien ven efectivamente incrementadas sus posibilidades de participación política, lo hacen desde una perspectiva que desetnifica su ciudadanía. Los partidos neopopulistas, así como los tradicionales no han sido capaces de realizar planteamientos específicos y concretos al respecto[29]; los cocaleros, por su parte, no avanzan en sus propuestas más allá de su demanda de un paradójico "dejar hacer, dejar pasar" del Estado en favor de su actividad económica: el cultivo de la coca, "hoja sagrada de los andes".

Pese a lo señalado, las reformas introducidas en la constitución y las leyes en ella enmarcadas conducen, en términos generales, a la neutralización de las fuerzas disgregantes que en algún momento ganaron fuerza mediante el fortalecimiento de aspiraciones nacionalistas no muy lejanas a los fundamentalismos indígenas. Con la reforma constitucional, el nacionalismo sufre un cambio fundamental desde su postura romántica de homogeneidad étnica y cultural (un Estado, una nación, una raza, una cultura), y cede espacio a una nueva forma de concepción de la nación, más acorde con los tiempos modernos, donde el nacionalismo tiende hacia lo cívico: la nación como pacto o acuerdo multiétnico. Así, la desestructuración de una sociedad de castas (lo macroétnico) ya no conduce a la homogeneidad cultural autoritariamente promovida, sino al procesamiento democrático de la diversidad étnica: el surgimiento de una sociedad multicultural abre la posibilidad de conciliar lo universal con lo particular, de mantener las particularidades culturales en un nivel (meso, por ejemplo), y al mismo tiempo ser capaces de formar parte de algo más amplio (meta), pero también, por contraparte, de aceptar las diferencias internas al propio grupo (microétnicas). Enhorabuena.

[29] Es notable la distancia que existe entre la gran atención que concentran los cholos en la agenda académica (y, desde hace mucho, en la literatura boliviana; como lo hace notar Luis H. Antezana, 1997) y el reducido espacio que tienen en la agenda política.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas, "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro", En *Revista Andina*, nº 10, año 2, Cuzco, 1992.

Albó, Xavier, "Bolivia: La Paz/Chukiyawu: las dos caras de una ciudad", en *América Indígena*, vol. LI, nº 4, octubre-diciembre, 1991.

____, "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia", en González y Roitman,1996.

Alta, Virginia, "¿Indígena o quichua?", en *Servicio Informativo* ALAI, nº 256, julio, 1997.

Antezana, Luis H., "Bolivia. La nueva casa en el ático", en *Nueva Sociedad*, nº 150, julio-agosto, (1997).

____, "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia", en R. Zavaleta (compilador), *Bolivia, hoy*, México, Siglo XXI, 1982.

Archondo, Rafael, *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*, La Paz, HISBOL, 1991.

Barragán, Rossana, *Espacio urbano y dinámica étnica, La Paz en el siglo XIX*, La Paz, HISBOL, 1990.

____, "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", en *Autodeterminación*, nº 10, La Paz, 1992.

____, "Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo", en *MUSEF*, 1996.

Bolivia, *Constitución Política del Estado 1967*, México, FCE, 1994.

Bolivia, *Constitución Política del Estado 1994*, La Paz, FCE "A. Aspiazu", 1996.

Bolivia, *Participación Popular (Ley de Participación Popular, Reglamento de la Ley de Participación Popular, Reglamento de las OTBs y Ley Orgánica de Municipalidades)*, La Paz, Siempre, 1996.

Bolivia, *Ley INRA*, La Paz, Ediciones Siempre, 1996.

Bonilla, Heraclio (compilador), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Tercer Mundo Ed. FLACSO-Libri Mundi, 1992.

Burbano, Felipe (editor), *El fantasma del populismo*, Caracas, FLACSO-Nueva Sociedad, 1998.

Calderón, Fernando y Roberto Laserna, *Paradojas de la modernidad: sociedad y cambios en Bolivia*, La Paz, Fundación Milenio, 1994.

Cárdenas, Víctor Hugo, "Nuevo liderazgo indígena: más allá de los lamentos", en *Servicio Informativo* ALAI, nº 256, julio, 1997.

CIPCA (ed.), *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*, La Paz, CIPCA, 1991.

____, *Futuro de la comunidad campesina*, La Paz, CIPCA, 1992.

CONDEPA, *El libro del modelo endógeno*, La Paz, CONDEPA, 1993.

Cuadros, Diego (compilador), *La revuelta de las nacionalidades*, La Paz, UNITAS, 1991.

Díaz Polanco, Héctor (compilador), *Etnia y nación en América Latina*, México, CNCA, 1991.

González C., Pablo y Marcos Roitman (coordinadores), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, CIICH/UNAM-La Jornada, 1996.

Grupo de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979.

Guerrero, Andrés, "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación", en *Nueva Sociedad*, nº 150, julio-agosto, 1997.

Hurtado, Javier, *El Katarismo*, La Paz, HISBOL, s.f.

Instituto Indigenista Interamericano, "BOLIVIA. Nuevos dispositivos constitucionales referentes a los pueblos y culturas indígenas", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, 1994.

ILDIS, *Diversidad étnica y cultural*, La Paz, ILDIS, 1992.

López, Luis Enrique, "Reformas del Estado y política lingüística en Bolivia", en *América Indígena*, vol. LV, nº 3, julio-septiembre, 1995.

Mansilla, H.C.F. y María Teresa Zegada (compiladores), *Política, cultura y etnicidad en Bolivia*, La Paz, CEBEM-CESU, 1996.

Mayorga, Fernando, "Bolivia: entre reformas y rémoras", en *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe*, nº 1-1997, Caracas, FLACSO-Nueva Sociedad, 1998.

____, "Compadres y padrinos: el rol del neopopulismo en la consolidación democrática y la reforma estatal en Bolivia", en Villena (coordinador), *Neopopulismo y democracia*. Estudios Andinos, San José, FLACSO, 1997.

____, *La política del silencio. Emergencia y consolidación de UCS*, La Paz, ILDIS-UMSS, 1991.

Mercel, Marcel y Roberto Mesa (selección), *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972.

Mires, Fernando, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (periodo de conquista)*, San José, DEI, 1989.

MUSEF (editores), *Mestizaje: ilusiones y realidades*, La Paz, MUSEF, 1996.

Nash, June, *We eat the mines, and the mines eat us. Dependency and explotation in the bolivian tin mines*, New York, Columbia University Press, 1979.

Orellana, Lorgio, "La 'Masacre de Navidad'. Un fragmento de la violencia estatal y resistencia popular en Bolivia", en *Nueva Sociedad*, nº 153, enero-febrero, 1998.

Paz, Sarela, "Los territorios indígenas como reivindicación y práctica discursiva", en *Nueva Sociedad*, nº 153, enero-febrero, 1998.

Pessoa, Vicente, "Descentralización y poderes locales", en *Servicio Informativo ALAI*, nº 256, julio, 1997.

Riester, Jürgen, "El estado de las investigaciones sobre literatura oral de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia", en *América Indígena*, vol. LIV, nº 3, julio-setiembre, 1994.

SPP-CESU-ILDIS, *Democracia y participación popular*, La Paz, SPP-CESU-ILDIS, 1996.

Rivera, Silvia, "En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino", en MUSEF, 1996.

____, (compiladora), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano-Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, 1996.

Saignes, T. y T. Bouysse, "El cholo: actor olvidado de la historia", en *Revista Unitas*, nº 5, La Paz, 1992.

Sandoval, Godofredo y Fernanda Sostres, *La ciudad prometida*, La Paz, ILDIS, 1989.

Santos, Fernando (compilador), *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía*, Quito, FLACSO, 1992.

Saravia, Joaquín y Godofredo Sandoval, *Jacha'Uru: ¿la esperanza de un pueblo?*, La Paz, ILDIS-CEP, 1991.

Spedding, Alice, "Mestizaje: ilusiones y realidades", en MUSEF, 1996.

Strobele-Gregor, Juliana, "Búsqueda de seguridad y de formas propias de afirmación de la identidad social aimara urbana", en *América Indígena*, vol. LIII., nº 3, julio-setiembre, 1993.

Taussig, Michael, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen, 1993.

Thiele, Graham y Mercedes Nostas, "Los chiquitanos del sureste: marginalización y diferenciación", en *América Indígena*, vol. LIV, nº 3, julio-setiembre, 1994.

Toranzo, Carlos, "Burguesía chola: una sorpresa para la sociología boliviana", en M. Miranda (compilador), *Bolivia en la hora de su modernización*, México, UNAM, 1993.

Vadillo, Alcides, "Constitución Política del Estado y pueblos indígenas: Bolivia, país de mayoría indígena", en Magdalena Gómez (coordinadora), *Derecho Indígena*, México, INI-AMNIJ, 1997.

Villena, Sergio, "Cuando vestir desnuda. Contribución a una antropología del poder en Bolivia" (inédito), 1998a.

____, "La mirada colonial", en *Decursos*, nº 5, Cochabamba, 1998b.

____, (coordinador), *Neopopulismo y democracia. Estudios andinos*, San José, FLACSO, 1997.

Proyecto nacional y nación multicultural

Arturo TARACENA ARRIOLA
Guatemala

545 702403

Para abordar el caso de Guatemala desde la perspectiva de la construcción de naciones multiculturales, considero importante partir del análisis del proyecto nacional diseñado desde el Estado con el propósito de legitimarse frente a los ciudadanos. Desde sus inicios, se planteó una línea excluyente y segregadora de las poblaciones indígenas y sólo de forma tardía el Estado buscó encausar el proyecto nacional en esa línea homogeneizadora que otros países latinoamericanos ya habían puesto en marcha a inicios del siglo XX.

La razón de ello, a mi juicio, está en el peso histórico que tuvo la experiencia de la "república de indios" en el siglo XIX, en las relaciones entre etnicidad y política cuando esa experiencia fue retomada por los conservadores. Realidad política que posteriormente no pudieron soslayar los liberales.

Indudablemente, con este análisis no intento afirmar que el fenómeno de sobrevivencia y resistencia de la población indígena es sólo obra de la magnanimidad del Estado republicano guatemalteco, sino mostrar las incoherencias de los proyectos de nación criollo y ladino, y ver sus efectos en el presente. Es decir, dar una visión histórica de la larga duración de la "comunidad imaginada guatemalteca" pensada desde el Estado.[1]

[1] Acá retomo el concepto que utiliza Anderson (1991) para definir la esencia del proyecto nacional.

El proyecto nacional desde el Estado

Con la Reforma Liberal de 1871, el Estado decidió que Guatemala pasaba a ser, desde el punto de vista de la etnicidad, un país bipolar. A partir de ese momento las estadísticas y censos oficiales lo consideraron como un país compuesto por una mayoría indígena y por una minoría ladina. Tal visión dicotómica, que no correspondía —ni corresponde— a la realidad guatemalteca, era el fruto de la visión de mundo del principal componente del liberalismo triunfante: la élite ladina cafetalera de la región de Los Altos.

Derrotada en sus intentos separatistas regionales (1838-1848), la élite altense concluyó que sin un Estado fuerte y homogeneizado por ella no podría protegerse de la acción contestaria de los indígenas, quienes amenazaban a sus funcionarios, comerciantes y terratenientes, ni tampoco de la alianza de éstos con los criollos capitalinos que, bajo el liderazgo de Rafael Carrera y de los conservadores, se había traducido en el continuo entorpecimiento de sus aspiraciones económicas y políticas a nivel regional y nacional (Taracena, 1997).

De esa forma, interesada en perpetuarse en el poder, la élite altense optó por diseñar un proyecto de nación en el que frente al mundo indígena, bajo el calificativo de "ladino", se proyectó ideológicamente un bloque no indígena, al cual se vieron adscritos por la acción del Estado los mestizos, criollos, negros, indígenas aladinados y las minorías europea (especialmente la alemana) y asiática (la china).

Es decir, contrario al caso mexicano o nicaragüense, que hacían del mestizaje de razas la esencia del discurso nacional (véase Brading, 1988; Gould, 1997), en Guatemala éste perdió —a nivel del Estado— su contenido racial en favor de un discurso eminentemente cultural. Sin embargo, la adscripción a lo no indígena tuvo la suficiente elasticidad para incluir sin muchas resistencias al estamento blanco y, a su vez, permitir la incorporación individual de los indígenas, especialmente los urbanos. Incorporación que llegó a ser colectiva, como en el caso del decreto de 1876, que declaró ladinos a los habitantes mames del pueblo de San Pedro Sacatepéquez (Díaz Castillo, 1973).

Tal es el origen de lo que más tarde los antropólogos denominarían "ladinización". A mi entender, ésta buscaba equilibrar el desbalance demográfico entre indígenas y no indígenas más que homogeneizar a la población o aniquilar a los indígenas. La ladinización era la realidad histórica con que el proyecto republicano se había venido construyendo en Guatemala.

Luego de un primer periodo liberal (1821-1838), en el cual no se dio como en México la idea de una "pasado nacional indígena", la organización política fue solamente concebida —siguiendo el modelo francés y norteamericano— a partir de la participación de los ciudadanos, quienes estaban encargados de velar por el funcionamiento del Estado en la tarea de

administrar el bien público, esencia del concepto de la soberanía del pueblo como todos sabemos.

Empero, esa ciudadanía, concebida al principio como universal (incluyente) para todos los ciudadanos masculinos, por razones de orden económico, político y cultural, y a través de la argucia censataria, pronto fue reducida a un derecho exclusivo de los propietarios y letrados, dejando fuera a las grandes masas urbanas y rurales, especialmente a las indígenas. Esta fue constante en toda América Latina, que se tradujo en proyectos nacionales excluyentes (Annino, 1995).

Paralelamente, la adopción del sistema republicano, con su dosis de secularidad y anticorporativismo, terminó por romper la unidad política y territorial del Antiguo Reyno de Guatemala al liberar fuerzas sociales y élites regionales que vieron en el nuevo orden social la posibilidad de contrarrestar la tradición centralista y estamentaria impuesta por la Colonia. Ello condujo al enfrentamiento entre centralistas y federalistas, en el que entraron en juego —y por tanto, en crisis— las relaciones con las comunidades indígenas, las emergentes masas ladinas y la Iglesia.

Esa disputa entre centralistas y federales dio como resultado que estallaran las guerras federales, las cuales duraron de 1826 a 1840 y trajeron como resultado la desaparición de la República Federal de Centroamérica, que había sido proclamada en 1823 por cinco de las seis provincias del antiguo Reyno de Guatemala (Pinto, 1986).

Al mismo tiempo, al calor del enfrentamiento ideológico, esta disputa derivó en una lucha partidaria entre liberales y conservadores, cuya apuesta política estaba centrada en los siguientes puntos:

1) La necesidad de evitar el continuo desmembramiento territorial del Estado guatemalteco (Chiapas, Soconusco, Belice, Sonsonate, etcétera);
2) El papel de la Iglesia como difusora de la legitimidad del poder político y económico;
3) Los resultados de la implementación de la ciudadanía universal;
4) La necesidad de una legislación especial para los indígenas.

Por una parte, los liberales, quienes rechazaban tanto el pasado indígena como el colonial, vieron en la Independencia el primer gesto de una auténtica voluntad nacional para el que buscaron una base social entre los ladinos, las élites regionales y los sectores medios de las capitales en contra de los herederos de la Corona española: los indígenas, los criollos y la Iglesia. Ello implicó tomar parte por el sistema federal, a pesar de la evidente ingobernabilidad que poco a poco se fue instituyendo en todo el istmo.

De hecho, la ciudadanía había dado a los sectores ladinos rurales y urbanos —que durante la Colonia no tenían una legitimidad jurídica propia— una participación en el nuevo

orden político republicano y en las filas de los liberales. Ello les permitió un ascenso social basado en el surgimiento de la nueva burocracia y del ejército, así como en la relativa expansión del sistema educativo.

Por su parte, los conservadores, si bien compartían el rechazo a la idea fundadora de un pasado nacional indígena, no lo hacían así con el pasado colonial, pues veían en él un elemento de equilibrio social y de garantía de la unidad del Estado frente a la anarquía provocada por el ascenso de los ladinos y el descontento indígena. En ese marco, la Iglesia jugaba un papel de contención. Es decir, protestaban por el nuevo clientelismo fomentado por los liberales en el seno de los ladinos, con el peligro de que el mismo alcanzase a las masas indígenas y se corriese el riesgo de ver a Guatemala convertida en una Yucatán, bajo la amenaza de la "guerra de castas", como lo señalan los periódicos capitalinos de finales de la primera mitad del siglo XIX.

Por ello el triunfo de los conservadores en 1838 implicó el replanteamiento de la ciudadanía universal y la voluntad de unir la religiosidad tradicional con la nueva concepción republicana, en aras de la gobernabilidad y la centralidad del Estado ya separado de la Federación centroamericana. Ello dio paso a la fundación de la República de Guatemala en 1847.

Para que tal experimento no resultase contradictorio, primero se apeló a la alianza con los indígenas, como elementos capaces de frenar la fuerza de las élites regionales y de las masas ladinas en ascenso en Los Altos y el Oriente (La Montaña) y, segundo, a la herencia colonial, con el propósito de encontrarles a los indígenas un status político propio. De allí que se retomó la idea de recrear la "República de indios", por medio de la cual se les acordaba una ciudadanía tutelada, que los dejó al margen de la conducción del Estado. Este es el espíritu de la reformas legales conservadoras que tocan a la etnicidad y que van a tener su máxima expresión en el Decreto 528 de 1851 "Sobre varias disposiciones sobre los indios".

Esa experiencia de la readecuación republicana de la "República de indios" en Guatemala, pudo ser llevada a cabo por los conservadores en la medida en que la estabilidad económica de su régimen descansaba en las exportaciones de grana producidas masivamente en los valles de Amatitlán y Antigua, en el centro del país. La grana, al ser un cultivo intensivo, no exigía un reordenamiento jurídico de la tierra ni del uso de la fuerza de trabajo masiva.

Sin embargo, conforme el café —un cultivo extensivo— fue desplazando a las plantaciones de nopales para la cochinilla, los propios conservadores fueron —por medio del censo enfitéutico— los primeros en actualizar los viejos planes del primer liberalismo de atacar las tierras comunales (Castellanos, 1985).

Desde ese momento, la acción del Estado y de los sectores dominantes se concentró en la disputa de la tenencia de los baldíos, ejidos y tierras comunales. Ya no sólo se trató de

desvalorizar el legado del mundo indígena, sino de reordenar jurídicamente la propiedad de la tierra y por consecuencia de la mano de obra, haciendo que los indígenas pasaran a ser, en gran medida, "peones" y "minifundistas".

Ahora bien, como lo señala McCreery, es erróneo afirmar que las tierras comunales fueron abolidas por decreto. Si bien el impacto del Decreto 170 de 1877 tuvo un efecto inmediato sobre éstas, la mayor parte de la acción del Estado estuvo centrada en hacer accesible para nuevos propietarios las bastas tierras baldías de su propiedad. Una serie de leyes y medidas efectuadas por los liberales facilitaron la adquisición segura de títulos de propiedad de las tierras aptas para el café, favoreciendo sobre todo a los ladinos emergentes.

A su vez, las futuras crisis comerciales hicieron que buena parte de estas tierras ya desbrozadas pasaran a los grandes cafeticultores, fuesen éstos criollos, blancos o ladinos, detentores de los mecanismos de crédito, como en el caso de la Costa Cuca a partir de la década de 1880 (McCreery, 1994).

Por otra parte, un análisis de la resistencia indígena al nuevo orden político republicano muestra que ésta se concentró en torno a varios puntos: la desigualdad de la capitación, las acciones de expropiación de tierras comunales, el atraco de las cajas de cofradía y, sobre todo, la emergencia de las élites regionales, en especial la de Los Altos, que no sólo amenazaba con complicar las relaciones comerciales de abasto indígena a la ciudad de Guatemala, sino con romper la intermediación del poder central guatemalteco frente al acoso cotidiano de parte de la élite ladina altense. El resultado fue un claro apoyo de importantes comunidades indígenas a Carrera y la consecuente derrota militar y política del separatismo altense a finales de la primera mitad del siglo XIX.

Asimismo, los indígenas buscaron el fortalecimiento de los mecanismos identitarios y de la vida comunal, creando nuevas formas de solidaridad, de alianzas y de resistencia, conformando una realidad rural que apenas empieza a ser estudiada por los cientistas sociales guatemaltecos y extranjeros (Smith, 1990; Carmack, 1997).

Como lo he afirmado al inicio de este artículo y contrariamente a lo que se ha dicho, la Revolución Liberal de 1871 no implicó el desarrollo de una política de aniquilamiento ni de homogeneización de los indígenas en el seno del proyecto nacional, tal y como sucedió en México y en los otros países del istmo. Una reflexión más detenida evidencia la aceptación tácita por parte de los liberales guatemaltecos de la herencia colonial y conservadora en torno a lo oportuno de la "República de indios" como praxis política de la etnicidad.

Si bien desapareció de la legislación el espíritu segregacionista del decreto 528 de Carrera en aras de la universalidad ciudadana, por medio de leyes secundarias y reglamentos sobre la mano de obra y la organización municipal, los liberales mantuvieron los efectos de

dicha segregación. Es decir, leyes y reglamentos que, sin ser exclusivos para los indígenas los afectaron principalmente por la realidad agroexportadora guatemalteca en torno al café.

A partir de ella, se agredió al mundo indígena en sus recursos humanos y naturales, dejándolo existir en *ghettos* etno-geográficos situados en el altiplano y las Verapaces, periféricos y funcionales a los centros económicos y políticos: las costas Sur y Atlántica, y la ciudad de Guatemala. El resultado fue su empobrecimiento y el regateo a su peso en la vida política y cultural del país.

Las razones de tal contradicción en el credo liberal, que iban en demérito del discurso constitucional sobre la ciudadanía y la nación homogénea, son al menos dos: a) la necesidad de continuar evitando el levantamiento de las comunidades (de hecho, a partir de 1871, las rebeliones y los motines indígenas disminuyeron en número e intensidad (véase McCreery, 1990)) y b) la necesidad de una mano de obra estacional barata para el café, a partir del momento en que la clase dominante optó por no introducir las relaciones salariales en el campo y la escolarización, como en el caso de Costa Rica, por ejemplo (Samper, 1993). De esa forma, la legitimidad del Estado tomó el sendero del autoritarismo.

En resumen, sacando las lecciones históricas del régimen conservador, los liberales buscaron evitar la confrontación directa con la población indígena por la vía de la homogeneidad, a pesar de una serie de agresiones al sistema comunal. De hecho, Barrios y sus sucesores no dejaron ocasionalmente de inquirir en busca de legitimidad entre los indígenas. Tal cálculo aparece más renovado y complejo en la administración del General Jorge Ubico (1931-1944), en plena crisis económica del sistema cafetalero a nivel mundial.

En pocas palabras, se implementó una política de expoliación calculada, que si bien permitía el crecimiento de la frontera agrícola en favor de los cafetaleros y del poder local en favor de los ladinos, era coherente con la decisión de no optar por un proyecto nacional homogeneizador —mestizo o blanco—, sino de viabilizar una ladinización a cuentagotas para no matar la "gallina de los huevos de oro".

La crisis del proyecto nacional

En medio del clima de postguerra, los gobiernos surgidos de la Revolución de 1944 se vieron pronto en la necesidad de abordar el tema del proyecto nacional. Influidos por un discurso desarrollista —y en menor medida, socializante—, los dirigentes revolucionarios partieron del hecho que el desarrollo económico de Guatemala exigía del cruce de alianzas clasistas y étnicas para enfrentar a la clase dominante liderada por los cafetaleros y a su aliado el impe-

rialismo norteamericano, representado en el país por la United Fruit Company (UFCO). De esa forma, desde el Estado se dio una revisión de la política de ladinización (Handy, 1994).

El esfuerzo del Estado se concentró en promover por medio de varios mecanismos una política de homogeneización tardía con respecto al resto de América Latina: la vuelta a la ciudadanía universal, el acceso indígena al voto (aunque no secreto para el analfabeta), los esfuerzos por desarrollar la educación rural, la emisión del Código de Trabajo, la aplicación de la Reforma Agraria, la creación del Instituto Indigenista, la modernización del Ejército, la integración de la vertiente atlántica, etc.

Sin embargo, con el aborto del proceso revolucionario en 1954, la política de homogeneización sufrió de hecho un frenazo, cuyo primer gesto antindígena fue la supresión del voto analfabeta en el referéndum de octubre para confirmar a Castillo Armas en el poder. Por ello, si bien en 1957 el régimen castilloarmista decidió crear el Instituto de Integración Social y en 1966 el régimen militar concedió el voto secreto a los indígenas, el tiempo para la ladinización parecía haberse terminado.

Pronto, el Estado constató que la tan alabada progresiva caída demográfica de la población indígena —registrada por las estadísticas oficiales entre 1893 (64.7%) y 1966 (42.2%)—, evidenciaba ya un estancamiento. En 1974 y 1994, los censos dieron nuevamente la cifra de 42.7%. Para decirlo en pocas palabras, la política de ladinización calculada por el Estado había fracasado (Cojtí, 1991:36-44; Adams, 1996:7-58).

A finales de la década de 1980, el Estado reaccionó planteando la necesidad de revisar la aplicación de la categoría "indígena" en los censos, reconociendo tácitamente la manipulación de la misma por parte de los encuestadores. Como contramedida se consideró la autodefinición, sin que por ello se orientase al Estado en la senda de reconocerse como parte de una Guatemala pluriétnica. Hasta la fecha el país espera la realización de un censo correctamente aplicado, que ayude a esclarecer el debate ideológico que hay en torno a la verdadera proporción de indígenas en la población guatemalteca. Mientras, el discurso maya la sitúa en el 70% y el discurso oficial lo hace en el 42%, lo que mantiene abierta la polémica sobre la legitimidad tanto de indígenas como de ladinos, según el lente desde donde se mira.[2]

Paralelamente, Guatemala vivió un conflicto armado interno, fenómeno que tuvo un impacto directo en la crisis del Estado y, por lo tanto, en la vigencia del proyecto de ladinización. En ese contexto se dio la emergencia del Movimiento Maya, que pronto centró su reclamo en una redefinición de las relaciones del Estado y del proyecto nacional. Es decir,

[2] Paradójicamente, de los Acuerdos de Paz de 1996 no surgió tal decisión política.

apuntó a terminar con la exclusión secular de los indígenas y a concretizar el peso del legado maya pasado y presente en el discurso y la acción oficiales.[3]

Los estudiosos del Movimiento Maya señalan en conjunto (pues no hay unanimidad) que éste se fue perfilando con base en los resultados organizativos y concientizadores de la Acción Católica, la educación bilingüe, la organización agrarista, la ampliación del sistema de partidos, la aparición del cooperativismo, la modernización del agro y el activismo revolucionario entre sus filas.

Por su parte, lo que el Estado retuvo a lo largo de esos 36 años de conflicto armado interno fue el encuentro coyuntural de los excluidos: "indios" y "comunistas", convergencia que explica la amplitud de la represión en un Estado cuyo ordenamiento jurídico desde 1954 estuvo basado en el anticomunismo.

Las décadas de 1970 y 1980 representaron un cambio sustancial en la lucha política de amplios sectores indígenas. Por una parte, algunos de ellos (especialmente los integrados a movimientos campesinos y católicos en el Altiplano y la Costa Sur) se enfrentaron por primera vez al Estado directamente por medio de una alianza con la guerrilla, mientras otros (especialmente de intelectuales y dirigentes partidarios) se lanzaron a la conformación abierta de un movimiento panindígena.

A su vez, con la realidad social del conflicto armado interno, los *ghettos* etno-geográficos terminaron por ceder ante la dinámica de las poblaciones desplazadas y de la emigración indígena a la ciudad de Guatemala y a la Costa Sur, cambiando la fisonomía demográfica desde la época colonial.

Las dificultades de un nuevo proyecto nacional multicultural

La firma de los Acuerdos de Paz en 1996 significó la decisión de terminar con las exclusiones por medio de la apertura de los espacios políticos cerrados durante más de cuarenta años y la decisión de poner fin a la exclusión secular de los indígenas. Concretamente, el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas compromete al gobierno a impulsar en el Congreso de la República reformas constitucionales y jurídicas partiendo del hecho que Guatema-

[3] Concretamente, apuntó hacia la denuncia de la desigualdad, la exclusión y el racismo expresados, entre otras cosas, en el sesgo de los censos, el monolingüismo en la educación y en la vida jurídica, la restricción en la participación política y estatal, el peso de la gleba militar, la falta de autonomía del poder local y regional, etc.

la es concebida como un país "pluriétnico, multicultural y plurilingüe" (MINIGUA-PNUD, 1997). Actualmente se reconocen ahora 22 grupos étnicos: 20 indígenas, un ladino y un afrocaribeño.

En Guatemala coexisten culturas que se tocan, se rechazan, se transforman, lenta o precipitadamente, activadas por su realidad territorial y por los efectos de la creciente influencia externa. Sin embargo, al hablar hoy de una "comunidad imaginada" que respete la diferencia étnica y cultural no se puede dejar de señalar la existencia de diferentes lenguajes y visiones en la percepción de lo pluriétnico, lo multicultural y lo plurilingüe. Por ello es bueno preguntarse ¿qué queda de la experiencia de la "República de indios" en el actual panorama político? Yo veo tres herencias.

Primera. A pesar del discurso oficial en favor del pleno cumplimiento de los Acuerdos de Paz, hoy por hoy el Estado guatemalteco parece vacilar frente al reclamo de la multiculturalidad. En él pesa la herencia liberal cuando está dispuesto a convivir con la particularidad indígena, pero sin darle un marco jurídico propio, integrado al constitucional.

O sea, frente a la demanda cada vez mayor de los derechos indígenas, los funcionarios y políticos estatales parecen privilegiar una visión que busca relativizar la urgencia por dar legitimad constitucional y jurídica a la existencia de los mismos por alegatos de soberanía. El Estado vuelve aparecer, así, como el relativizador de la existencia del "otro", a pesar de que sólo por medio de la plena aceptación de éste como ser cultural y político es posible la interculturalidad y el cumplimiento de los Acuerdos de Paz.

Nada facilita esa tarea. Los sectores conservadores manejan un discurso político alarmista sobre la base de señalar que los indígenas, con sus reclamos de autonomía, buscan la división del Estado guatemalteco. Con ello surge el temor que el Ejército, en plena crisis misional, sea tentado por definir en el indígena el nuevo enemigo interno que exige la Doctrina de Seguridad Nacional (Sandoval, 1998).

Segunda. Existe en algunos intelectuales y dirigentes mayas la tentación de recrear —por razones pragmáticas e ideológicas— la experiencia de la "República de indios" como un mal menor históricamente hablando, apoyados en la sobrevaloración de un marco histórico en el que los indígenas son vistos tan sólo como "víctimas" y en la percepción de una sociedad que les acomoda sea vista como bipolar, al igual como lo hicieron los ladinos en su momento. De esa forma, se privilegia una visión idealizada del aislamiento cultural y territorial del *ghetto* etno-geográfico. O sea, otra forma de relativizar la historia.

A mi juicio, el problema es que en una coyuntura mundial como la que vivimos y frente a la actual correlación de fuerzas para el movimiento indígena en América, el desafío está, por una parte, en cómo evitar que la interculturalidad juegue el papel del caballo de Troya y, por la otra, en cómo no jugarse la carta del aislamiento interétnico en la construcción de un país

multiétnico. Es decir, rechazar hoy la tentación del etnocentrismo, ya sea por la vía de la aculturación o por la vía de la segregación.

Tales contradicciones se perciben aun en el seno del Movimiento Maya con la fisura entre los que se consideran como "mayas culturales", portadores de la mayanidad, y los que ellos ven como desvirtuadores de la misma por sus alianzas clasistas con la ex guerrilla y la izquierda en general, los "mayas populares".

Para los primeros, el movimiento nació y se debe desarrollar al margen del discurso y la praxis política ladina, y ven en el conflicto armado un proceso ajeno a los intereses indígenas, que hizo de ellos carne de cañón. Para los segundos, resulta imposible negar el impacto de 36 años de conflicto armado contra el Estado en la emergencia política del mundo indígena, a pesar del alto costo social (véase Cojtí, 1997).

Lo paradójico de tales contradicciones es que vienen del seno del Movimiento Maya y se están desarrollando en momentos en que los indígenas abordan por primera vez en la historia guatemalteca una negociación política con el Estado.

Por todo lo anterior, sería un error que los planteamientos de autonomía pudieran volver a reproducir la "República de indios", dejando de lado la negociación del papel global del indígena en el Estado y la Nación.

Tercera herencia. Desde mi punto de vista, un fenómeno que no es muy conocido, pero que tendrá un peso importante en la relación entre la etnicidad y la política en Guatemala, y que demuestra la fragilidad del bipolarismo pregonado antaño por ladinos y hoy por mayas, es el hecho que la homogeneidad del concepto "ladino" se ha visto cuestionada en los últimos años por algunos de sus propios integrantes.

Primeramente, ese sector criollo, que desde 1871 había aceptado que el Estado lo cense como ladino, está dando muestras de exigir un respeto a su identidad europeizante, señalando que sus alianzas con el mundo ladino fueron coyunturales (Casáuz, 1992). Segundo, esto mismo ocurre con la población negra, especialmente la garífuna, que sale de los Acuerdos de Paz reconocida en su identidad afrocaribeña.

A su vez, entre los que hasta ayer se consideraban endógenamente como ladinos, se ha abierto un frente de personas que optan por reconocerse como mestizos, principalmente en los ambientes urbanos e intelectuales. Pareciera que toman distancia con el pasivo histórico del ladino y que buscan desde ahora entablar puentes con el mundo indígena en aras de la construcción de un nuevo proyecto nacional.[4]

[4] Este dinámica se dio en la "franja intercultural" animada durante 1997 por varios intelectuales y académicos ladinos.

Paralelamente, trabajos antropológicos determinan que en zonas agrícolas cafetaleras como las de San Marcos o suburbanas como la de Chimaltenango hay procesos de endogénesis, pues están surgiendo conglomerados de personas que, sin negar tener raíces indígenas y ladinas, no se consideran como tales. Han optado por autonombrarse como "maras", "nacos", etc., mostrando la gran influencia de los procesos de migración hacia Estados Unidos o México y los efectos sociales de la guerra, la emergencia del Movimiento Maya, la pauperización de las áreas agrícolas, el avance de la frontera urbana, y otros. Frente a esta realidad, que demuestra un resultado más caleidoscopio de la etnicidad en Guatemala, aún no hay explicaciones propositivas y tampoco niegan el hecho que el mapa de la pobreza en Guatemala sigue coincidiendo en gran medida con el de los pueblos indígenas.[5]

En conclusión, desde el punto de vista de la relación entre etnicidad y política, el desafío actual está en cuidarnos de un identarismo que invoque la identidad en nombre de la exclusión del otro o de sí mismo. La creatividad en el tema debe estar en saber construir una unidad en la diversidad, al menos para esta etapa de la historia de América.

Como lo señala Carlos Iván Degregori (1995), es importante evitar plantear la existencia de sujetos étnicos homogéneos, radicalmente diferentes y contrapuestos a los no indígenas, como si no existieran interacciones. Éstas, aun cuando son asimétricas, han creado espacios comunes, que son al mismo tiempo terreno de disputa por la hegemonía, de negociación del poder y de transformación del Estado. Un Estado que debe impulsar políticas públicas tendientes a redimensionar la ciudadanía y a favorecer las reformas institucionales que demanda esta nueva etapa de los Estados-nacionales latinoamericanos. ❐

Bibliografía

Anderson, Benedict, *Imagined Comunities. Reflections on the Origen and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.

Annino, Antonio (coordinador), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, FCE, 1995.

Adams, Richard N., "Un siglo de geografía étnica. Guatemala 1893-1992" en *Revista USAC*, 2, Guatemala, 1996, p. 7-58.

[5] Estudios de campo realizados en la actualidad por los antropólogos norteamericanos Richard N. Adams y Charlie Hale en San Marcos y Chimaltenango, respectivamente.

Brading, David A., *Mito y profecía en la historia de México*, México, Editorial Vuelta, 1988.

Casáuz Arzú, Marta, *Guatemala. Linaje y racismo*, San José, FLACSO, 1992.

Castellanos Cambranes, Julio César, *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1985.

Cojtí Cuxil, Demetrio, "Los censos de población. ¿Medio de opresión de los indígenas? en *A Saber*, (1), Guatemala, 1991, pp. 36-44.

Carmack, Robert, *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenago*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1997.

Degregori, Carlos Iván, "Etnicidad y gobernabilidad en América Latina: una reflexión desde dos países centroandinos". Ponencia presentada en el Seminario Faultimes of Democratic Governance in the Americas, North-South Center, University of Miami, mayo 4-6, 1995.

Díaz Castillo, Roberto, *Legislación económica de Guatemala. Catálogo*, San José, EDUCA, 1973.

Gould, Jeffrey, *El mito de "la Nicaragua mestiza" y la resistencia indígena, 1880-1980*, Managua, IHN, 1997.

Handy, Jim, *Revolution in the Countryside. Rural Conflict and Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954*. North Carolina, The University of North Carolina Press, Chapell Hill & London, 1994.

McCreery, David, "State Power, Indigenous Communities, and Land in Nineteenth-Century Guatemala, 1820-1920", en Smith, *Guatemalan Indians and State, 1540-1988*, Austin, University of Texas Press, 1990.

____, *Rural Guatemala, 1760-1940*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

MINIGUA-PNUD/Congreso de la República, *La construcción de la paz en Guatemala. Compendio de los Acuerdos de Paz*, Guatemala, 1997.

Pinto, Julio César, *Centroamérica: de la Colonia al Estado nacional (1800-1840)*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1986.

Samper K., Mario, "Café, trabajo y sociedad en Centroamérica (1870-1930. Una historia común y divergente", en *Historia general de Centroamérica*, Tomo IV, Madrid, CE-Quinto Centenario-FLACSO, 1993.

Sandoval, Miguel Angel, "Las reformas constitucionales y el proceso de paz", en *Diálogo*, 4, Guatemala, FLACSO, abril de 1998.

Smith, Carol A. (editor), *Guatemalan Indians and State, 1540-1988*, Austin, University of Texas Press, 1990.

Taracena Arriola, Arturo, *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1750-1850*, San José, Editorial Porvenir-CIRMA-DRCST, 1997.

Ecuador: un Estado en transición

Carlos POZO
Ecuador

545 702105

El planteamiento temático "la construcción de la nación multicultural", parte de un primer reconocimiento fundamental en el caso ecuatoriano, la existencia de una sociedad diversa, compuesta por diferentes nacionalidades y pueblos. Para analizar este hecho quisiera partir diferenciando dos escenarios:

1. El escenario de la identidad, proceso dinámico que vincula elementos objetivos como formas de organización social, particularidades lingüísticas, cosmovisión, tradiciones culturales y productos artísticos de un pueblo, con elementos subjetivos, a través de los cuales los miembros de una colectividad determinada toman conciencia de los atributos que los identifican y cohesionan entre sí y a la vez los diferencian de otro grupo. Este escenario se caracteriza por la existencia de una identidad cultural dominante, heredera del poder colonial, cuyo *modus operandi* era la desarticulación de la base material y subjetiva que fundamenta la continuidad de las colectividades distintas. Como ejemplo podemos citar la implantación de la hacienda, proceso a través del cual los pueblos de la Sierra fueron despojados de sus tierras y la suplantación de sus fiestas por ritos religiosos ajenos a su realidad cultural.
2. La interculturalidad, en tanto escenario de relación entre los diversos, cuya característica histórica esencial en el caso ecuatoriano, es la uninacionalidad constitucional, legalidad que permitió la organización de un Estado excluyente y etnocida que pretendía suprimir la diversidad a nombre de las bondades de la integración[1] y desarrollo de la nueva civilización mestiza.

[1] Proceso en el cual, la categoría "indígenas" evidencia una gran funcionalidad, ya que permite unificar la forma de designación de los diversos y simular una aparente homogeneidad a su interior.

En esta dirección es importante fijar varios antecedentes que permitirán comprender el caso ecuatoriano.

- El Ecuador es un país plurinacional, pluricultural y plurilingüe. Plurinacional en tanto en su territorio se desarrollan distintas nacionalidades[2]: awa, chachi, epera, tsa'chila, manta huancavilca, shuar, achuar, siona, secoya, huorani, ai'cofan y quichua. Esta última es un todo no homogéneo y está constituida por varios pueblos: saraguro, cañari, puruha, salasaca, chibuleo, panzaleo, quitu cara, cayambi, otavalo, imbaya, caranqui, natabuela y quichuas de la Amazonía y los pueblos mestizo y negro fundamentalmente. Es importante destacar que estas formas de designación de las nacionalidades y pueblos son fruto de un proceso de autodefinición, que cuestionan e impulsan la superación de las formas arbitrarias de designación por parte del pueblo mestizo.
- Es pluricultural ya que cada nacionalidad y pueblo posee su propia cultura que, a la vez que lo cohesionan internamente, los diferencia de los demás; y plurilingüe en tanto que cada nacionalidad tiene su propio idioma: awapit, cha'palaa, epera, tsa'fiqui, castellano, shuar, achuar, paicoca, huao terero, a'ingae y quichua.

Sobre el tamaño de la población de cada nacionalidad o pueblo, no existen datos técnicamente sustentables y las estimaciones actuales tienen un nivel de variación impresionante, sin embargo el Consejo de Planificación y Desarrollo de Pueblos Indígenas y Negros (CONPLANDEIN) conjuntamente con las organizaciones, trabaja un cuadro demográfico y, en coordinación con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, se elabora una propuesta de medición para el próximo censo.

Nacionalidad o pueblo	Idioma
Awa	Awapit
Chachi	Cha'palaa
Epera	Epera
Tsa'chila	Tsa'fiqui
Manta	Castellano
Huancavilca	Castellano

[2] Ver Anexo No 1, Inventario de Organizaciones Indígenas y Negras del Ecuador, según regionalización propuesta por el CONPLADEIN, p. 279.

Nacionalidad o pueblo	Idioma
Shuar	Shuar
Achuar	Achuar
Siona	Paicoca
Secoya	Paicoca
Huorani	Hua Terero
Ai'cofan	A' ingae
Quichua	Quichua
Negro	Castellano
Mestizo	Castellano

A partir de esta realidad las nacionalidades y pueblos en el Ecuador demandan el reconocimiento jurídico constitucional del Estado ecuatoriano como un Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe.

- La organización de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) marca, en noviembre de 1986, un salto cualitativo en el movimiento indígena ecuatoriano, al transitar de formas de organización sindical, al nacimiento de una organización articulada desde el principio de la identidad.
- El aparecimiento frente a la sociedad general de un nuevo actor social y político, el "movimiento indígena", a través del levantamiento de 1990.
- La creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País, expresión política electoral del movimiento indígena y los movimientos sociales.
- La creación del Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, organismo en el cual confluyen la voluntad del gobierno y los pueblos, lo que se expresa en su dirección colectiva que incorpora a un representante del gobierno y siete representantes de las organizaciones indígenas y negras.
- La realización de la Cumbre de las Nacionalidades, proceso en el que participan los representantes de todas las nacionalidades del Ecuador en 1997.
- La realización de la Asamblea Nacional Constituyente Popular, en octubre de 1997, misma que elabora y plantea a la sociedad ecuatoriana y a las diferentes fuerzas políticas, la constitución del Estado plurinacional.

La Constitución del Estado Plurinacional cuestiona en su formulación el carácter del Estado, su organización, los criterios de representación y su ordenamiento territorial; y

expresa no sólo las demandas del movimiento indígena, sino del conjunto de la sociedad ecuatoriana, elemento en el que radican sus potencialidades.

- Y por último, el desarrollo de la Asamblea Nacional Constituyente, entre diciembre de 1997 y mayo de 1998, proceso en el cual el movimiento indígena a través de sus organizaciones, sus representantes o asambleístas y la Comisión de Sensibilización, juega un papel determinante en el reconocimiento de la diversidad en la nueva Constitución.

  Este último hecho está destinado a servir de base para el desarrollo de un nuevo proceso en el Ecuador.

Ecuador: un Estado en transición

El Estado ecuatoriano es en este momento de la historia, un Estado en transición política y jurídico constitucional.

En transición política debido a la crisis de representación que enfrenta, producto, entre otros factores que no aluden este contexto, a la exclusión histórica de las nacionalidades y pueblos, lo cual se evidencia en la organización del Estado uninacional, y, por el proceso electoral fruto del cual Ecuador tendrá en agosto de 1998 un nuevo Presidente de la República, una renovación y reestructuración del Congreso Nacional sobre la base de la reforma electoral aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente, y una renovación parcial de los organismos seccionales (Consejos Provinciales y Municipios). En esta línea cabe señalar que, según la información electoral proporcionada por el Tribunal Electoral, la coalición política en la que actuó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País, en alianza con el Partido Socialista y el Movimiento de Ciudadanos Nuevo País, ha obtenido dos diputaciones nacionales: la del abogado León Roldós Aguilera, ex vice presidente de la República y la doctora Nina Pacari Vega, actual asambleísta y ex dirigente de la CONAIE.

La transición jurídico constitucional es producto del trabajo de la Asamblea Nacional Constituyente y de los diferentes actores sociales y económicos. Ecuador cuenta con una nueva Constitución, desarrollada en un amplio proceso de diálogo y concertación y no producto de la imposición de una mayoría minoritaria, la cual entró en vigor en agosto de 1998.

En esta Constitución se incorpora una nueva dimensión de la multiculturalidad, ya que sienta la base jurídica para el fortalecimiento de la identidad de las diversas macionalidades y pueblos, y reconoce la responsabilidad del Estado en el desarrollo de la interculturalidad.

En este sentido, 1998 marca un momento de trascendental importancia en la vida de la nacionalidades y pueblos del Ecuador, primero por la ratificación del Convenio 169 de la OIT y segundo por el reconocimiento constitucional de los pueblos (autodefinidos como nacionalidades), como entidades colectivas, históricamente constituidas y con derecho a un presente y un futuro dignos.

La nueva Constitución, fundamentada en el principio de la unidad en la diversidad, incorpora:

- La oficialización del quichua, el shuar y demás idiomas de los pueblos indígenas, reconocidos en la Ley, como parte de la cultura nacional
- En el capítulo de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas y Negros se reconoce a los pueblos indígenas la autodefinición como nacionalidades
- El reconocimiento de las circunscripciones territoriales indígenas
- El reconocimiento del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe
- El reconocimiento de los sistemas de salud ancestral
- El derecho a la identidad
- El reconocimiento a las formas de organización, sistemas de autoridad y capacidad para administrar justicia según la ley en los territorios indígenas y negros

Principios orientados a fortalecer y cohesionar a las nacionalidades y pueblos, pero, adicionalmente incorpora la responsabilidad del Estado en la promoción y fortalecimiento de la interculturalidad.

Aquí cabe una reflexión importante a propósito de la reforma y es el tratamiento del binomio identidad-interculturalidad, porque una relación adecuada entre diversos sólo es posible desde el fortalecimiento de la identidad de las diferentes nacionalidades y pueblos. En esta línea, el caso ecuatoriano aporta una experiencia importante en la negociación con los diferentes actores incluido el Estado: la de unificar su representación pero mantener la forma de Confederación en la organización. La CONAIE, en tanto Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, incorpora en su estructura, dirección y en el equipo de negociación al conjunto de nacionalidades y pueblos.

Si bien la reforma constitucional no termina redefiniendo el carácter del Estado como plurinacional, las nacionalidades y pueblos reconocen que esta reinvindicación es parte de un proceso que continúa.

La segunda reflexión es que la reforma aporta otro elemento fundamental: la sustentación jurídica necesaria para el proceso de modificación de la base material de la existencia de las nacionalidades y pueblos, al reconocer la posesión ancestral de los territorios de los pueblos, reconoce la responsabilidad del Estado en la promoción y fortalecimiento de las empresas comu-

nitarias y de autogestión, y la imposibilidad de dejar a las instituciones del Estado sin el presupuesto necesario para efectivizar sus funciones. Esto es importante, ya que en muchas ocasiones los gobiernos han creado instituciones para atender a los pueblos y luego las dejan sin presupuesto.

De esta forma, la incorporación transversal de la diversidad en la Constitución impone al movimiento ecuatoriano un cambio de dirección, una redefinición de objetivos y estrategias, el tránsito de la lucha por el reconocimiento a la lucha por la materialización de los derechos de las nacionalidades y pueblos. En esta nueva estrategia se inscribe la participación electoral de Pachakutik y el trabajo que los diputados electos el 31 de mayo de 1998, han de enfrentar los próximos años: armonizar el conjunto de leyes secundarias a la nueva Constitución, el desarrollo de varias leyes y reglamentos que viabilicen los logros de la Asamblea y, un elemento muy importante, la reestructuración y democratización del Estado y la economía.

En este punto quisiera incorporar un dato importante: es el hecho de que este proceso no tenía posibilidades de avance sin la combinación de varias formas de combate, la movilización general de los pueblos, el mejoramiento de su capacidad propositiva, la participación electoral y la negación y concertación con las distintas fuerzas políticas, sociales y económicas y, por qué no decirlo, sin la solidaridad y aporte de América Latina. A los compañeros que apoyaron con su experiencia en todo este proceso, nuestro agradecimiento. ❐

Bibliografía

Asamblea Nacional Constituyente, *Gaceta Constitucional República del Ecuador. Constitución Política de la República del Ecuador*, 1998 (Versión Preliminar).

Corporación de Estudios y Publicaciones, *Codificación de la Constitución Política de la República del Ecuador*, 1997.

CONAIE, *Constitución del Estado Plurinacional*, Quito, 1997.

CONAIE, *Aportes al tema de los Derechos Indígenas, Mesa de concertación*, 1998.

Espinosa, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de la identidad cultural*, Quito, Tramasocial Editorial.

Moya, Alba, *ETHNOS. Atlas etnográfico del Ecuador*, Quito, Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe Intercultural-GTZ, 1997.

Pozo, Carlos, *Caracterización de las nacionalidades y pueblos indígenas y negros del Ecuador*, Quito, CONPLADEIN, 1998 (Versión preliminar).

_____, *Metodología de Planificación Participativa, Inventario de Actores Sociales*, Quito, CONPLADEIN, 1998 (Versión preliminar).

Silva, Erika, *Nación, clase y cultura*, Quito, FLACSO, 1984.

INVENTARIO DE ACTORES SOCIALES

REGION COSTA NORTE

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
Esmeraldas (Rural)	Esmeraldas	Esmeraldas*	CONAIE	ECUARUNARI	UOCE		Afro ecuatorianos
	Atacames	Atacames*			UOCE		Afro ecuatorianos
						OCAME	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
	Eloy Alfaro	Valdez*				UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Anchayacu				UONNE	Afro ecuatorianos
		Atahualpa	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
						UONNE	Afro ecuatorianos
		Borbón	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
						UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		La Tola				UONNE	Afro ecuatorianos
		Luis Vargas Torres				UONNE	Afro ecuatorianos
		San Francisco de Onzole	CONAIE	COINCE	FECCHE	Chachi	
		Santo Domingo de Onzole	CONAIE	COINCE	FECCHE	Chachi	
						UONNE	Afro ecuatorianos
		San José de Cayapa	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
						UONNE	Afro ecuatorianos
		Selva Alegre				UONNE	Afro ecuatorianos
		Telembí	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
						UONNE	Afro ecuatorianos
		Timbiré				UONNE	Afro ecuatorianos
		Tambillo				UONNE	Afro ecuatorianos
	Muisne	Muisne*	CONAIE	COINCE	UOCE		Afro ecuatorianos
			FENOCIN			OCAME	Afro ecuatorianos
			FENOCIN			FOCME	Afro ecuatorianos
						Bolívar	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Bolívar	FENOCIN			FOCME	Afro ecuatorianos
		Daule	FENOCIN			FOCME	Afro ecuatorianos
		Galera	CONAIE	COINCE	UOCE		Afro ecuatorianos

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
		San Gregorio	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
			FENOCIN			FOCME	Afro ecuatorianos
		San José de Chamanga	CONAIE	COINCE	FECCHE	Chachi	
	Quininde				UOCE		Afro ecuatorianos
		Rosa Zárate*	ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Cube	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
			CONAIE	COINCE	UOCE		Afro ecuatorianos
		Malimpia	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
	Río Verde	Chumundé	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
			CONAIE		UOCE		Afro ecuatorianos
				FENOCIN		OCAME	Afro ecuatorianos
	San Lorenzo	San Lorenzo*				UONNE	Afro ecuatorianos
						AGOCREN	Afro ecuatorianos
						Frente Cultural	Afro ecuatorianos
						Afro	Afro ecuatorianos
		Ancón				UONNE	Afro ecuatorianos
		Calderón				UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Carondelet				UONNE	Afro ecuatorianos
		Concepción	ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Mataje				UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Ricaurter	ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Santa Rita				UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Tambillo				UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
		Tululbí	CONAIE	COINCE	FECCHE		Chachi
		Urbina				UONNE	Afro ecuatorianos
			ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
	Sin Cantón					UONNE	Afro ecuatorianos
Esmeraldas	Esmeraldas	Esmeraldas*	ASONE		ASONE-E		Afro ecuatorianos
	Santo Domingo	Santo Domingo*	CONAIE	COINCE	GOB. TSACHILA		Tsachila
			CONAIE	COINCE	GOB. TSACHILA		Tsachila
		Puerto Limón	CONAIE	COINCE	GOB. TSACHILA		Tsachila
		San Jacinto de Bua	CONAIE	COINCE	GOB. TSACHILA		Tsachila

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
REGION SIERRA NORTE							
Carchi (Rural)	Tulcán	Tulcán*					
		Tobar Donoso	CONAIE	Federación de Centros Awá del Ecuador			Awá
	Bolívar	Bolívar					
		Los Andes				FECONIC	Afro ecuatorianos
		San Vicente de Pusir				FECONIC	Afro ecuatorianos
		San Rafael				FECONIC	Afro ecuatorianos
	Mira	Mira*				FECONIC	Afro ecuatorianos
		Concepción				FECONIC	Afro ecuatorianos
		Jijón Y camaño				FECONIC	Afro ecuatorianos
		Juan Montalvo				FECONIC	Afro ecuatorianos
Carchi (Rural)	Mira					FECONIC	Afro ecuatorianos
Esmeraldas (Rural)	San Lorenzo	San Lorenzo*	CONAIE	Federación de Centros Awá del Ecuador			Awá
Imbabura (Rural)	Ibarra	Ibarra*	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	CORCII (Corp.Org.Camp.)	Quichua-Caranqui
		Ambuqui		FECONIC		FECONIC	Afro ecuatorianos
		Angochagua	FENOCIN		FICAPI	UNOCIAZ	Quichua-Cayambi
		Carolina				FECONIC	Afro ecuatorianos
		La Esperanza	FENOCIN		FICAPI	UNOCIAZ	Quichua-Caranqui
Imbabura (Rural)	Ibarra	La Esperanza	FENOCIN		FICAPI	UNOCIAZ	Quichua-Caranqui
			CONAIE	Federación de Centros Awá del Ecuador			Awá
		Salinas				FECONIC	Afro ecuatorianos
	Antonio Ante	Atuntaqui*					
		San Roque	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	Cent.Com. Indigenas Anto	Quichua-Otavalo
	Cotacachi	Cotacachi*					
		Sagrario*	FENOCIN		FICAPI	UNORCAC	Quichua-Imantag
		San Francisco*	FENOCIN		FICAPI	UNORCAC	Quichua-Imantag
		Imantag	FENOCIN		FICAPI	UNORCAC	Quichua-Imantag
Imbabura (Rural)	Cotacachi	Imantag	FENOCIN		FICAPI	UNORCAC	Quichua-Imantag
		Quiroga	FENOCIN		FICAPI	UNORCAC	Quichua-Imantag
	Otavalo	Otavalo*					
		Jordán *	CONAIE	ECUARUNARI	FICI		Quichua-Otavalo
		Eugenio Espejo (Calpaquí)	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	Concejo Cabildos Pivarinci	Quichua-Otavalo
		González Suárez	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	UNOCIGS	Quichua-Otavalo
Imbabura	Otavalo	González Suárez	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	UNOCIGS	Quichua-Cayambi
		San José de Quinchinche	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	UCINQUI Unión Com. De	Quichua-Otavalo

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
		San Juan de Ilumán	CONAIE	ECUARUNARI	FICI		Quichua-Otavalo
		San Pablo de Lago	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	CODELSPA (Comité defen	Quichua-Cayambi
		San Rafael	CONAIE	ECUARUNARI	FICI		Quichua-Otavalo
Imbabura	Otavalo	San Rafael	CONAIE	ECUARUNARI	FICI		Quichua-Otavalo
		Zona La Compañía	CONAIE	ECUARUNARI	FICI		Quichua-Otavalo
	Pimanpiro	Pimanpiro*				Independiente	
						FECONIC	Afro ecuatorianos
		Chugá				Independiente	
		Mariano Acosta	CONAIE	ECUARUNARI	FICI	UCOCIMA Un. Com. Org. I	Quichua-Cayambi
		San Francisco de Sigsipamba				Independiente	Quichua-Cayambi
	S.M.de Urcuquí	Urcuquí*					
			FENOCIN		FICAPI	UNORCUR	
		Pablo Arenas	FENOCIN		FICAPI	UNORCUR	Afro ecuatorianos
						FECONIC	Afro ecuatorianos
		San Blas	FENOCIN		FICAPI	UNORCUR	
Imbabura	S.M.de Urcuquí	San Blas	FENOCIN		FICAPI	UNORCUR	
		Tumbabiro	FENOCIN		FICAPI	UNORCUR	
						FECONIC	Afro ecuatorianos
Pichincha (Rural)	Quito	Quito*	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	(Periférico)	Quichua-Quitu - Cara
		Calacalí	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	Corp. org. Indíg. Camp. Zona Equinoccial	
		Calderón	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	UCIC	Quichua-Quitu - Cara
		Checa	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMUI		Quichua-Cayambi
		Pintag	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	Federación del Valle de los	Quichua-Quitu – Cara
		San Antonio	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	Corp. org. Indíg. Camp. Zo	Quichua-Quitu – Cara
		Tumbaco	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	Comunidades Campesinas	Quichua-Quitu – Cara
	Cayambe	Cayambe*	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMUI		Quichua-Cayambi
		Ayora	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	UNOPAC	Quichua-Cayambi
		Juan Montalvo	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	UCIJUM	Quichua-Cayambi
		Cangahua	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	COINCA	Quichua-Cayambi
Pichincha (Rural)	Cayambe	Cangahua	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	UCIC	Quichua-Cayambi
		Olmedo	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	Com. Dolores Cacuango	Quichua-Cayambi
	Mejía	Machachi	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	UNODCAME	
Pichincha (Rural)	Pedro Moncayo	Tabacundo	FENOCIN			UCCOPEM (Un. Com. Cam	Quichua-Cayambi
		Malchinguí	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	Comunidades Malchinguí y	Quichua-Cayambi
		Tupigachi	CONAIE	ECUARUNARI	PICHINCHA RICCHARIMU	TURUJTA	Quichua-Cayambi

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
REGION SIERRA CENTRO							
Cotopaxi (Rural)	Latacunga	Latacunga*	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	UNOCAN-C de Toacazao	Quichua-Panzaleo
		Ignacio Flores*				USICLA	Quichua-Panzaleo
		Belisario Quevedo	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	Belisario Quevedo	Quichua-Panzaleo
		San Juan de Pastocalle	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	Junta de Pastocalle	Quichua-Panzaleo
	Pujilí	Pujilí*	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	JATUN CABILDO PUJILI	Quichua-Panzaleo
		Angamarca	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	Organización de Angamarc	Quichua-Panzaleo
		Guangaje	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	UNOCAT	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIC	UNORIG	
		Zambahua	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	UNOCAT	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIC	UNOZIS DE ZUMBAHUA	
	Salcedo	San Miguel*	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	Casa Campesina de Salce	Quichua-Panzaleo
			CONAIE	ECUARUNARI	MIC	El Canal	Quichua-Panzaleo
		Cusubamba	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	COOC de Cusubamba	Quichua-Panzaleo
		Mulalillo	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	UNOCAM de Mulalillo	Quichua-Panzaleo
	Saquisilí	Saquisilí	CONAIE	ECUARUNARI	MIC	JATARISHUN	Quichua-Panzaleo
Chimborazo (Rural)	Riobamba*						
	Colta	Villa la Unión*					
		Columbe			FETACH	FETAC	
(Rural)		Ambatillo	FEINE		AIET	Asoc. Iglesias de UNOCANT	
		Augusto Martínez	CONAIE	ECUARUNARI	MIT	UNOCANT	
			FEINE		AIET	Aso. de Iglesias de UNOCANT	
		Juan Benigno Vela	FEINE		AIET	Asoc. de Iglesias J. Benign	Quichua-Chibuleo
		Montalvo					
		Pasa				Asoc. de Iglesias de Pasa	
			FEINE		AIET	Asoc. de Iglesias de Pasa	
		Pilahuín	FEINE		AIET	Asoc. de Iglesias de Pilaguín	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIT	UCPP	
		Quisapincha	FEINE		AIET	Asoc. de Iglesias de Quisapincha	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIT	COCIQ. Zona Quisapincha	
		San Fernando	FEINE		AIET	Asoc. de Iglesias de Pasa	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIT	Zona San Fernando	
		Santa Rosa	FEINE		AIET	Asoc. Iglesias de Santa Rosa	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIT	Zona Santa Rosa	
		Chiquicha	FEINE		AIET		
		Salasaca	FEINE		AIET		Quichua-Salasaca

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
			CONAIE	ECUARUNARI	MIT	UNISS	Quichua-Salasaca
	Pillaro	Pillaro*					
		San Andrés	FEINE		AIET	Asoc. de Iglesias de Pillaro	
			CONAIE	ECUARUNARI	MIT	Zona Pillaro	
				ECUARUNARI	MIT	Zona Pillaro	
REGION SIERRA SUR							
Cañar	Azogues	Azogues*					
	Biblián	Biblián*				COCAIB	Quichua-Cañari
						UNORCAB	Quichua-Cañari
						UNORCAB	Quichua-Cañari
		Nazón				COCAIB	Quichua-Cañari
		S.F. de Sagueo				COCAIB	Quichua-Cañari
		Turupamba				COCAIB	Quichua-Cañari
						COCAIB	Quichua-Cañari
	Cañar	Cañar	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	TUCAYTA	Quichua-Cañari
			CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UPOICH	Quichua-Cañari
		Chontamarca	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UPOICH	Quichua-Cañari
			INDP.	INDP.	INDP.	INDP.	Quichua-Cañari
		Chorocopte					
			CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UPOICH	Quichua-Cañari
		Grl. Morales	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UPOIS	Quichua-Cañari
			INDP.	INDP.	INDP.	INDP.	Quichua-Cañari
		Gualleturo	INDP.	INDP.	INDP.	UPOCG	Quichua-Cañari
		Honorato Vásquez	FENOCIN		ASOAC		Quichua-Cañari
						UNORCAB	Quichua-Cañari
						UNORCAB	Quichua-Cañari
		Ingapirca	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	FOCAI	Quichua-Cañari
		Juncal	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	ADIJ	Quichua-Cañari
	Suscal	Suscal	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UNOIS	Quichua-Cañari
			INDP.		AINCA	INDEP.	Quichua-Cañari
						INDEP.	Quichua-Cañari
					AINCA	INDEP.	Quichua-Cañari
					INDEP.		Quichua-Cañari
					AINCA		Quichua-Cañari

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
					AINCA		Quichua-Cañari
	El Tambo	Tambo	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UCOIT	Quichua-Cañari
	Cañar	Zhud	CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	UNOIS	Quichua-Cañari
			CONAIE	ECUARUNARI	UPCCC	ATAIZ	Quichua-Cañari
	La Troncal	La Troncal*				CEBS	
Azuay (Rural)	Cuenca	Cuenca*					
		Baños	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		
		Cumbe	INDP.	INDP.	INDP.	INDP.	
		Caucha	FENOCIN		UNASAY-F		
		Molleturo	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
						UNOCAM	Quichua-Cañari
		Sta. Rosa	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		
		Quingeo					
			FENOCIN		UNASAY-F		Quichua-Cañari
		Sidcay	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
		Tarqui	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
		Valle	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
	Giron	Giron	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
		Jadan	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
		San Juan	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
		Zhidmad	INDP.	INDP.	INDP.	INDP.	Quichua-Cañari
	Nabón	Nabón*					
		Cochapata	INDEP.	INDEP.	INDEP.	UCIA	Quichua-Cañari
		San Cristobal	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
	Pucara	Pucara	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
	Sta. Isabel	Chaguarurco					
		Santa Isabel	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
						UNOCG	Quichua-Cañari
		San Bartolomé	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
		San José de Raranga	CONAIE	ECUARUNARI	UNASAY-E		Quichua-Cañari
			FENOCIN		UNASAY-F		Quichua-Cañari
		San Lucas					
			CONAIE	ECUARUNARI	CIOIS	COCISL	Quichua-Saraguro
			FENOCIN		FIIS		
	Saraguro	Saraguro					
			CONAIE	ECUARUNARI	CIOIS		Quichua-Saraguro
			FENOCIN		FIIS		Quichua-Saraguro

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
		Tenta	CONAIE	ECUARUNARI	CIOIS	AICT	Quichua-Saraguro
			FENOCIN		FIIS	AICIT	Quichua-Saraguro
		Urdaneta	CONAIE	ECUARUNARI	CIOIS		
			FENOCIN		FIIS		Quichua-Saraguro
		Celen	CONAIE	ECUARUNARI	CIOIS	AICIT	Quichua-Saraguro
			INDP.		INDP.	INDP.	Campesinos
		Selva Alegre	CONAIE	ECUARUNARI	CIOIS	AICIT	Quichua-Saraguro
REGION AMAZONIA NORTE							
Napo (Rural)	Tena	Tena*	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FOCIN		Quichua del Napo
		Ahuano	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Quichua del Napo
		Chonta Punta	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Quichua del Napo
		Pano	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Quichua del Napo
		Puerto Misahuallí	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Colonos
		Puerto Napo	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Quichua del Napo
		Talag	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Quichua del Napo
	Archidona	Archidona*	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FOCIN		Quichua del Napo
		Cotundo	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FAOICIN		Quichua del Napo
		Sn. Pablo de Ushpayacu	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichua del Napo
			FENOC	COIRA	FOCIN		Quichua del Napo
	La Joya de los S	La Joya de los Sachas*					
		Pompeya	CONAIE	CONFENIAE	FCUNEA		Quichua del Napo
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Asoc. Coca	Shuar
		San Sebastián	CONAIE	CONFENIAE	FCUNAE		Quichuas del Napo
		Dayuma	CONAIE	CONFENIAE	FCUNAE		
			FENOC	COIRA	FAIOCIN		Colo-Quichuas

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
	Loreto	Loreto*					
		Avila	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichuas del Napo
			FENOC	COIRA	FOCIN		Quichuas del Napo
		Puerto Murialdo	FENOC	COIRA	FOCIN		Quichuas del Napo
		San José de Dahuano	CONAIE	CONFENIAE	FOIN		Quichuas del Napo
Sucumbios	Lago Agrio	Nueva Loja*					
(Rural)		Cuyabeno	CONAIE	CONFENIAE	OINCE		Cofán
		Dureno	CONAIE	CONFENIAE	OINCE		Cofán
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Asoc. Sucumbíos	Shuar
		El Eno	CONAIE	CONFENIAE	FOISE		Quichua de Sucumb.
		Pacayacu	CONAIE	CONFENIAE	FOISE		Quichua de Sucumb.
		Santa Cecilia	CONAIE	CONFENIAE	FOISE		Quichua de Sucumb.
		Gonzalo Pizarro	Lumbaquí*	CONAIE	CONFENIAE	OINCE	Cofan
			CONAIE	CONFENIAE	FOISE	AICGP	Quichua de Sucumb.
			CONAIE	CONFENIAE	FOISE	AICGP	Quichua de Sucumb.
			CONAIE	CONFENIAE	FOISE	AICGP	Quichua de Sucumb.
		Gonzalo Pizarro	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Asoc. Sucumbíos	Shuar
		Puerto Libre					
	Putumayo	Puerto El Carmen del Putumayo	CONAIE	CONFENIAE	FOISE	ACISP	Quichua de Sucumb.
		Palma Roja	CONAIE	CONFENIAE	FOISE	CISA	Quichua de Sucumb.
	Shushufindi	Shushufindi*					
		Limoncocha	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Asoc. Sucumbíos	Shuar
		Pañacocha	CONAIE	CONFENIAE	FOISE		Quichua de Sucumb.
		San Roque	CONAIE	CONFENIAE	FOISE		Quichua de Sucumb.
	Cascales	El Dorado de Cascales*	CONAIE	CONFENIAE	OINCE	APIC	Cofán
REGION AMAZONIA SUR							
Morona Santiago	Morona	Macas*					
		Huasaga	CONAIE	CONFENIAE	FINAE	Asociación Pumpuentsa	Achuar
			CONAIE	CONFENIAE	FINAE	Asociación Wichim	Achuar
		Macuma	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	MAKUM	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	SUANTS	Shuar
		Sevilla Don Bosco	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Sevilla Don Bosco	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Chikichik Entsa	Shuar
			FENOC	COIRA	OSHE	Sevilla	Shuar

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
			FENOC	COIRA	OSHE	Shuar	
		Taisha	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	MANKUSAS	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	KASHPAIM	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	TAISH	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	PIMPINTS	Shuar
		Tuutinentza	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Tuutin Entsa	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Kapantin Entsa	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Tukup	Shuar
		Kuchaentsa	FENOC	COIRA	OSHE	Chiguaza	Shuar
		San José de Morona	FENOC	COIRA	OSHE	Sucúa	Shuar
	Gualaquiza	Gualaquiza*					
		Bomboiza	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	BOMBOIZA	Shuar
			FENOC	COIRA	OSHE	BOMBOIZA	Shuar
		El Rosario	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	BOMBOIZA	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	NUNKUI	Shuar
		Nueva Tarqui	FENOC	COIRA	OSHE	BOMBOIZA	Shuar
	Limón Indanza	Limón* (Gral Plaza)					
		Indanza	FENOC	COIRA	OSHE	Limón	Shuar
		San Antonio	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Asoc. Limón	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	CENEPA	Shuar
		Yunganza	FENOC	COIRA	OSHE	Limón	Shuar
		Huamboya	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Namakim	Shuar
		Sangay	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Namakim	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Aapkius	Shuar
	Santiago	Santiago de Méndez*	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Méndez	Shuar
			FENOC	COIRA	OSHE	Santiago	Shuar
			FENOC	COIRA	OSHE	Yaupi	Shuar
		Patuca	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Méndez	Shuar
		Santiago	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Santiago	Shuar
	Sucúa	Sucúa*	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	SUCUA	Shuar
		Asunción	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	SUCUA	Shuar
		Huambi	FENOC	COIRA	OSHE	SUCUA	Shuar
		Sta. Marianita de Jesús					
	Logroño	Logroño	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	SUCUA	Shuar
			FENOC	COIRA	OSHE	SUCUA	Shuar
		Yaupi	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	YAUP	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	TAYUNTS	Shuar

Provincia	Canton	Parroquia	Organización nacional	Organización regional	Organización provincial	Organización de segundo grado	Pueblo o nacionalidad
	Huamboya	Huamboya	FENOC	COIRA	OSHE	Chiguasa	Shuar
		Chiguaza	FENOC	COIRA	OSHE	Chiguasa	Shuar
Pastaza (Rural)	Pastaza	Puyo*	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Sn. Jacinto del Pindo	Quichua de Pastaza
		Arajuno	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Arajuno	Quichua de Pastaza
						ASODIRA	Quichua de Pastaza
						ASODIRA	Quichua de Pastaza
		Canelos	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Pacayacu	Quichua de Pastaza
		Curaray	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Curaray	Quichua de Pastaza
			FENOC	COIRA	FIPPRA	Asociación AICAP	Achuar
		Sarayacu	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Copataza	Quichua de Pastaza
			CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Copataza	Quichua de Pastaza
			CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Sarayacu	Quichua de Pastaza
			FENOC	COIRA	FIPPRA	Asociación APAC	Achuar
			FENOC	COIRA	FIPPRA	Asociación AIM	Achuar
			FENOC	COIRA	FIPPRA	Asociación ACIME	Achuar
			FENOC	COIRA	FIPPRA	Asociación ASH	Achuar
		Simón Bolívar	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	PUPUNAS	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	FICSH	PAASTAS	Shuar
			CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Jatari	Quichua de Pastaza
			FENOC	COIRA	OSHE	PAASTAS	Shuar
		Tarqui	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Sn. Jacinto del Pindo	Quichua de Pastaza
		Veracruz	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Sn. Jacinto del Pindo	Quichua de Pastaza
		Curintza	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asoc. Centros Shiwiar	Quichua de Pastaza
			FENOC	COIRA	FIPPRA	Asociación AB	Achuar
	Santa Clara	Santa Clara*	CONAIE	CONFENIAE	OPIP	Asociación Sta. Clara	Quichua de Pastaza
Zamora Chinchipe	Zamora	Zamora*	CONAIE	ECUARUNARI	ZAMASQUIJAT	Asociación Zamora	Quichua Saraguro
		Cumbaratza			Fed. Shuar Z. Chinch.		Shuar
		Imbana	CONAIE	ECUARUNARI	ZAMASQUIJAT	Imbana	Quichua Saraguro
	Nangaritza	Guayzimí*			Fed. Shuar Z. Chinch.		
	Yacuambi	28 de Mayo*	CONAIE	ECUARUNARI	ZAMASQUIJAT	Asociación 28 de Mayo	Quichua Saraguro
		La Paz			Fed. Shuar Z. Chinch.		Shuar
					Fed. Shuar Z. Chinch.		Shuar
			CONAIE	ECUARUNARI	ZAMASQUIJAT	Asociación La Paz	Quichua Saraguro
		Tutupali	CONAIE	ECUARUNARI	ZAMASQUIJAT	Asociación 28 de Mayo	Quichua Saraguro
		Chicania	CONAIE	CONFENIAE	FICSH	Guadalupe	Shuar
					Fed. Shuar Z. Chinch.		Shuar
	El Panguí	El Panguí			Fed. Shuar Z. Chimch.		Shuar

Dos regiones indígenas del sur de México, Oaxaca y Chiapas, a la luz de la revuelta del EZLN

Moisés Jaime BAILÓN CORRES
México

545 702107

El mes de marzo de 1998 la ciudad de Oaxaca, capital del estado mexicano del mismo nombre, estaba encerrada en una amplia discusión sostenida por la Cámara de Diputados. Dicho debate daría como consecuencia dos decretos en el mes de junio de ese año. El primero, establecía reformas a la constitución particular, reconociendo plenamente los derechos de los pueblos indios oaxaqueños. El segundo dictaba la reglamentación de las reformas: la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca.*

La legislación oaxaqueña se daba en un contexto nacional en el que se habían estancado las negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN, quien tenía precisamente como uno de sus principales reclamos el reconocimiento de los derechos indígenas. ¿Cómo era posible que en un ambiente nacional cerrado a la negociación y en el que predominaban las actitudes centralistas, se dieran reformas de esta envergadura en una entidad federativa vecina a Chiapas?

En el presente ensayo, pretendo describir las diferencias que existen en las sociedades regionales de Chiapas y Oaxaca. Buscamos comprender porqué en un caso es posible avanzar en materia de derechos indígenas, más allá incluso de todo el país, y en el otro esa posibilidad es estrangulada por condiciones históricas y coyunturales.

La insurrección zapatista

El primero de enero del año de 1994, un ejército de indios tomaba por asalto varias cabeceras municipales de las regiones de Los Altos, la Lacandonia y la región fronteriza del estado

de Chiapas. Dirigidos por algunos ladinos, embozados en pasamontañas y paliacates, armados de armas de alto poder, pero también con rifles de madera y machetes, los indios chiapanecos sonaban el foco rojo de la alarma de calentamiento del engranaje de control y estabilidad de nuestro sistema político mexicano. Pedían la desaparición del poder nacional y la instauración de un nuevo orden que les diera acceso a la justicia social por mucho tiempo por ellos anhelada.

Poco a poco a medida que los días pasaron, el movimiento armado chiapaneco, en tanto que se confrontaba con el ejército y se replegaba a las montañas y selvas, encontraba aliados naturales en personeros de grupos y organizaciones de partidos de oposición, de personalidades intelectuales, de dirigentes religiosos y sobre todo de los medios de comunicación escritos. El factor primero-de enero-en-Chiapas empezaría a tener un rol en la lucha social en México. Desde los años de institucionalización de la revolución, no había existido un movimiento armado de tal magnitud en el país; a diferencia de los movimientos guerrilleros de los años setenta, este alzamiento planteaba la guerra frontal contra uno de los pilares del sistema: el ejército federal. La fase armada se haría latente a los pocos días, predominando luego la negociación y la propaganda la intensidad del uso de los medios llevó a hablar incluso de la primera guerra de redes.

Ver de abajo para arriba

Difiero de lo que las perspectivas globalizantes que predominan en el pensamiento sociológico nacional afirman, respecto de la insurrección campesina que se expresó en la toma armada de varios palacios municipales de las regiones altas de Chiapas.

Tal movimiento no surgió sólo como una respuesta automática a la crisis del modelo salinista. Por el contrario, me inclino a pensar que el alzamiento de principios de año en las montañas del estado sureño fue sobre todo en sus orígenes una revuelta regional. Por las repercusiones que tuvo luego en el contexto general de la nación, políticas más que militares, devino en un movimiento que aunque no sometió a crisis al sistema político mexicano en los términos en que se entiende una crisis sistémica, sí constituye un fuerte cuestionamiento del mismo y abrió muchas posibilidades para la transformación política nacional.

La afirmación que postulo de cómo un conflicto regional deviene en un gran problema nacional puede entenderse a la luz de interpretaciones de la realidad que creen en la capacidad de los sujetos para, desde abajo, articularse y formar movimientos sociales.

Hay en el sistema político mexicano un gran papel de la dimensión regional en su larga estabilidad, pero también en la comprensión de su posible fragilidad cuando un sistema

regional de dominio se desestructura y surge la rebelión como fue el caso del estado sureño. ¿Por qué en Oaxaca, semejante en pobreza y marginación a Chiapas no ocurrió un alzamiento semejante ni se inundó de las aguas del de Chiapas?, es una pregunta que sólo puede ser respondida mediante la recurrencia a una explicación que se sustente en lo que llamo los sistemas regionales de dominio.

Los análisis simplistas identifican, como buenos distorsionadores de los textos clásicos marxistas, la relación causa efecto de pobreza-insurrección. Como ha afirmado Stavenhagen (1994), la insurrección aunque tiene bases estructurales que la pueden determinar, tuvo otros factores dentro de los que hay que incluir elementos organizativos, ideológicos, propagandísticos, políticos y aun subjetivos. Porque si no ¿cómo explicar que en Chiapas, en una región de ese estado, aconteciera tal movimiento social y no ocurriera en otras regiones del mismo, en otros muchos lugares del país en iguales condiciones de pobreza y marginación, en otros lares de América Latina y el mundo entero?

Sistemas regionales de dominio

Aunque sin duda alguna los factores generales de pobreza y descenso del nivel de vida de los mexicanos, son elementos importantes en la comprensión, la reconstrucción del concepto de totalidad en el fenómeno chiapaneco debería establecerse por otro camino más largo. La explicación puede intentarse tratando de develar la forma concreta en cómo se constituye en esa entidad su sistema regional de dominio, entendido como el nudo concreto e histórico en el que se articulan las relaciones de poder político y las formas de explotación y acumulación capitalista.

Los sistemas regionales de dominio son los nudos concretos de fuerzas que mantienen la dominación estatal y la reproducción del sistema social y político al interior de una entidad federativa. Resultan de relaciones conflictivas permanentes en las que las élites provinciales logran traducir la política estatal en la región a fin de garantizar en ese ámbito la reproducción sistémica.

Aunque las ramas centrales del Estado mexicano son muy fuertes, tanto en el manejo de los recursos públicos como en el control del proceso de toma de decisiones, el poder regional en el México actual es una realidad que no niega esa fortaleza estatal. De alguna manera la constitución regional del poder político es una de las garantías mismas para la existencia del sistema estatal global.

Si ubicamos nuestro análisis desde una perspectiva ya no nacional, sino una que llamaremos regional, podremos encontrar líneas de articulación política y formación del poder en

un doble sentido. Hacia los elementos más agregados de la totalidad social nacional —hacia arriba—; y en dirección a los elementos más desagregados: las comunidades, las regiones, los municipios, los individuos concretos.

Aunque con semejantes condiciones de marginación y pobreza, las sociedades chiapaneca y oaxaqueña, vecinas cercanas, han tenido diferentes condiciones de formación del poder político histórico en sus regiones, diferentes mecanismos de articulación del sistema político regional y de relación de élites y sociedades locales. Estos elementos contribuyen a explicar algunas de las diferencias entre los dos estados. No obstante, la variable enero de Chiapas, se convirtió en un catalizador en las regiones indígenas mexicanas y llevó a un incremento sustancial de las demandas de los pueblos indígenas hacia los estados regionales y nacional.

Semejanzas entre Chiapas y Oaxaca

Población

Según datos del censo de 1990, Chiapas tenía una población total de 3 millones 210 mil 496 habitantes, de los cuales 533 mil 998 (30%) era analfabeta. La población económicamente activa era de 874 mil 267 personas, lo que representa el 42.9% del total. El total de viviendas particulares ascendía a 594 mil 025, de las que el 58.4% contaba con agua entubada, 41.2% con drenaje, 66.9% con energía eléctrica, y había un promedio de 5.4 personas por vivienda. (INEGI, 1991a).

De acuerdo con los mismos datos censales, en el estado de Oaxaca existían 3 millones 19 mil 580 habitantes, de los cuales 474 mil 745, el 27.5%, era analfabeta. La población económicamente activa se contabilizaba en 775 mil 844 individuos, esto es el 39.2% de la población total. Existía un total de 587 mil 131 viviendas particulares, de las que el 58.1% contaba con agua entubada, 29.9% con drenaje, 78.1% con energía eléctrica y habitaban un promedio de 5.1 personas cada vivienda. (EZLN, 1991b).

En Chiapas existía una tasa de desocupación de 2.3% y en Oaxaca de 2.8%. En el primer estado el 58.3% de la población se dedicaba al sector primario de la economía y en el segundo el 52.9%.

Oaxaca se componía de 7 mil 210 localidades y Chiapas de 16 mil 422. El primero tenía 3 mil 416 localidades donde vivían de 1 a 99 habitantes y 2 mil 539 localidades de 100 a 499 habitantes. Chiapas, por su parte, tenía 12 mil 203 localidades de 1 a 99 habitantes y 3 mil 63 de 100 a 499 personas.

En Oaxaca, el 98.1% de sus localidades son rurales y sólo el 1.9% urbanas. Las localidades de 15 mil habitantes o más representan el 0.1% y ahí reside el 20% de la población total, mientras que el 56.7% habita en localidades menores de 2 mil habitantes.

En Chiapas 99.2% de sus localidades son rurales y únicamente el 0.7% urbanas. 23.4% de la población reside en el 0.1% de las localidades de 15 mil habitantes y más; 56.9% de la población estatal se distribuye en el 99% de localidades menores de 2 mil habitantes.

De acuerdo con las estimaciones oficiales, Chiapas tiene el índice y grado de marginación más altos del país (2.36045), pero es seguido inmediatamente por Oaxaca (2.05526). A ellos se suman Guerrero (1.7466), Hidalgo (1.16952) y Veracruz (1.13030) (Martínez Assad, 1994).

Como vemos, las condiciones estructurales son muy semejantes en uno y otro estado sureño.

Diferencias entre Oaxaca y Chiapas

Superficie

Haciendo a un lado las semejanzas de marginación y pobreza, que son muchas, vayamos a algunas diferencias sustanciales entre las sociedades regionales chiapaneca y oaxaqueña.

Oaxaca tiene una superficie territorial de 95 mil 364 kilómetros cuadrados, lo que representa el 4.8 de la superficie nacional y es el quinto estado en extensión territorial (COESPO, 1993). Mientras Chiapas es un poco menor con 75 mil 634 kilómetros cuadrados, representa el 3.89% de la superficie nacional y ocupa el octavo lugar. (Gobierno del estado de Chiapas, 1993).

Municipios

Oaxaca posee 570 de los más de 2350 municipios del país, es decir casi el 24 por ciento de los que existen en México. Chiapas, por su parte, posee sólo 111 de los mismos, lo que representa sólo el 5% del total nacional.

Población indígena

De acuerdo con el criterio censal de considerar indígenas a los hablantes de una lengua de este tipo de 5 años y más, el 39.1% de la población de Oaxaca tenía esa característica. 77.7% de ellos son bilingües y 18.9% monolingües. Sin embargo, las estimaciones que consideran la población total y con criterios antropológicos, afirman que poco más del 50 por ciento de los oaxaqueños son indígenas.

En Chiapas esta proporción era la siguiente: 26.4% de la población mayor de 5 años era considerada indígena. 63.3% de dicho grupo eran bilingües y 32% monolingües; 4.7% no especificaba su condición de habla. Estimando la población total, poco más del 30% de los chiapanecos son indígenas.

De los grupos étnicos nativos de Chiapas que todavía sobreviven y que se identifican por su lengua todavía perduran diez, (NOLASCO, 1994) casi el 18 por ciento de los grupos étnicos de México, mientras que en Oaxaca 15 grupos indígenas aún sobreviven, representando casi el 29 por ciento de las 56 identificados nacionalmente.

En términos absolutos y relativos, hay más presencia de población y de grupos indígenas en Oaxaca que en Chiapas. Los indios de Oaxaca eran casi el 18 por ciento de los del total nacional y los de Chiapas el 13%. Entre los dos estados, se tenía más del 30 por ciento de los hablantes de lenguas indias del país.

Superficie ejidal y comunal y privada

Para 1960, el *Censo Agrícola y Ganadero* proporcionaba algunas cifras claves para entender las diferencias entre la realidad regional de Oaxaca y la de Chiapas.

A nivel nacional existían aproximadamente 102 millones 832 mil has. privadas; casi la mitad, 444 millones de has. eran ejidales y poco más de 8 millones 735 mil has. tenían el carácter de comunales.

En Chiapas se tenían reconocidas casi 3 millones 412 mil has. de carácter privado; un millón 748 mil 500 de propiedad ejidal y 63 mil 851 has. de carácter comunal. Asociadas a estas tres últimas cifras se reconocían 948 unidades ejidales y 45 comunales.

Por el contrario, el balance nacional y chiapaneco que asignaba gran peso al ejido, quedaba suprimido en Oaxaca. En este estado se hablaba de 2 millones 731 mil has. privadas; sólo 1 millón 128 mil 500 ejidales y la cantidad de casi 3 millones 209 mil has. comunales, más del 30 por ciento del total nacional en ese censo. Se hablaba asimismo de 590 unidades ejidales, pero también de 506 de carácter comunal.

Ejidatarios, comuneros y propietarios

Para ese año del censo, se asentaba la existencia de 151 mil 946 propietarios privados en Chiapas, mientras que en Oaxaca se registraban sólo 32 mil 997. El número de ejidatarios, por su parte, era para Oaxaca de 56 mil 209 y el de ejidatarios de Chiapas de 92 mil 478. No se contabilizaban los comuneros que eran muchos para el caso oaxaqueño y pocos para el chiapaneco.

Los censos subsecuentes esconderían la realidad de las comunidades indígenas y por lo tanto no diferencian entre ejidos y comunidades. Pero con los datos de 1960 y otros aleatorios, se pueden establecer los pesos específicos de ambos sectores de población rural, fundamentales para entender las particularidades de uno y otro estado.

Según la *Encuesta Nacional Agropecuaria* de 1988, existían en México 28 mil 58 ejidos y comunidades agrícolas y más de 3 millones 70 mil ejidatarios y comuneros. (INEGI, 1991c).

Chiapas ocupaba el tercer lugar en número de ejidos y comunidades, después de Veracruz y Michoacán, con mil 714 unidades; el cuarto lugar era para Oaxaca, con mil 488. (INEGI, 1991d).

Los ejidos y comunidades chiapanecas disponían de una superficie de 3 millones 130 mil 892 has., que representaba el 41.4% del total estatal, en la que trabajaban 193 mil 515 ejidatarios y comuneros. El resto era propiedad privada o de la federación.

Para principios de los años ochenta, se estimaba que poco más de 6 mil familias ganaderas detentaban más de 3 millones de has., casi la mitad de la superficie estatal y a principios de los setenta el 37% de las fincas ganaderas del país. (Hernández Navarro, 1994).

Por su parte, Oaxaca tenía el primer lugar nacional en número de ejidatarios y comuneros (329 mil 996). Las tierras ejidales y comunales con 7 millones 412 mil 619 has., representaban casi el 78 por ciento de la superficie total del estado. (INEGI, 1991e).

Nos dice Neil Harvey (1994), que el hecho de que casi la mitad de la superficie de Chiapas esté bajo régimen ejidal o comunal se explica por la colonización de tierras nacionales más que por la redistribución de propiedades privadas.

Por los datos de 1960, parecería que las acciones agrarias, en el caso de Chiapas, se encaminaron sobre todo a dotar de tierras a campesinos que no las tenían o que las habían perdido en la larga marcha de la época colonial, la independencia y los tiempos porfiristas de las plantaciones y enclaves agrícolas.

Por el contrario, en el caso oaxaqueño, mediante un estudio realizado para especificar el tipo de acción agraria realizada de 1915 a 1987 en esa entidad, se encontró que 606 de ellas se relacionaron con restitución o titulación de bienes comunales, abarcando una extensión de casi 5 millones 446 mil hectáreas; en 700 casos se trató de acciones para dotar de tierras mediante la creación de ejidos a los pueblos demandantes por 1 millón 278 mil 682 hectáreas; 174 casos fueron de ampliaciones ejidales con 261 mil 455 has. y en 23 casos de creación de nuevos centros de población con casi 53 mil 465 has. En total, se trató de acciones sobre 7 millones 39 mil 436 has., más del 80 por ciento de la superficie estatal. (Perelló, 1990).

Actualmente se considera que en Oaxaca existen cerca de 672 mil has. de carácter privado, y que 351 mil has. corresponden a centros de población. El resto de la tierra, más de millón y medio de has., se encuentra todavía en litigio entre comunidades, o entre comunidades y ejidos.

Los beneficiarios de las acciones agrarias fueron 171 mil 311 comuneros, 74 mil 648 ejidatarios, 9 mil 318 beneficiados con ampliaciones ejidales y 2 mil 543 con nuevos centros de población.

El peso de las tierras indias sigue siendo el determinante: representan más del 66 por ciento de la tierra total del estado y al 77% de la superficie total que tuvo alguna acción agraria. (Perelló, 1990).

Bases para sistemas de dominio regional diferenciados

A diferencia de Chiapas, la construcción histórica de lo que conocemos como estado de Oaxaca, a partir de la llegada de los españoles, supuso una serie de articulaciones del grupo invasor, de mezclas y alianzas con las élites dirigentes de los señoríos y dominios políticos que imperaban en la región oaxaqueña.

La conquista española en Oaxaca, se dio a través de capitulaciones hacia los europeos y no tanto —salvo la excepción de los mixes que continuarían inconquistables—, mediante la guerra y la confrontación armada. Aunado a esto, estaba el hecho de que la región oaxaqueña era una zona con alta densidad poblacional para los tiempos que hablamos. Así, las élites tradicionales, los principales, sus hijos, los herederos de los grupos dominantes indígenas se convertirán, no ya directamente los españoles, en las instancias de intermediación política con los conquistadores.

El fenómeno población debe ser visto como un factor importante en el periodo de conquista. La dominación colonial se impone sobre pueblos y hombres concretos.

Por eso, la combinación de la variable población, con las de recursos naturales, capacidad organizativa de los grupos nativos, fortaleza étnica y política, darán espectros distintos para distintas regiones del país.

Así, en Chiapas, aunque disponía de gran población indígena, ésta se encontraba sólo en algunas regiones de la zona, lo cual hizo posible que los españoles se apropiaran de inmensas cantidades de tierra y los pueblos indios fueran mantenidos en las montañas. Por el contrario, la comunidad indígena en Oaxaca, a pesar de ser presa de las enfermedades y males que llevarían al descenso de la población natural, se recompondría durante todo el periodo colonial y poscolonial hasta llegar a nuestros días. Se constituiría en la parte sustancial de la población: fluctuando alrededor del 80% en todo ese periodo y descendiendo al 60% en los tiempos modernos.

A diferencia de los pueblos indios de Chiapas, los zapotecos y mixtecos y los otros grupos indios oaxaqueños, habían desarrollado formas de organización política, cultural y étnica que les dio consistencia y resistencia pasiva al dominio colonial, les permitió conservar la tierra e iniciar incluso sus viejas disputas agrarias con pueblos y comunidades vecinas.

Mientras, en Chiapas el problema agrario fundamental sería el de los propietarios agrarios, los hacendados y los ganaderos, los dueños de plantaciones de añil, madera, etcétera,

los dueños de monterías, contra los pueblos indios. Esto llevaría a la reducción del territorio patrimonial de los pueblos, arrinconándolos a las áreas montañosas.

En Oaxaca, las principales disputas agrarias serían entre comunidades indígenas, o entre comunidades indígenas y las posesiones de los herederos de los viejos caciques indios, más que contra hacendados. Es cierto que hubo disputas de pueblos contra propietarios privados, pero sólo en pequeña proporción. Esta situación continuaría hasta los tiempos de la Revolución Mexicana.

Así, mientras la tierra oaxaqueña sigue siendo predominantemente de origen social a la llegada de la revolución, en Chiapas los propietarios agrarios, finqueros y ganaderos, de origen nacional y muchos de ellos extranjeros, alemanes, ingleses y otros, constituían la fuerza política predominante.

La revolución en Oaxaca se expresará en la lucha de las élites tradicionales de rancheros y pequeños hacendados, comerciantes y profesionistas que se habían apegado a las líneas porfiristas. Porfirio era oaxaqueño y su fuerza política se había constituido con oaxaqueños al igual que el indio de Guelatao, Benito Juárez.

En el estado de Belisario Domínguez, la clase terrateniente, ganaderos y finqueros, formaban lo que García de León (1985) llama la gran familia chiapaneca. En su libro, el autor proporciona un completo viaje al centro de la tierra chiapaneca para comprender la realidad integral de esa formación regional y entender mucho mejor lo que pasó durante los últimos años.

La hacienda fija y transhumante había gestado en Chiapas un actor social que participaba en el sistema de dominio regional permeando las relaciones de clase y de poder con las comunidades indias, a las que acosaban y se convertían en su enemigo principal. En ese enfrentamiento desigual, dice García de León, jugó un gran papel la extensión de la ganadería: una especie de fuelle recurrente que varía cíclicamente la frontera entre ganaderos y campesinos, entre opresores tradicionales y oprimidos endémicos. (García de León, 1985). El señor de la tierra engendraba también la fortaleza de formas de discriminación social. Un sistema de dominio regional particular tendría que surgir en esta sociedad sureña en la que a diferencia de los mineros —que no habría en Chiapas— y comerciantes oaxaqueños, la élite dirigente estaba ligada a la posesión de la tierra.

Con la reforma agraria, los pueblos de Oaxaca que habían perdido parte de sus tierras a manos de hacendados en las zonas de mayor actividad comercial y económica —el valle central, el istmo, la costa y Tuxtepec— serán impulsados por los miembros del grupo revolucionario carrancista, obregonista, callista y cardenista, que arremeten arrogantes, desde una óptica de dominio federal. Ello lleva al reparto de la tierra y a la desaparición paulatina de los terratenientes como clase social importante en el panorama regional.

Se creaban así ejidos y con ello la forma de relación clientelística del estado revolucionario con los campesinos dotados de tierras. Pero en la mayor parte del estado, la lucha no sería contra terratenientes, sino a través de los pueblos que gestionaban el reconocimiento y la titulación de sus bienes que habían poseído centenariamente. En algunos de estos casos los pueblos entre sí se disputaban importantes cantidades de tierra desde hacía siglos. Luego pues, entre el ejidatario y el comunero hay diferencias estructurales. El uno recibe del estado la tierra, el otro recibe el reconocimiento de lo que había siempre poseído.

A diferencia de Oaxaca, en Chiapas las tropas invasoras del constitucionalismo encuentran una clase terrateniente y señorial muy fuerte, se alían a algunas de las fracciones terratenientes, e imponen la revolución mediante la afectación a otros terratenientes. Así las comunidades indígenas, muchas de las cuales habían sido despojadas de sus tierras, reciben patrimonios ejidales.

En Oaxaca, con altos índices de marginación y pobreza, las formas de explotación no rompieron sustancialmente con la unidad de la comunidad indígena en términos de tres factores esenciales: el control histórico de su patrimonio territorial, que garantiza su reproducción política; el tránsito pausado de sus formas de representación y dirección a través de la proliferación de muchas autonomías locales que dan por consecuencia la existencia del 24% de los municipios del país en el estado; la permanencia de su identidad lingüística y cultural; la persistencia de muchas disputas históricas entre pueblos que hacen que el estado aparezca como mediador entre ellos; la articulación hacia el sistema político de representación mediante un mecanismo de respeto del partido oficial a las decisiones comunitarias, y su registro posterior con las siglas de ese partido, a cambio del voto a candidaturas a diputados locales, federales, senadores y presidente de la república. A principios de los años noventa, casi el 80% de los ayuntamientos oaxaqueños seguían regidos en sus procedimientos de designación de autoridades locales por los usos y costumbres sin injerencia directa de partidos.

Lo anterior impidió que en Oaxaca el factor de articulación del sistema regional de dominio corriera a cargo de una clase terrateniente dominante la cual, sin dejar de existir en la colonia y la independencia, lo haría como clase aliada a los comerciantes de la capital del estado, y a sus representantes por excelencia: los abogados y profesionistas de la clase media de la ciudad capital, con quienes se emparentarían por vínculos sanguíneos y civiles. Ellos constituirían la élite dominante en la región, ante la imposibilidad de los terratenientes por apropiarse de la parte esencial de las tierras de los pueblos indios.

En el caso de Chiapas, por el contrario, la debilidad organizativa y política de las clases indígenas frente al embate exterior, llevarán a la formación de otro tipo de clases dominan-

tes. Ahí los terratenientes, a diferencia de Oaxaca, son todavía un actor esencial del panorama regional y un actor primordial en los municipios del conflicto armado. Lo siguen siendo a nivel de la estructura de poder en la entidad, del sistema político regional, del sistema regional de dominio.

Desde finales de los años setentas, se habían dado en Oaxaca condiciones para abrir espacios a las nuevas fuerzas y los nuevos actores sociales que emergían de los centros educativos, del campo y de los centros de trabajo. Poco a poco se crearon formas de interlocución de partidos de oposición, de organizaciones de productores independientes, de organizaciones sociales, con el gobierno estatal y con los dirigentes del sistema de dominio regional.

Las dos últimas administraciones gubernamentales, de 1986 a 1998, además de concitar al apoyo de los sectores y organizaciones tradicionales afiliadas a su partido, convocaron a muchas organizaciones productivas independientes, que habían sido satanizadas años antes, para establecer nuevas formas de diálogo y de concertación política. Tales medidas, sin lugar a dudas han rendido sus frutos para el sistema político oaxaqueño, y para aquellos reacios a aceptar que los tiempos y los tratos cambian, y que para gobernar bien hay que convocar a todas las fuerzas a fin de evitar que, como en Chiapas, el sistema de dominio regional sea fracturado por las nuevas formas de emergencia social. Para 1995, 412 municipios oaxaqueños eligieron a sus autoridades sin injerencia de partidos. En los municipios restantes, el PRI gobernaría en 110, el PRD en 33, el PAN en 11, el PARMEO y el PVEM en uno; en dos casos se habrían anulado las elecciones. El congreso estatal estaba integrado por 25 diputados priístas y 17 de otros partidos.

Al igual que en Oaxaca, en los últimos años se crearían en Chiapas organizaciones productivas y sociales muy importantes. La CIOAC, la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos, la Organización Campesina Emiliano Zapata, la Alianza Campesina y otras separadas de las centrales campesinas oficiales. La cerrazón del sistema político para encontrar salidas a parte de las demandas postergadas de algunos de estos grupos, asociados a problemas de violencia y confrontación con propietarios privados y seguramente con funcionarios estatales de rango menor, llevarían a escisiones en alguna de las organizaciones y a la formación de corrientes proclives al abandono de la lucha por los procedimientos legales para recurrir a la crítica de las armas.

Como colofón aunque no lo sea

No obstante, para proporcionar otros elementos que pueden contribuir a desentrañar el alzamiento del primero de enero en Chiapas, habría que agregar otros factores en la constelación

de elementos que intervienen para desencadenarlo. Algunos de ellos pueden ser los siguientes: a) la base social del EZLN se asienta sobre campesinos indígenas no poseedores anteriormente de tierra, desplazados de otras regiones del estado que llegan a la selva como colonos e invasores, esto da otro contenido a su realidad como grupo social a diferencia del indígena que siempre ha vivido en su comunidad; b) la caída de los precios internacionales del café que arruinarían a muchos pequeños productores que no encontraron, como en Oaxaca, un programa emergente del gobierno que resarciera parte de los daños; c) la ausencia, seguramente, de trabajo peonil en las fincas cafetaleras a causa de la misma situación; d) el descontento por el decreto de veda para la explotación forestal en la selva chiapaneca, que dejaría, como en el caso del café, sin ingresos monetarios directos a campesinos que explotaban el bosque para producir madera, carbón, ocote o leña y los confrontaba con funcionarios gubernamentales y policías; e) el permanente roce con los ganaderos y pequeños propietarios por la lucha por la tierra; f) la influencia de la frontera guatemalteca, con su tránsito de hombres y armas, ideas y propuestas alejadas de la lucha institucional; g) la presencia de un clero católico altamente militante que generó cuadros dirigentes y catequizadores que se desparramaron por muchas comunidades sembrando la semilla de la organización y la reinvindicación; h) paradójicamente, también, la presencia de un ámbito de vida religiosa diversa y confrontada entre católicos y muchas iglesias protestantes.

A estos aspectos, habría que agregar otros que seguramente intervinieron por parte del gobierno: a) la falta de sensibilidad de algunas áreas del gobierno estatal para atender reclamos que podrían haber tenido pronta solución; b) la ausencia de algunas instituciones gubernamentales de atención regional; c) la inexistencia de una reforma política que hubiera canalizado por vías electorales las fuerzas emergentes.

Aunque la movilización y expresión del EZLN respondió a una lógica regional, las repercusiones políticas del movimiento pronto fueron nacionales y, por el acceso al internet, devinieron internacionales; la primera guerra de redes.

El equilibrio de un sistema político regional depende, en mucho, de la capacidad de las élites dirigentes para reproducir las redes de poder del Estado nacional sin que se alteren los equilibrios locales, las formas de dominio prevaleciente o las formas de coexistencia. Pero esas condiciones dependen mucho de la manera en cómo se articula y gesta la lucha de clases a este nivel.

Es decir, aunque en el ámbito nacional las clases pueden ser vistas desde una determinación primero económica y luego política, a nivel regional lo político tiende a ganar preeminencia en el corto plazo. Es decir, las clases sociales regionales resultan de las formas en

como se ha estructurado el conflicto histórico regional entre dominantes y dominados, entre propietarios y desposeídos.

La estabilidad de los sistemas regionales de dominio en las entidades federativas, con el ejemplo de Chiapas, muestra qué tanta preocupación pueden originar para el sistema completo cuando fallan sus mecanismos de intermediación. La entidad federativa, con sus luchas, sus alianzas, su expresión de dominio regional, es un factor fundamental para la reproducción del sistema político mexicano. El caso de Chiapas así lo ha demostrado. El de Oaxaca, así lo ha demostrado también. Al fallar el sistema regional de control, tiene que hacerlo el nivel federal, pero al mismo tiempo muestra la debilidad del sistema global ante una crisis regional.

Independientemente de los elementos generales, globales, que inciden en su determinación, es posible encontrar en las bases estructurales y las condiciones coyunturales regionales las determinantes para los senderos diferentes seguidos por las sociedades chiapaneca y oaxaqueña. No de otra forma se entenderían las trascendentes reformas constitucionales y la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca* de 1998, hoy por hoy la más avanzada de México. ❐

Bibliografía

Bailón, Moisés Jaime, *Pueblos, élites y territorio; Oaxaca, formación y reproducción de un sistema de dominio regional en el sur de México*, Tesis doctoral, El Colegio de México, México, 1993.

COESPO, *Oaxaca demográfico*, Oaxaca, 1993, p. 1.

García de León, Antonio, *Resistencia y utopía; memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Tomos I y II, México, Era, 1985.

Gobierno del Estado de Chiapas, *Memoria del Programa Nacional de Solidaridad, Chiapas 1992*, agosto de 1993.

Harvey, Neil, "Chiapas: de la concertación a la violencia", en *Del campo*, suplemento de *La Jornada*, Año 2, Núm. 23, martes 25 de enero de 1994, pp. 10-12.

Hernández Navarro, Luis, "Chiapas; del congreso indígena a la guerra campesina", en *Del Campo* suplemento de *La Jornada*, Año 2, Núm. 23, México, martes 25 de enero de 1994.

INEGI, *Chiapas, perfil sociodemográfico*, México, 1991a.

———, *Oaxaca, perfil sociodemográfico*, México, 1991b.

———, *Encuesta nacional agropecuaria ejidal 1988*, Vol. II, México, 1991c.

———, *Atlas ejidal del estado de Chiapas; encuesta nacional agropecuaria ejidal, 1988*, México, 1991d.

———, *Atlas ejidal del estado de Oaxaca; encuesta nacional agropecuaria ejidal, 1988*, México, 1991e.

Martínez Assad, Carlos, "El fantasma del subdesarrollo", en *La crónica*, suplemento del diario *Reforma*, Núm. 2, México, febrero 5 de 1994, p. 31.

Nolasco, Margarita, "Los altos y la selva", en *La crónica*, suplemento del diario *Reforma*, Núm. 2, México, febrero 5 de 1994, p. 29.

Perelló, Sergio, *Reparto agrario en Oaxaca 1915-1987*, Oaxaca, IISUABJO, 1990.

Stavenhagen, Rodolfo, "Chiapas y los derechos humanos", en *La Jornada*, México, sábado 5 de febrero de 1994.

———, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1980 (1a. ed. 1969).

Estado paraguayo, gobernabilidad y pueblos indígenas

Oleg VYSOKOLÁN
Paraguay

345 702 41 6

En el Paraguay la relación entre los pueblos indígenas y la sociedad colonial y después nacional tiene, como en el resto de los países de América Latina, una fecunda pero también trágica y casi siempre dramática historia de siglos. Esta exposición pondrá énfasis en la experiencia paraguaya de los últimos 30 años en su relación con las minorías étnicas que aún sobreviven en el Paraguay, y también haré mención de los desafíos puntuales que en la actualidad se plantean al Estado y a la sociedad paraguaya en general, en la construcción de una nación multiculcultural.

La relación entre Estado y sociedades indígenas tiene su punto de partida a mediados de la década de los sesenta, cuando la sociedad paraguaya y el Estado comienzan a redescubrir la existencia de 17 etnias indígenas distribuidas en casi todo el territorio nacional. Hasta antes de esta década, el Estado paraguayo de hecho y de derecho las desconoció, y si bien tenía noticias de su existencia y en algunos casos mantenía contactos a través de los fortines militares, fueron en rigor consideradas como poblaciones al margen de la sociedad. No exageraría al afirmar que fueron más bien vistas como formando parte de la naturaleza salvaje de los bosques de las regiones oriental y occidental del país, donde las poblaciones indígenas estaban refugiadas, en su gran mayoría, desde el periodo colonial. Para el Estado, y para la propia sociedad paraguaya, estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura.

Por su parte, desde los orígenes de su formación sociocultural, la sociedad paraguaya se desarrolló no tanto negando sus raíces indígenas, sino con el convencimiento de que el componente cultural indígena de la sociedad paraguaya constituía, a lo sumo, un remanente cultural, una anécdota, un dato etnohistórico de los primeros años de la Conquista.

Hasta muy entrada la década de los setenta la totalidad de los textos escolares y universitarios de ese entonces se limitaba a informar sobre los guaraní de ese periodo, y por sobre todo del guaraní legado por la etnología colonial primero y la misionera después. En todo caso, la cuestión indígena en el Paraguay por esos años estaba recluida para la gran mayoría de la población a una historia relativamente lejana del Paraguay. Es más, en la autoimagen de los paraguayos no hay lugar para la pervivencia de actitudes y pautas de conducta que la identifique con sus ancestros, las poblaciones indígenas. Como en buena parte de América Latina, el componente cultural indígena de la sociedad paraguaya casi no ha sido asumido, sino por el contrario, frecuentemente negado. Así, hasta hace unos pocos lustros, era socialmente admitida y practicada la prohibición de hablar el guaraní, tanto en la casa como en la escuela, siendo que constitucionalmente el guaraní, junto al español, están reconocidos como lengua oficial del Paraguay.

Pero como lo no asumido y reprimido por algún lado siempre estalla, la debacle de la oposición democrática en las últimas elecciones presidenciales es explicada por muchos analistas sociales, fundamentalmente a partir de categorías socioculturales.

En efecto, una significativa corriente de opinión sostiene que una gran mayoría de la población paraguaya, de cultura fundamentalmente oral, sigue interpretándose a sí misma y al mundo a través de paradigmas y pautas de conducta de la sociedad indígena, donde el sentimiento de integración y seguridad social a nivel micro, de comunidad, es preeminente, y donde la comunicación halla su máxima expresión a través del guaraní, del sonido, los colores, la relación informal, la projimidad, los liderazgos carismáticos, un marcado sentimiento del nosotros excluyente frente a los otros (la dicotomía ñandeva-oreva), la dadivosidad ritual y la permanente distribución y redistribución de bienes.

Se sostiene, no sin cierta razón, que todas estas características fueron puestas de manifiesto durante las pasadas elecciones, ocasión en que la oposición democrática perdió abrumadoramente frente a un ciudadano juzgado por la justicia como delicuente y que dirigió desde la cárcel la campaña electoral.

En este contexto se destaca que mientras el partido oficialista se comunicaba con la población en guaraní, el color, la música y el bullicio, la oposición se comunicaba en castellano por la radio, la TV y en debates en hoteles y restorantes de cinco estrellas; mientras la oposición hablaba de trabajo para todos y el establecimiento de industrias, fábricas, micro empresas, del achicamiento del Estado y modelos de desarrollo del primer mundo, el oficialismo hablaba del fortalecimiento del Estado (históricamente el principal cazadero tradicional de la sociedad paraguaya), de comida abundante en la mesa, la chacra cubierta de mandiocales, maizales y arrozales, el campo de nuevo lleno de lecheras, bueyes y cerdos.

Mientras la oposición clamaba por los derechos humanos y advertía sobre el fascismo, el oficialismo prometía instalar sillas eléctricas en todas las plazas públicas del país para ejecutar a los que roban "nuestras gallinas, nuestros cerdos y nuestras vacas". Mientras la oposición vociferaba contra los corruptos, ladrones y delicuentes, el oficialismo bramaba contra los eternos legionarios extranjerizantes de siempre, que de nuevo, como en la guerra del 70 y la guerra del Chaco, amenazan a la patria...

Por lo expuesto, algunos calificados líderes de opinión sostienen que quien mejor manejó los códigos socioculturales de comunicación, supuestamente indígenas de la población paraguaya, se alzó abrumadoramente con la victoria.

Para evitar el equívoco de confundir el mensaje con el medio, muy frecuente en América Latina, considero que la citada corriente de opinión reúne muchas características del pensamiento etnocidiario: querer de nuevo culpar a la cultura indígena de la derrota de la oposición.

Hasta muy entrada la década de los sesenta la gran mayoría de la población paraguaya desconocía que las etnias del Chaco y las de los guaraní de la época de la conquista, del mestizaje, del maridaje y de la "amalgama hispano guaraní", seguían sin embargo sobreviviendo en los bosques de las regiones Oriental y Occidental del Paraguay, conservando casi intactas sus matrices culturales. El redescubrimiento de estas poblaciones en territorio paraguayo por los propios paraguayos se da de nuevo, como en los primeros años de la Conquista, como resultado de un conflicto de interés: las tierras, campos de pastoreo y los bosques, ríos y arroyos ocupados por las poblaciones indígenas, son invadidos por amplios sectores de la sociedad nacional. Ésta, en definitiva, las redescubre cuando los indígenas ya no tienen a dónde huir, en dónde refugiarse.

Las características básicas del periodo

Cuando se produce este nuevo desencuentro entre las poblaciones indígenas, el Estado y la sociedad paraguaya, las características sociales de la época eran las siguientes:

La totalidad de las etnias indígenas habitaba tierras que jurídicamente no les pertenecían; en su mayor parte constituían propiedades privadas, algunas de ellas pertenecientes a empresas extranjeras y a la oligarquía criolla.

Estas propiedades constituían inmensos latifundios, que desde finales del siglo XIX fueron vendidas por el Estado paraguayo a particulares, con todos sus ocupantes dentro; hasta muy entrada la década de los sesenta, solamente en el Chaco, 79 personas poseyeron más

12 800 000 has., mientras que en la Región Oriental, casi una tercera parte de una provincia o departamento, pertenecía a un propietario.

La casi totalidad de las etnias indígenas carecía de tierras legalmente aseguradas; ellas sobrevivían en tierras del fisco y en inmensos latifundios que pasaron a constituirse en una suerte de reservas indígenas, al menos hasta el momento en que fueron parcelados y vendidos a terceros, de nuevo con todos sus ocupantes dentro.

Desde finales del siglo XIX, la población aborigen chaqueña estaba constituida por trece etnias pertenecientes a cinco familias lingüísticas y usuarias de dialectos propios por cada una de ellas, que ocupaban y mantenían bajo su control regiones bien definidas del Chaco. A excepción de una de ellas, todas vivían de la caza, la recolección y la pesca. Representan sin embargo una multiplicidad de culturas, de organizaciones sociales y de estrategias adaptativas al medio.

La mayoría ya había entrado en contactos pacíficos con establecimientos de los neo-americanos, como fortines militares, puertos, estancias, algunas pocas misiones religiosas que se instalaron en la región sobre los años treinta y con colonos germano-menonitas que desde finales de la década de los veinte colonizaron sistemáticamente el Chaco Central; los ayoreo, en cambio, se opusieron a todo contacto pacífico defendiendo su territorio de incursiones de los neo-americanos. Hasta 1998 existe un sub-grupo ayoreo —los totoviegosode— que siguen resistiendo en el monte, evitando contactos con la sociedad chaqueña.

En la Región Oriental sobrevivían cuatro etnias, todas de filiación lingüística guaraní, denominadas también monteses por oponerse al bautismo cristiano y a instituciones de la sociedad colonial, como la escuela y la milicia, con una cultura bastante semejante a la encontrada por los conquistadores. Vivían preferentemente al borde de los numerososo ríos y arroyos que riegan la geografía paraguaya. Sus territorios tribales estaban para ellos delimitados por accidentes naturales, como arroyos, cerros, monte alto y campos; sobrevivían de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección; cultivaban una gran variedad de alimentos como mandioca, maíz, zapallos, porotos, tabaco y algodón. Un sub-grupo guaraní, el de los ache gauayaki, seguía viviendo hasta principios de los años setenta, a menos de 300 km. de la capital, de la caza, la pesca y la recolección.

En el Paraguay de aquel periodo no existía una legislación que protegiera los derechos étnicos. La Constitución Nacional de 1968 no menciona una sola palabra relativa a las poblaciones indígenas.

Un estudio realizado a finales de los sesenta para conocer la actitud de la sociedad paraguaya frente a las etnias indígenas —cuya existencia en el territorio comenzó a conocer-

se— develó que más del 60% de la población las consideraba no suficientemente humanas, por el hecho de no estar bautizados.

Finalmente, es de señalar que hasta 1989 la sociedad paraguaya estaba sometida a un régimen dictatorial, negador sistemático de las libertades civiles y fundador de un aparato estatal de manejo de influencias y clientelas, profundamente carcomido por la corrupción y la impunidad. Este régimen contó a lo largo de casi 35 años con el apoyo de varios gobiernos de los Estados Unidos y con el silencio complaciente y negligente de muchos gobiernos nacionales.

Etnocidio y la emergencia de los derechos étnicos

En este contexto apretadamente descrito se inicia desde la década de los sesenta la relación sistemática e intensiva entre Estado, sociedad nacional y poblaciones indígenas. El resultado de esta relación fue casi una exacta repetición de los "oscuros años de los conquistadores, encomenderos y dueños de esclavos y cuando de nuevo todos los horrores y errores de la Colonia se continuaron perpetuando para liquidar al indio" (Meliá, 1972). Durante este periodo se asiste sin más al despojo de la gran mayoría de los inmensos territorios tribales, y en algunos casos a una deliberada y organizada persecución étnica de claro tinte genocidiario, como fue en el caso de los ache guayaki.

Los indígenas son de nuevo protagonistas, en esta segunda mitad del siglo XX, de un nuevo diluvio, esta vez de origen nacional y no colonial, que a lo largo de unos 20 años arrasará no solamente con tierras y bosques indígenas, sino que dejará en silencio, sin fogones ni asientos, sin cantos ni danzas ni voces proféticas, a numerosas comunidades indígenas del Paraguay profundo.

Existe una amplia y extensa literatura sobre el genocidio y etnocidio cometido contra numerosas etnias indígenas del país en el periodo comprendido entre los años 1965 y 1989, al igual que un archivo de datos bien documentado sobre los responsables de estas violaciones, que como otras tantas cometidas durante la larga noche de la dictadura, quedaron casi en su totalidad impunes. Es más, algunos responsables y protagonistas directos de estas violaciones siguen ejerciendo importantes cargos en las instituciones de la República, y uno de ellos, que en 1986 desalojó y persiguió con saña a una comunidad indígena para luego devorarse la totalidad de sus recursos forestales, públicamente se ufana afirmando "que no gobierna, pero es el que manda, el que ejerce el Poder en el Paraguay".

La construcción de la nación multicultural en el Paraguay

Sin ahondar en esa larga historia de idiotismos morales de la que hicieron y siguen haciendo gala los señores de la larga noche de la dictadura, y de esta ya exasperante transición política que nadie sabe muy bien hacia adónde va, quiero más bien detenerme en señalar lo que en el Paraguay se arrancó a la dictadura —y a este siempre esquivo, negligente y perezoso régimen democrático— en defensa de los derechos étnicos. Queremos detenernos en lo que en el Paraguay se construyó a partir del dolor y los despojos del patrimonio cultural y material de la gran mayoría de las etnias indígenas. En fin, dar a conocer a aquellas voces y voluntades que se levantaron en defensa de la dignidad negada y poner en relieve aquellas instituciones, actitudes y prácticas que contribuyeron eficazmente a fortalecer la cooperación, el desarrollo, la paz y la participación de las etnias indígenas en la construcción de una nación pluricultural.

Quiero comenzar haciendo mención de dos figuras clave del Paraguay en este ya largo proceso de comprensión de los sujetos históricos en la construcción de la nación multicultural: don León Cadogan (1889-1973) y Branislava Súsnik (1928- 1997).

El primero de ellos, defensor apasionado de la causa indígena, logró con sus investigaciones etnohistóricas y mitológicas proyectar la cultura indígena hacia dimensiones universales. La totalidad de su solitaria obra, iniciada sin mayores recursos y apoyos desde mediados de la década de los cuarenta, logra tener un impacto fecundo en la defensa de las tierras y el patrimonio cultural de los guaraní; es sin embargo en la década de los setenta, uno de los periodos más negros en la historia social contemporánea de los pueblos indígenas en el Paraguay, cuando las silenciadas y amarillentas voces y palabras de los guaraní levantan su vuelo tronante, luminoso y torbellino desde el silencioso estudio de don León Cadogan.

Cadogan contribuyó también a la formación profesional de varias generaciones de trabajadores sociales comprometidos con la causa indígena y, por sobre todo, a la comprensión de la cultura de las actuales comunidades indígenas del Paraguay; es el etnógrafo que más fiel y auténticamente registró la voz y la palabra de los guaraní, un pensamiento con poesía y una poesía con pensamiento, y la tradujo a términos occidentales, pero despojando de "extranjería" a la etnología paraguaya. Para decirlo en palabras de uno de sus más prestigiosos discípulos, continuador de su obra y maestro de varias generaciones de trabajadores sociales, el Padre Bartomeu Melia, no es Cadogan el que dice la cultura del otro, sino el guaraní el que se dice a través de Cadogan. Hasta su obra es utilizada para guiar, alumbrar y fundamentar ante los Tribunales de Justicia, los alegatos de los abogados en defensa de los bienes culturales de los guaraní.

Finalmente debo decir que su obra incidió en forma decisiva en la modernización —si se me permite el término— del recientemente aprobado Código Penal, en el que por primera vez un ordenamiento jurídico de la nación contempla las instituciones penales de los pueblos indígenas.

La doctora Susnik, por su parte, contribuyó a un conocimiento más riguroso de los procesos etnohistóricos que dieron lugar a la formación de la actual sociedad paraguaya, y aunque a ciencia cierta no se sabe bien en qué consiste eso de la "paraguayidad", su obra tiene una gran visión conciliadora de la cultura paraguaya, todavía no suficientemente aprovechada; pero por sobre todo, su importancia para la construcción de una nación multicultural radica en hacer notar que la cuestión indígena en el Paraguay no es un dato anecdótico del tiempo de la Conquista, sino un dato actual, una historia presente, sin el cual el Paraguay de hoy no puede ser comprendido.

El impacto de Barbados

Un encuentro de cientistas sociales que impactó profundamente a diversos sectores de la sociedad paraguaya, con profundas repercusiones posteriores, fue un coloquio realizado del 25 al 29 de enero de 1971 en Barbados. En este encuentro se abordó el sistemático etnocidio y genocidio cometido contra numerosos pueblos indígenas de América Latina, identificando con claridad a sus responsables: los gobiernos de los Estados nacionales y las misiones religiosas. En este simposio, el antropólogo paraguayo Miguel Chase Sardi presentó su estudio "La situación actual de los indígenas en el Paraguay", en el que sin eufemismos desnuda la violencia de la que fueron objeto las comunidades indígenas, e identifica con precisión y valentía, con nombres y apellidos, a los responsables de la violación de los derechos indígenas. A través de este estudio la sociedad paraguaya se entera por primera vez de la existencia de 17 etnias indígenas. Nadie conoce sin embargo su densidad demográfica, situación que perdura hasta el año 1981, fecha en que se realiza el primer censo de la población indígena. El caso es que este estudio, así como las conclusiones del Simposio de Barbados, contribuyó a despertar a muchas instituciones y sectores sociales paraguayos de su proverbial silencio y falta de asombro, impulsando energías y uniendo voluntades en la lucha por los derechos étnicos.

El encuentro de Barbados es el punto de partida de intensas reflexiones, polémicas y enfrentamientos en la sociedad paraguaya; pero también es el punto de arranque y convergencia de procesos políticos, sociales, legales y culturales, orientados prioritariamente en dar respuesta a la problemática de los pueblos indígenas.

Inicio de la legalización de tierras

En 1971 se inicia la antropología aplicada al desarrollo en el Paraguay, así como el proceso de legalización de tierras indígenas y la aplicación de una estrategia y un nuevo enfoque para la demarcación de tierras. Este enfoque, enriquecido en la actualidad con el concepto de territorialidad étnica, perdura hasta la fecha llegando a formar parte del ordenamiento legal para la regularización de tierras indígenas. Constituyó y sigue siéndolo, la parte medular de las luchas indígenas en todos los procesos jurídicos y extra-jurídicos de legalización de tierras. Sus características son:

- Los procesos de delimitación de tierras indígenas parten del concepto de comunidad o del sentimiento indígena de pertenecer a una determinada comunidad, localizada en una determinada fracción de tierra.
- La comunidad es la que establece la posible superficie total de tierras a legalizarse, en función a los límites tradicionalmente aceptados por sus integrantes por miembros de otras comunidades. Existe sin embargo un mínimo de 20 hectáreas por familia nuclear para la región Oriental, y un máximo de 100 hectáreas por familia nuclear para el Chaco, considerando tierras fundamentalmente aptas para la ganadería.
- Se respeta la tenencia comunitaria de la tierra, de acuerdo con el concepto de propiedad indígena. Ella es inembargable, indivisible, intransferible e imprescriptible.

Con esos instrumentos conceptuales básicos, en 1971 se inicia la lucha por la tierra indígena en el Paraguay. Esta lucha, en tiempos de la Dictadura, tuvo que realizarse en varios frentes; uno de ellos, de gran importancia, fue la elaboración de un cuerpo legal para defender el acceso a la titularidad comunitaria de la tierra, en aquel entonces proscrita del ordenamiento jurídico paraguayo.

El reconocimiento de los derechos indígenas. En 1981 se sanciona el Estatuto de las Comunidades Indígenas, que ha constituido un hito legislativo de enorme importancia. Por primera vez, una ley permite a las comunidades acceder a la titularidad de sus tierras y, en consecuencia, a la inscripción de sus propiedades en los registros públicos.

El propósito de esta ley se encuentra sintetizado en el art.10 que dice:

> Esta ley tiene por objeto la preservación social y cultural de las comunidades indígenas, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igual[dad] de derechos con los demás ciudadanos.

Como podrá apreciarse, esta ley no admite explícitamente la titularidad comunitaria de la tierra, pero la tolera implícitamente al sostener la "defensa de su patrimonio y sus tradiciones.

En un periodo en que se registraba la deforestación anual de un promedio de 350 000 hectáreas, la tramitación legal de tierras era irrisoria ante la velocidad de las motosierras y los tractores en devorar de un día a la noche los bosques indígenas. Al mismo tiempo, registrada la existencia de comunidades indígenas en una propiedad, los propietarios frecuentemente transferían sus propiedades a terceros con lo que se obstaculizaban los trámites legales. En un intento de revertir esta situación, en 1988 se sancionó la Ley 1372, que en su artículo 2 sostiene:

> No se admitirá la innovación de hecho y de derecho en perjuicio de los asentamientos de las comunidades indígenas durante la tramitación de los expedientes administrativos y judiciales que dieren lugar [a] la titulación definitiva de las tierras. No se considera innovación la siembra y cosecha de frutos o productos necesarios para la subsistencia, cuando las mismas se realizan en los lugares habituales.

Derechos étnicos con rango constitucional. Como las mencionadas leyes no tenían rango constitucional, los propietarios de grandes extensiones de tierra sistemáticamente las consideraban inconstitucionales. Con la caída de la dictadura en 1989 se inició el periodo de reforma y en 1992 se consagra la nueva Constitución bajo principios constitutivos y reguladores del Estado de Derecho. Mediante esta Constitución, por primera vez en la historia política contemporánea del Paraguay, un Presidente de la República debe gobernar a través de la búsqueda de consenso con otros poderes del Estado y, por primera vez para los pueblos indígenas del Paraguay, los derechos étnicos adquieren rango constitucional. Estos derechos quedan formulados, en los siguientes términos:

> "Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a las armas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interna". (Art. 63)
>
> "Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficiente para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de

ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohibe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos" (Art. 64).

Finalmente debo señalar que el Paraguay cuenta con una ley del año 1993, que ratifica el Convenio de la OIT, que entre otras normas establece dos artículos que han permitido incorporar en la defensa de tierras indígenas el concepto de territorialidad:

"1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados, a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.
"2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

Bajo estos dos artículos se está tramitando la legalización de tierras para el grupo silvícola totoviegosode y otros sub-grupos de la etnia ayoreo, los que en la década de los ochenta fueron compulsivamente sacados del monte por la misión religiosa norteamericana A las Nuevas Tribus. La fracción tramitada ante el Congreso Nacional es de poco más de 600 000 has.

Con las leyes mencionadas y la ratificación del citado Convenio, el Estado paraguayo cuenta con formidables instrumentos legales para avanzar decisivamente en la defensa de los derechos étnicos. Pero, como posteriormente veremos, para desdicha de las poblaciones indígenas, estas leyes —en su mayoría sancionadas en el periodo pos-stronissta— no han sido hasta la fecha lo suficientemente eficaces en la protección de los derechos étnicos.

Resumen de resultados en la legislación de tierras

Un apretado resumen de resultados de la lucha de organizaciones indígenas e indigenistas por la tierra en el Paraguay, revela que un 70% de la población guaraní de la Región Oriental del país, donde viven entre 40 000 y 50 000 indígenas cuenta con tierras tituladas o reservadas a nombre de sus respectivas comunidades. La superficie total de estas tierras asciende a 120 000 has. En el Chaco Paraguayo, donde viven unos 45 000 indígenas, la superficie total de tierras tituladas o reservadas, asciende a 500 463 has.

Presencia del arte de los pueblos indígenas

Finalmente queremos hacer mención de la presencia del arte de los pueblos indígenas en el escenario nacional. A partir de las dos últimas décadas se inició un proceso de revalorización de las expresiones artísticas de los diferentes grupos étnicos, tradicionalmente consideradas sólo como testimonios etnográficos o arqueológicos desprovistos de todo interés creativo. El prejuicio etnocéntrico según el cual sólo las formas de la cultura erudita acceden a la categoría de arte, fue discutido desde exposiciones, creaciones de museos, publicaciones y trabajos de promoción orientados a poner en escena los valores estéticos de las diferentes culturas étnicas.

A partir de este trabajo se busca impulsar una opción productiva interesante para diversas etnias y ampliar el contorno de los acervos culturales y los patrimonios artísticos nacionales. Pero también se busca promover una imagen más positiva del indígena ante la sociedad nacional y una autopercepción afirmativa que contrarreste la mirada discriminatoria de la cultura hegemónica. Presentado como creador de obras de gran valor estético, como un legítimo artista, los y las indígenas aparecen no sólo como los despojados, los marginales y los miserables sino como sujetos que logran proteger y reformular sus mecanismos simbólicos y construir alternativas y proyectos culturales diferentes en el centro de una cultura amenazada por la uniformidad y el tedio. Ya sea basadas en la conservación de sus formas originales, ya en diversos sistemas de apropiación, negociación y transformación, las producciones artísticas de los indígenas del Paraguay constituyen hoy un cuerpo de imágenes indispensable para imaginar y pensar un país multicultural.

La situación actual de los derechos étnicos

Desagregados los elementos positivos en que estos últimos 25 años se han realizado para contribuir al desarrollo de las etnias indígenas en el Paraguay, es importante señalar la situación actual de los derechos étnicos en el Paraguay.

Un alarmante proceso de empobrecimiento extremo

No es exagerado sostener que la gran mayoría de las comunidades indígenas del Paraguay se encuentra en un alarmante proceso de empobrecimiento extremo, incluyendo aquellas que cuentan con tierra propia. Son numerosos los indicadores que dan lugar a esta afirmación. Entre ellos, está el problema de la alimentación; una cantidad considerable de las comunidades indígenas no se autoabastecen de alimentos durante una buena parte del año. Esto los obliga al trabajo asalariado por varias semanas fuera de la comunidad y a la migración

ocasional hacia las ciudades del interior en busca de trabajo, lo que favorece la aparición de enfermedades endémicas transmisibles y el aumento de los índices de alcoholismo.

Ya casi no existen en el Paraguay aquellas comunidades de finales de la década de los sesenta: hoy siguen siendo marginales, pero ya sin sus bosques y sus territorios de caza, con fogones, danzas, cantos y voces proféticas cada vez más apagadas. Los indígenas de 50 años tienen todavía como modelos a aquellos grandes chamanes guaraníes, nivaclé, lengua; los jóvenes ya no tienen a nadie.

Las causas de esta creciente pobreza crónica son complejas; en todo caso tienen múltiples causas. Es muy posible -como afirman algunos- que ellas se originen con la ruptura de los sistemas socioeconómicos y culturales tradicionales de sobrevivencia, los cuales son literalmente desbordados y destruidos por fuerzas que escapan a su control. Sólo en muy pocos casos los indígenas han podido desarrollar mecanismos reguladores propios para amortiguar los cambios y las presiones, casi siempre etnocidiarias, provenientes de determinados sectores de la sociedad nacional. Un caso generalizado, aunque no el único, es la deforestación masiva de sus bosques, realizada en la gran mayoría de los casos por los propios indígenas como una nueva estrategia de sobrevivencia.

Sin embargo se debe reconocer y asumir que la mayor responsabilidad sobre el estado de pobreza y abandono en que se encuentra la gran mayoría de las etnias recae sobre los organismos estatales, ninguno de los cuales ha hecho el esfuerzo de promover con eficacia el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas.

El Ministerio de Agricultura y Ganadería, el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), el Ministerio de Salud, el Ministerio de Educación y las organizaciones sociales intermedias, no han contribuido con eficacia a ese desarrollo. Casi no existen escuelas indígenas sostenidas por el Ministerio de Educación y, ni mucho menos, rubros para sustentar el trabajo de maestros indígenas; tampoco existen puestos sanitarios, ni campañas de salud orientadas a la prevención de enfermedades vía vacunaciones; no existe una sola escuela agroforestal o de desarrollo agrícola destinada a la formación de técnicos indígenas, y ni mucho menos se proporciona asistencia técnica agrícola o ganadera por parte de técnicos del Ministerio de Agricultura. En definitiva, no se ha avanzado casi en nada en la elaboración conceptual y en la aplicación de prácticas de desarrollo étnico. A no ser contadas excepciones, las contribuciones en ese campo son todavía muy escasas.

Fuertes conflictos de tierra en el Chaco

Numerosas comunidades indígenas del país no cuentan con tierra que legalmente puedan llamarlas suyas. Los conflictos más serios se hallan localizados particularmente en el Chaco.

La superficie total de tierras en disputa en esa región suma un total de 750 000 has. e involucra a miembros del sub-grupo local de los totoviegosode de la etnia ayoreo, y a cuatro grupos étnicos de la familia lingüística maskoy, y a los toba qom, yshyr yvytoso y nivacle.

Desde el año 1990 las citadas etnias exigen al gobierno paraguayo la legislación de sus tierras tradicionales, en propiedad de una veintena propietarios, todos ellos miembros de la Asociación Rural del Paraguay (ARP), la poderosa organización gremial de los hacendados paraguayos. La exclusión de los pueblos indígenas del Chaco a la propiedad, manejo y uso de sus ancestrales territorios de sobrevivencia étnica y cultural, ha acelerado en los últimos 25 años el deterioro social en la región, expresado en una alta mortalidad, morbilidad y pauperización creciente de la población indígena, y en una cada vez más alarmante destrucción de la biodiversidad ecológica de la zona. Se ha afirmado, con mucha razón, que la citada exclusión de los pueblos indígenas del Chaco, verdaderos especialistas en el buen uso de los recursos naturales opera como una planificación deliberada de la destrucción de la biodiversidad ecológica de la región, cada vez más frágil.

En la actualidad existe interés del Consejo de la Unión Europea de cooperar con la totalidad de las etnias indígenas de la zona chaqueña en la implementación de un proyecto de desarrollo sustentable, bajo la condición de que previamente el gobierno paraguayo regularice la situación de la tenencia de la tierra en la región.

La ocupación de tierras por campesinos

La ocupación de tierras de comunidades indígenas guaraní en la Región Oriental y la constante amenaza de ocupación de otras en distintas regiones del país por parte de los campesinos sin tierra, constituye sin lugar a dudas otro de los hechos más destacables en los últimos cinco años. Pero, por sobre todo, genera preocupación porque algunos grupos campesinos se organizan para ocupar las tierras de uno de los sectores sociales más postergados del país, que son las comunidades indígenas; se ha llegado a casos tan extremos como la ocupación de tierras indígenas de apenas 60 has. Como siempre, cuando en el país hay elecciones, los indígenas no son electores porque no quieren serlo, mientras que los campesinos sí, la ocupación de tierras indígenas es hasta alentada por operadores de los partidos políticos. Para la comunidades indígenas de la Región Oriental, se estima en 70 000 hectáreas las tierras necesarias para responder a las necesidades.

Inexistencia de una reforma de la educación indígena

El Ministerio de Educación no incluyó en su agenda la reforma educativa para los pueblos indígenas solicitada por la mayoría las organizaciones indígenas del país. El actual programa

de educación enfatiza una educación "nacional", en lengua "nacional", "currículum nacional" al cual deben adecuarse cada una de las etnias.

Tampoco se han destinado fondos para la educación indígena. Sirva solamente como ejemplo señalar que en la Región Oriental del país, con una población indígena de aproximadamente 50 000 personas, solamente se dispone de 17 maestros indígenas con salarios pagados por el Ministerio de Educación. Existe solamente una escuela de Desarrollo Agrícola o Agroforestal, que funciona en la actualidad con recursos privados, en tres comunidades indígenas de la Región Oriental. Es de señalar que un grupo interinstitucional de apoyo para la reforma de la educación indígena, presentó a principios del año 1995 un proyecto al Ministerio de Educación y Culto que hasta la fecha no tiene respuesta.

El problema de la asistencia médico sanitaria

Uno de los problemas capitales de las poblaciones indígenas del país es el de la salud. En consultas realizadas con organizaciones comunitarias indígenas, trabajadores de la salud y funcionarios del Ministerio de Salud, se ha constatado el insatisfactorio rendimiento de la asistencia médica que los centros de Salud Regionales y distritales otorgan a las comunidades indígenas.

Son numerosas las causas de este insatisfactorio rendimiento de la asistencia. Entre ellas, citaremos las siguientes:

- El Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social (MSP) carece de un plan de asistencia médica sanitaria y prevención de enfermedades orientado a las comunidades indígenas.
- EL MSP no destina recursos humanos ni financieros para asistir a las diferentes regiones sanitarias.
- No existen puestos de salud de primeros auxilios en las comunidades indígenas o en sus proximidades.
- Las comunidades indígenas no tiene acceso a medicamentos básicos
- La mayoría de los Centros de Salud carece de profesionales aptos y capacitados para trabajar con indígenas, con el resultado de que la atención es frecuentemente discriminatoria.
- A todo ello se suma la debilidad de las organizaciones regionales y comunitarias indígenas para impulsar proyectos de desarrollo étnico y la escasa capacidad de gestión de las ongs para planificar la implementación de acciones coordinadas, regulares y sistemáticas de

asistencia médica a las comunidades indígenas, en cooperación con los organismos gubernamentales.

Propuestas finales

Hasta la fecha, la gran mayoría de los logros obtenidos en beneficio de los pueblos indígenas del Paraguay fueron obtenidos gracias a la participación de las organizaciones intermedias y pese al Estado autoritario y al Estado democrático. Las instituciones estatales no lograron casi nunca legitimarse entre las poblaciones indígenas del país. Prueba de ello es su negativa a recibir servicios de las instituciones estatales, porque cuando ello ocurrió fue para despojarles de parte de sus tierras y apropiarse de sus maderas.

No se podrá, sin embargo, avanzar por el camino del desarrollo si no hay cambios sustantivos en el funcionamiento de las instituciones de la República. Los desafíos que deben ser asumidos —y emprendidos— como consecuencia de los problemas planteados, y dentro del marco de los procesos democráticos, de modernización y de globalización, convocan a la necesidad de aunar esfuerzos para la implementación de políticas públicas diseñadas y proyectadas de acuerdo con las necesidades presentes de la sociedad paraguaya.

A nuestro juicio, y en particular en relación con el desarrollo de las etnias indígenas en el Paraguay, nos parecen prioritarias las siguientes acciones:

- Una fuerte y más decidida presencia del Estado en la defensa y el apoyo a las etnias indígenas en el Paraguay. La mejor y mayor calidad de vida de las poblaciones indígenas en el Paraguay estará indisolublemente ligada a la capacidad que tengan las instituciones del Estado de vigorizarse, de realizar los ajustes institucionales necesarios para volcarse a prestar sus servicios a las comunidades. En definitiva, en ningún caso el Estado deberá delegar la responsabilidad del desarrollo social a terceros, pero tampoco deberá sustituir la responsabilidad de las organizaciones sociales y alimentar el paternalismo estatal.
- La necesidad de políticas de gobernabilidad que prioricen y viabilicen los procesos de cambio y de fortalecimiento de las instituciones democráticas; ello implica en primer lugar, deshacerse con mayor rapidez de todos aquellos elementos autoritarios y corruptos plenamente vigentes en las instituciones de la República. A casi 10 años de funcionamiento de un régimen democrático en el Paraguay, el gobierno no ha controlado las prácticas fraudulentas e ineficaces. Si se quiere fortalecer el sistema de gobierno democrático, se debe comenzar por reconocer que sus instituciones de por sí tienen un valor

intrínseco que se fundamenta en principios éticos, de igualdad y de reciprocidad, y un valor instrumental que debe adecuarse y responder a las exigencias del desarrollo y del ordenamiento social.

- El gobierno paraguayo debe implementar una decidida política de protección de los recursos naturales; la falta de una voluntad política para controlar y sancionar los delitos ecológicos en el Paraguay, está literalmente dejando sin bosques a las comunidades indígenas. Esta acelerada destrucción de recursos medioambientales, multiplica en muy alto grado la pobreza, con efectos extremadamente costosos para el desarrollo.
- Debe existir una responsabilidad compartida entre los gobiernos del primer mundo y el gobierno nacional, en la solución de buena parte de los problemas mencionados en el presente documento. Nuestra experiencia enseña que nuestros recursos presupuestarios convencionales nunca satisfacen las urgentes demandas de legalización de tierras indígenas. Préstamos blandos a largo plazo para adquisición de tierras que aún están disponibles y una legislación impositiva que recaiga sobre los inmuebles poco explotados, parecerían ser los instrumentos que puedan crear ese fondo para adquisición de tierras y servicios sociales básicos. ❐

Bibliografía básica

ASCIM. *En busca de la subsistencia agraria*. ASCIM. Filadelfia, Paraguay, 1993.

Cadogan, León, *Ayvu Rapyta. Textos Místicos Mbya Guaraní del Guaira*. Asunción, 1992.

Chase Sardi, Miguel, *La situación actual de los indígenas en el Paraguay*, Asunción, 1972.

Escobar, Ticio, *La belleza de los otros. Arte indígena en el Paraguay*. Rp ediciones 55.

Stahal, Wilmar, *Los indígenas del Chaco y sus tierras*, Filadelfia, 1993.

Universidad Católica de Asunción, *Reclamos de pueblos indígenas chaqueños aún sin respuesta*, 1997.

Melia, Bartomeu, *Una nación, dos culturas*, Cerpag, Asunción, 1990.

Vysokolán, Oleg, *La traición de Papa Rei. 500 Años de resistencia indígena*, Asunción, 1992.

_____, *Población y tierras indígenas en la Región Oriental*, Asociación Indigenista del Paraguay, 1987.

La multiculturalidad en la legislación: la experiencia de México

Vicente DE LA CRUZ SANTIAGO
México

594 702422

De cara a la realidad en que vivimos, los Estados nacionales, la sociedad civil en cada país, los organismos normativos y de cooperación internacional, los partidos políticos, las organizaciones civiles y los propios pueblos indígenas compartimos uno de los mayores desafíos ineludibles de finales de siglo: la reversión de las iniquidades, no sólo en términos del acceso efectivo de los pueblos y comunidades indígenas a las oportunidades de desarrollo, sino sobre todo del ejercicio pleno de la diversidad y especificidad que entraña la multiculturalidad; se trata de la inserción activa de los pueblos indígenas en los proyectos nacionales.

En tres ejes de análisis y reflexión se puede advertir el avance en el papel que han ocupado los pueblos y las comunidades indígenas en la configuración de nuestras sociedades nacionales y del lugar que les debiera corresponder:

1. En concebir a las comunidades indígenas como actores sociales que han desempeñado un papel activo, generalmente a través de movimientos de resistencia al integracionismo racial y cultural, así como a las tendencias segregacionistas.
2. En reconocer que las etnias han quedado marginadas de los beneficios de los movimientos reivindicatorios de derechos sociales, lo que se manifiesta en los enormes rezagos sociales y los mayores niveles de marginación y pobreza que exhiben las zonas donde se encuentran asentados.
3. En asumir a las culturas originarias como componentes dinámicos y vigentes, que configuran y se articulan a la cultura nacional de cada país, y no sólo como arquetipos de *folklore* o factores constitutivos del proceso histórico de mestizaje y de conformación de nuestras naciones.

En México, el reconocimiento de la importancia de la cuestión indígena en la última década se refleja en la suscripción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificada por el Senado de la República en 1990 y la subsecuente reforma al Artículo Cuarto de la Constitución Política en 1992, por la que se reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas y, en consecuencia, se establece que la ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

No obstante, este reconocimiento no tuvo la penetración y alcance necesarios para afirmarse en la conciencia nacional. Ha persistido el enfoque que privilegia el combate a la pobreza extrema y constriñe el modelo de atención de las comunidades indígenas a la generación de oportunidades productivas y de desarrollo mediante la distribución del ingreso por la vía del gasto público social, que a la postre han mostrado sus limitaciones.

La evidencia de condiciones crecientes de marginación y de situaciones reiteradas de violación de los derechos humanos en este segmento social en mayor grado de indefensión jurídica, revelan que los avances logrados a partir de aquella legislación han sido parciales e insuficientes.

Hoy asistimos a un indispensable replanteamiento de los esquemas de inserción de los pueblos indígenas y de nuevos grupos sociales emergentes en el desarrollo nacional; se trata de la reconversión y readecuación de la relación del Estado, la sociedad y los pueblos indígenas.

Sin embargo, la búsqueda de alternativas de institucionalización para una nueva forma de inserción de los pueblos y comunidades indígenas en el desarrollo nacional, ha tropezado con una agenda nacional que privilegió otros procesos y conflictos.

Para evaluar en su verdadera dimensión los alcances de la experiencia mexicana, me parece pertinente destacar que se ha tenido que librar un intenso debate particularmente en los cuatro últimos años, merced al caso chiapaneco desde luego, pero también en virtud de la apertura de los gobiernos y de las legislaturas federal y locales, así como de los partidos políticos, pero fundamentalmente por el activo papel que han jugado las organizaciones indígenas.

La fuerza que le imprimió el conflicto en Chiapas a las reivindicaciones indígenas, apresuró y obligó a una respuesta no sólo plural e incluyente por parte del Estado, sino integral e impostergable.

En la actualidad, México vive un momento crucial en su desarrollo político contemporáneo: en Chiapas, por la vía de la negociación entre las partes en conflicto, al tiempo que debemos avanzar en la institucionalización de los derechos indígenas del país mediante

importantes reformas a la Constitución Política de la República, sobre la base del estatuto legal del carácter pluricultural y pluriétnico de la nación.

Se trata, en efecto, de sentar las bases institucionales y legales para establecer una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas. Se trata de asumir la problemática indígena como parte fundamental de la cuestión nacional.

Así se explica, en parte, que en la experiencia legislativa mexicana estemos transitando del reconocimiento político hacia el otorgamiento jurídico de legalidad a los derechos ancestrales de los pueblos y comunidades indígenas, hasta ahora ejercidos, en el mejor de los casos, de manera simbólica, consuetudinaria y accidentada.

En este debate jurídico y legislativo se han tenido que enfrentar dos obstáculos principales: de un lado, la viabilidad y congruencia de reconocer los derechos colectivos como tales y, en esta lógica, a los pueblos y las comunidades indígenas como entes públicos sujetos de derecho, en el marco de las garantías que otorga el Estado y, por otro lado, la factibilidad de conciliar el reconocimiento de la autonomía como expresión de la libre determinación de aquéllos, en el marco de una organización político-administrativa federada, libre y soberana, cuyo núcleo territorial es el municipio libre y que en nuestro régimen pareciera reñirse con la noción de "territorios propios" que aquélla implica.

Podemos señalar que en las tres propuestas de iniciativas de reformas constitucionales presentadas al Congreso de la Unión por el Poder Ejecutivo, el PAN y el PVEM, son más las coincidencias que las diferencias. Sin embargo, para efectos de situar el alcance del debate nacional, habría que reflexionar particularmente en los elementos de la propuesta enviada por el Poder Ejecutivo Federal.

Se conciben cuatro ejes fundamentales: 1) la preservación de la identidad y la cultura indígenas a través de la educación, como el instrumento más poderoso para alcanzar verdaderamente la igualdad, 2) el derecho de las comunidades a decidir su organización interna, dentro del Estado de derecho; 3) el acceso efectivo a la jurisdicción del Estado con especial atención al respeto de los derechos humanos, especialmente de las mujeres; y 4) la representación política más amplia y eficaz, a través de una nueva división territorial municipal, en donde los indígenas gobiernen en comunidades predominantemente indígenas.

Se otorga el derecho a la autonomía y a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas para que puedan decidir sobre sus formas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, atendiendo a las dinámicas internas que señalan sus usos y costumbres. Incorpora y amplía los derechos indígenas y se dan pasos importantes para la construcción de un nuevo pacto social en la relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas.

No se puede entender la autonomía como un fin en sí mismo sino como un medio para superar la desigualdad y como instrumento para fortalecer la convivencia en el marco de la diversidad cultural. El derecho a la autonomía que admite nuestro orden legal, se señala en la iniciativa, "reconoce y respeta las diferencias, las identidades y su sustento cultural, así como las formas propias de organización social y las autoridades que dirigen y representan a los pueblos indígenas".

La efectividad de los derechos que se consagren, sin duda, sólo se obtendrá con la participación activa de los indígenas en los ámbitos de representación y de gobierno competentes para hacer reconocer y respetar la diversidad.

No se trata de otorgar un tratamiento especial ni de excepción, que significaría discriminación respecto a los derechos de los demás mexicanos, sino de establecer las bases legales, dentro de ese ordenamiento, para que nuestros pueblos originarios no vean conculcados, en la práctica, los derechos propios derivados de las particularidades culturales que les caracterizan y otorgar identidad propia y cohesión social; se trata, en suma, de incorporar a las comunidades indígenas al desarrollo, abatiendo los rezagos sociales y la discriminación de que han sido objeto en el desarrollo histórico del país, como consecuencia de la falta de equiparación con el resto de la sociedad.

El problema principal a resolver son las deficiencias y limitaciones en el ejercicio de los derechos por la exclusión, marginación e incluso discriminación de que han sido objeto. Se asume que esos son los factores que han provocado una pobreza inaceptable y dolorosa; una mayor dificultad e imposibilidad de tener acceso a la jurisdicción del Estado y las instituciones públicas; una representación política insuficiente; y, en algunos casos, incluso sometimiento a formas de dominio e intermediación arcaicas, injustas y al margen de la ley.

El principal indicador de los límites y alcances de la iniciativa está en la definición de los objetivos:

> la iniciativa busca alcanzar la efectividad de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos de los mexicanos indígenas, con respeto a su identidad, así como contribuir a la construcción de un pacto social integrador de una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado, entendiendo que sólo podrá arraigar y hacerse efectiva con la participación de los propios indígenas y de la sociedad en su conjunto en el marco de una profunda reforma del Estado.

Por eso hemos dicho que, hoy por hoy, en México no es aventurado afirmar que el reto del posicionamiento de la multiculturalidad ha trascendido el estatuto constitucional y se constituye ya en parte fundamental del proyecto de la nación, donde el asunto indígena es un componente integral y no un complemento tolerado. Este es, a fin de cuentas, el centro del debate legislativo y político nacional en esta materia.

Ahora bien, no obstante la importancia legislativa, nadie considera que las reformas constitucionales sean la panacea a la problemática indígena, ni que con ellas se liquide la deuda histórica, ni se abatan los enormes rezagos e iniquidades; pero sí, en cambio, el debate legislativo y político ofrecen la posibilidad para transitar con voluntad, consenso y credibilidad hacia una sociedad más justa, democrática e igualitaria. Es, en suma, un paso decisivo para estar en condiciones de enfrentar el desafío que representa la consolidación de esta nueva cultura nacional.

Habría que señalar que la nueva composición del Poder Legislativo que resultó de las elecciones del 6 de julio de 1997 conlleva:

1) Que la nueva Ley sobre Derechos y Cultura Indígena sólo puede ser resultado del consenso;
2) Que la solución de la problemática indígena tiende a darse a partir de procesos democráticos, que excluye la vía armada; y
3) Que los partidos políticos representados en la cámara federal actúen con mayor responsabilidad.

Así, en este momento encontramos una fuerte presión al Congreso, para buscar una salida que reposicione los derechos indígenas en el contexto nacional.

La importancia de considerar la nueva composición política, más plural y diversificada, después de un proceso federal de elecciones no cuestionado, más legítimo, transparente y creíble por la sociedad y los partidos políticos, permite reposicionar el papel del Congreso en el logro de este ejercicio colectivo de consolidar los derechos indígenas en la Constitución del país. La reivindicación central en la que han confluido los partidos es la tarea de hacer efectiva la división de poderes y de contribuir al fortalecimiento de las instituciones republicanas, señaladamente el federalismo. En este sentido apunta, por ejemplo, la lucha política por definir la agenda de la llamada "reforma del Estado".

Un Congreso más plural en su composición es condición y debiera ser factor de legitimidad en la representación de los intereses de los pueblos indígenas. En ese sentido, el alcance de su papel y contribuciones para lograr la traducción legal de las demandas y los reclamos sociales en derechos constitucionales dependerá de la voluntad y capacidad de las fuerzas políticas en el Congreso, para conciliar las divergencias, privilegiar las convergencias y

consensar los acuerdos que eviten mayor deterioro del tejido y la convivencia social de los pueblos y comunidades indígenas en el ámbito nacional. Sin embargo, no existe un acuerdo de las diferentes fracciones parlamentarias para abordar el reto legislativo que hoy nos impone la nueva realidad.

Hoy, los indígenas exigen el mejoramiento de su calidad de vida, que no supone solamente reconocerles su carácter de pueblos, su autonomía política y cultural, sino también dotarles de los medios que hagan posible el desarrollo integral de sus comunidades.

Estas son, a grandes rasgos, algunas condiciones que privan en el contexto del debate legislativo en torno a las iniciativas de reformas constitucionales en materia de derechos indígenas.

Esto no prejuzga que hoy México pueda exhibir ya importantes avances en el perfeccionamiento de la legislación federal y estatal, sobre todo al nivel de entidades federativas, señaladamente en el caso de Oaxaca, mismos que constituyen puntos de referencia obligada en la construcción del marco legal que consagra los derechos indígenas, en sus diferentes niveles y modalidades, y contribuya a su desarrollo y pleno ejercicio.

Hemos conocido con satisfacción que el Congreso del Estado de Oaxaca ha aprobado la Iniciativa de Ley Indígena promovida por el Poder Ejecutivo de la entidad. Con ello, el debate y el diálogo nacional sobre derechos indígenas avanza notablemente, al contar con un ejemplo práctico y tangible que revela que es posible pasar de las palabras a los hechos; que es posible deponer posiciones de fuerza y radicalismo, para dar cauce a la conciliación y a la suma de consensos.

La nueva legislación indígena oaxaqueña ilustra que es posible abandonar la capitalización política de los asuntos indígenas, para allanar el paso a la razón y a la justicia.

Cuenta México, hoy, un ejemplo tácito de que sí se puede cuando se quiere y cuando hay voluntad expresa de las partes.

Que sí se puede cuando todos estemos dispuestos a saldar la deuda histórica que la nación tiene con las etnias de México, que sí se puede cuando exista plena conciencia de que lo que está en juego no es el fortalecimiento de una postura política o el triunfo de una tesis académica, sino simple y llanamente el presente y el futuro de millones de indígenas, del gran mosaico cultural que integran las 56 etnias de México.

Es por ello que resulta trascendental la formalización jurídica de la legislación indígena oaxaqueña; un trascendental avance que demuestra que en México, como en América Latina, es la hora de los pueblos indígenas; que puede construirse el consenso para salvaguardar su dignidad, y con ella, su autonomía, usos y costumbres, diversidad lingüística, su memoria colectiva y culturas milenarias. ❐

Legislación sobre pueblos indígenas en Nicaragua

Hazel LAW
Nicaragua

La presente exposición aborda la experiencia legislativa en torno a los derechos de los pueblos indígenas de Nicaragua durante el periodo comprendido de 1987 a la fecha.

Antecedentes históricos

Dos realidades históricas diferentes y dos procesos coloniales distintos marcan la relación jurídica entre el Estado nicaragüense y los pueblos indígenas del país. Una en la región denominada Pacífico-Centro de la República y otra en la Costa Atlántica o Caribe, hoy regiones autónomas.

> La victoria militar española sobre los indios de Nicaragua en el siglo XVI fue el condicionamiento por excelencia de la dominación política de éstos, la modificación profunda de su economía y sociedad, su hispanización lingüística y conversión al cristianismo. Los conquistadores, imbuidos de la idea medieval del señorío, trataron por todos los medios a su alcance, de establecer, a través de la encomienda, un sistema semejante. De haber ocurrido tal cosa, muy distinto hubiera sido el destino de las poblaciones aborígenes americanas. Sin embargo, ya para mediados del siglo XVII estaba claro que este proyecto había fracasado. Las modificaciones introducidas por la administración colonial en el régimen de encomienda, que dieran lugar en nuestra provincia al levantamiento de los Contreras y al asesinato del obispo Valdivieso, fueron la base jurídica que sirvió para echar por tierra las ambiciones de los conquistadores y sus descendientes...

Así describe el historiador nicaragüense Germán Romero Vargas (1993), la relación de dominación de la colonia española hacia los pueblos indígenas de las regiones Pacífico-Centro y Norte de Nicaragua.

La encomienda es la figura jurídica a través de la cual la colonia española garantiza la conversión al cristianismo de los pueblos indígenas del Pacífico, Centro y Norte, con la consecuente resistencia registrada en la cronología histórica del país.

La encomienda se transformó más tarde en el tributo real y de servicios personales a distintos destinatarios, todos ellos españoles y su descendencia: la oligarquía criolla hasta la privatización de la tierra y la apropiación individual de los productos de la misma. Es decir que en la lógica del derecho y la evolución de la propiedad, los terratenientes son los herederos directos de los encomenderos en el Pacífico-Centro de Nicaragua y quienes se apropiaron de las tierras indígenas.

El incipiente Estado nacional surgido a raíz de la independencia de 1821, consolidó las instituciones heredadas de la Colonia completando el despojo de las tierras a los pueblos indígenas del Pacífico-Centro así como la aniquilación de sus lenguas. Preciso señalar que aún subsisten formas organizativas comunales indígenas en Sébaco, Jinotega, León y Matagalpa, que reclaman la restitución de sus tierras y el reconocimiento a los demás derechos.

Los principios jurídicos del actual Estado nacional nicaragüense se cimentan en el pasado descrito, sin embargo tal esquema de desarrollo oligárquico no pudo trasladarse a la Costa Atlántica de Nicaragua debido a sus condiciones históricas particulares: primero, debido a la resistencia indígena que se alzó contra los intentos del colonialismo español aliándose a los ingleses. Segundo: la ubicación geográfica no favorable para el comercio de ultramar dirigido por los españoles, así como las condiciones climáticas y la inaccesibilidad de la región.

Los factores históricos enumerados propiciaron un desarrollo armónico de los pueblos indígenas que sobreviven actualmente en la Costa Atlántica de Nicaragua: miskitus, mayangnas (sumus) y ramas, quienes conservan su identidad y sus lenguas. La propiedad comunal indígena en la Costa Atlántica ha permanecido por encima de la apropiación privada y estatal de la tierra.

Un hecho histórico relevante en la relación del Estado nacional nicaragüense y los pueblos indígenas de la Costa Atlántica, es que el derecho de soberanía de la República de Nicaragua sobre este territorio fue reconocido formalmente por Gran Bretaña hasta en 1860, mediante un tratado internacional suscrito entre ambas naciones. Esta soberanía fue ejercida en la práctica a partir de 1894 con la acción militar del general José Santos Zelaya.

La incorporación de la Costa Atlántica al resto del país significó para sus habitantes el inicio de una relación de dominación, marginación y despojo de sus recursos naturales. La política del gobierno liberal de Zelaya fue la de hacer concesiones de explotación de madera y minerales a las compañías transnacionales norteamericanas, sin garantizar a los pueblos indígenas y demás pobladores, el mínimo de derechos sociales.

Este proceso colonial diferente explica la particular y compleja realidad cultural, social, económica y jurídica que influye en la relación pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica y el Estado nacional nicaragüense. Desde su origen, las leyes emitidas para los indígenas por el Estado nacional nicaragüense han estado destinadas a perpetuar el despojo de derechos, así como a la imposición de regulaciones para controlar las pocas estructuras indígenas sobrevivientes. El mejor ejemplo es la ahora obsoleta Ley de Comunidades Indígenas que data del año de 1914 y cuyo fin primordial es regular la elección de las autoridades tradicionales.

Ley sobre Educación en Lenguas en la Costa Atlántica de Nicaragua (Decreto No. 571)

Los primeros años de la Revolución Sandinista coinciden con el fortalecimiento de la organización de los pueblos indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua, denominada MISURASATA, la que contó con un escaño en el Consejo de Estado, órgano legislativo del país en el periodo 1980-1984.

A través del representante de MISURASATA ante el Consejo de Estado, logramos la aprobación de la Ley sobre Educación en Lenguas en la Costa Atlántica en agosto de 1980. Esta Ley autoriza la enseñanza en la preprimaria y los primeros cuatro grados de primaria en las lenguas miskita e inglesa para las comunidades indígenas y criollas de la Costa Atlántica, obligando al Ministerio de Educación a su planificación y práctica gradual.

El reconocimiento al derecho de las comunidades indígenas y creoles de la Costa Atlántica a la educación en la lengua materna, representa el primer avance en el reconocimiento a los derechos indígenas en materia legislativa del país.

Debido al conflicto bélico entre los indígenas de la organización MISURASATA y el gobierno sandinista durante los años 1981-1988, la aplicación de esta ley fue retardada y dio inicio hasta en el año 1984, luego de continua insistencia de la suscrita ante el Ministerio de Educación.

Esta ley fue derogada y sustituida por la Ley de Lenguas (No. 162), emitida por la Asamblea Nacional en junio de 1993, la que amplía su cobertura según veremos más adelante.

La Constitución Política de Nicaragua y el Estatuto de Autonomía de las dos regiones de la Costa Aatlántica

Aunque la relación del Estado nicaragüense con los pueblos indígenas desembocó, durante el periodo revolucionario, en un conflicto bélico entre indígenas de la Costa Atlántica y el gobierno sandinista, fue en esta época cuando se logran los mayores avances en materia legislativa indígena del país, que favorece fundamentalmente el reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas del Caribe y las denominadas comunidades étnicas de la misma región.

La Constitución Política

La Constitución Política de Nicaragua fue promulgada en enero de 1987, fecha en la que la Organización de Naciones Unidas no había aprobado aún la insistente demanda de reconomiento al término de pueblo indígena. Esta Constitución fue parcialmente reformada en febrero de 1995, dos años después de la aprobación del concepto pueblo indígena en la ONU. Debido a ello aparece indistintamente en los artículos, el término comunidades o pueblos indígenas.

El artículo 5 de la Constitución Política de Nicaragua, en su párrafo tercero, dice:

> El Estado reconoce la existencia de los pueblos indígenas, que gozan de los derechos, deberes y garantías consignados en la Constitución, y en especial los de mantener y desarrollar su identidad y cultura, tener sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales; así como mantener las formas comunales de propiedad de sus tierras y el goce, uso y disfrute de las mismas, todo de conformidad con la ley. Para las comunidades indígenas de la Costa Atlántica se establece el régimen de autonomía en la presente Constitución.

Debe destacarse que la Constitución de 1987 es la primera del país que reconoce la existencia de los pueblos indígenas en general, realidad históricamente negada por todos los gobernantes y la legislación precedente. Un proceso de amplia consulta popular, encabezado por los diputados de ese momento, precedió a la aprobación y promulgación de la referida Constitución. Y por primera vez los pueblos indígenas de la Costa Atlántica participaron en una consulta legislativa.

El artículo citado, además de reconocer la existencia de las comunidades indígenas, instituye para los pueblos indígenas de la Costa Atlántica el régimen de autonomía. Este precepto constitucional sirve de marco a la Ley No. 28, bajo cuyas disposiciones funcionan los Consejos Regionales Autónomos y la vida administrativa de las comunidades del Caribe nicaragüense.

Igualmente, en el párrafo siguiente del mismo artículo se consigna el reconocimiento de la propiedad comunitaria, en igualdad de condiciones que las demás formas de propiedad existentes en el país.

El artículo 8 define en forma realista la naturaleza multiétnica del pueblo de Nicaragua, dejando atrás el pasado homogenizante donde sólo se reconocía a un pueblo mestizo, cuando tenemos en el escenario nacional una sociedad plural en términos culturales y lingüísticos.

El artículo 11, además de establecer que el español es el idioma oficial del país, señala que las lenguas de las comunidades de la Costa Atlántica también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley. Veremos más adelante los casos.

En el artículo 49, la Constitución reconoce a las comunidades de la Costa Atlántica el derecho de constituir organizaciones. Este derecho político había sido desconocido a los pueblos indígenas de la Costa Atlántica por toda la legislación anterior.

El título IV de la Constitución Política de Nicaragua establece los derechos, deberes y garantías del pueblo nicaragüense. El Capítulo VI: Derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica, reafirma en tres artículos (89, 90 y 91) el reconocimiento que hace en la parte dogmática, artículo 5 anteriormente citado.

El artículo 89 establece:

> Las comunidades de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense y, como tal, gozan de los mismos derechos y tienen las mismas obligaciones. Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de sus propias formas de organización social y organizar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones.
>
> El Estado reconoce las formas comunales de propiedad de las tierras de las comunidades de la Costa Atlántica, igualmente reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales.

Además de lo reconocido en el artículo 5, el párrafo último del 89 explicita el reconocimiento al goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales.

El artículo 90 enuncia la responsabilidad del Estado de crear programas especiales para el ejercicio del derecho a la lengua, arte y cultura de las comunidades de la Costa Atlántica.

El artículo 107, relativo a la Reforma Agraria, establece que el régimen de propiedad de las tierras de las comunidades indígenas se regulará de acuerdo con la Ley de la materia.

El Presidente de la República ordenó la elaboración de un anteproyecto titulado: Ley Especial que regula el Régimen de Propiedad Comunal de las Etnias de la Costa Atlántica y Bosawas. Los pueblos indígenas de la Costa Atlántica, sujetos de esta Ley, no han sido consultados.

La suscrita ha tenido a la vista dos versiones de dicho anteproyecto, en los cuales aparece reiteradamente un artículo que limita el derecho de propiedad comunal y a los recursos naturales, tratando de reducirlo únicamente a la categoría de los recursos naturales renovables, excluyendo el derecho sobre el resto de recursos naturales, lo que contradice el reconocimiento constitucional y provoca nuestra preocupación.

Al revisar las disposiciones constitucionales y la Ley No. 28, concluimos que lo único que hace falta es determinar, por medio de otra Ley, a la instancia responsable de otorgar los títulos comunales, así como que se dispongan los recursos técnicos y materiales para concluir la demarcación, ya emprendida por varias comunidades indígenas en la Costa Atlántica de Nicaragua.

Desde 1915, la titulación ha sido una obligación del Estado nicaragüense, cuyo cumplimiento se ha venido postergando a través de distintos gobiernos, aún con la salvedad de ciertos títulos comunales otorgados bajo el régimen sandinista como parte de la reforma agraria.

El Título IX de la Constitución trata de la división político administrativa, cuyo un Capítulo II se refiere a las comunidades de la Costa Atlántica. A continuación el artículo 180 del mismo:

> Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales.
>
> El Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y diputados.
>
> Asimismo garantiza la preservación de sus culturas y lenguas, religiones y costumbres.

Este artículo reafirma el reconocimiento a la forma de organización social de las comunidades de la Costa Atlántica, y en el segundo párrafo consigna la garantía del Estado al derecho de disfrute de sus recursos naturales, así como la efectividad de la forma de propiedad comunal.

Para los pueblos indígenas, el disfrute de sus recursos naturales es un derecho sustantivo e inherente a la propiedad comunal de la tierra.

Obsérvese también que la garantía de disfrute de los recursos naturales es plena y representa una excepción a lo dispuesto en el artículo 102 de la misma Constitución que concibe

a los recursos naturales como patrimonio nacional y define la facultad del Estado de celebrar contratos de explotación racional de estos recursos cuando el interés nacional lo requiera.

En virtud del artículo 180, son las comunidades indígenas las facultadas para celebrar directamente los contratos de explotación de los recursos naturales en sus territorios. Veamos ahora el artículo 181 del mismo capítulo:

> El Estado organizará, por medio de una ley, el régimen de autonomía para los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica, la que deberá contener entre otras normas: las atribuciones de sus órganos de gobierno, su relación con el Poder Ejecutivo y Legislativo y con los municipios, y el ejercicio de sus derechos. Dicha ley para su aprobación y reforma, requerirá de la mayoría establecida para la reforma a las leyes constitucionales.
>
> Las concesiones y los contratos de explotación racional de los recursos naturales que otorga el Estado en las regiones autónomas de la Costa Atlántica, deberán contar con la aprobación del Consejo Regional Autónomo correspondiente.
>
> Los miembros de los Consejos Regionales Autónomos de la Costa Atlántica podrán perder su condición para las causas y los procedimientos que establezca la ley.

Este artículo fue reformado en 1995, bajo la óptica de los legisladores costeños, quienes trataron de suplir la falta de reglamentación del Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica, con una nueva ley, la que no ha sido elaborada a la fecha. Al respecto, existen opiniones encontradas en cuanto a si debe hacerse una nueva ley o una reforma.

Mientras se debate qué hacer, un grupo de ambientalistas aprovechamos la reciente discusión y aprobación de la Ley de Organización del Poder Ejecutivo, introduciendo dentro de la misma, un artículo que responda al vacío de la relación Ejecutivo Nacional y Consejos Regionales Autónomos de la Costa Atlántica.

Es así que el artículo 11 de dicha Ley de Organización del Poder Ejecutivo crea las Secretarías de la Presidencia, cuyos titulares podrán tener el rango que el Presidente de la República les confiera. Una de las Secretarías de la Presidencia será el organismo responsable de coordinación entre los Consejos Regionales de la Costa Atlántica y los distintos Ministerios de Estado, mandatados según el artículo 8 numeral 2 de la Ley 28.

El requisito establecido para la reforma de la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica, en el citado artículo 181, ha resultado ser una buena medida para evitar un retroceso a los derechos ya reconocidos a los pueblos indígenas, frente a la polarización política actual del legislativo.

Estatuto de Autonomía de las dos Regiones de la Costa Atlántica (Ley No. 28)

Este Estatuto establece el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la Costa Atlántica y reconoce los derechos y deberes propios que corresponden a sus habitantes de conformidad con la Constitución Política. Fue aprobado con fecha 2 de septiembre de 1987 después de un proceso de elaboración y amplia consulta en toda la costa caribe, que duró más de dos años.

La Constitución Política y este Estatuto constituyen el marco jurídico y político para el ejercicio efectivo de los derechos históricos de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica de Nicaragua.

Al tenor de esta Ley, desde 1990 se elige en la Costa Atlántica, cada cuatro años, a los Consejos Regionales Autónomos, máxima autoridad civil del pueblo costeño. Cada Consejo Regional Autónomo está integrado por 45 miembros electos por el voto universal y secreto.

Características del régimen de autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua

1. Los derechos reconocidos se ejercen en una jurisdicción territorial: las dos regiones autónomas.
2. Implica una reestructuración en el ordenamiento del aparato administrativo estatal.
3. Comprende principios básicos, tales como traslado de los niveles de decisión al territorio, así como de recursos económicos, técnicos y materiales para el desempeño de las funciones autonómicas.
4. Define una relación de coordinación entre los miembros del Gabinete de Gobierno Nacional y los Consejos Regionales Autónomos.
5. Exige la participación directa de los Consejos Regionales Autónomos en la planificación de los programas y elaboración del presupuesto nacional de la República.
6. Es de naturaleza multiétnica, por lo que define la igualdad de derechos y deberes entre las distintas comunidades de la Costa Atlántica.
7. Establece una relación de horizontalidad entre las autoridades nacionales y las autoridades regionales, para efectos de la administración pública, a través de la figura de "coordinación".

En los artículos 8 y 23 se establecen las atribuciones de las Regiones Autónomas y el Consejo Regional, como órgano administrativo, entre las que citamos: administrar los programas de salud, educación, cultura, abastecimiento, transporte, servicios comunales, etc., en coordinación con los ministerios de Estado correspondientes. Promover el uso, goce y disfrute racionales de las aguas, bosques, tierras comunales y la defensa de su sistema ecológico. (Art. 8) Y las siguientes atribuciones del Consejo Regional:

- Regular mediante resoluciones y ordenanzas los asuntos regionales que le competen de acuerdo con el artículo 8 de este Estatuto.
- Elaborar el Plan de Arbitrios de la Región.
- Participar en la elaboración, planificación, realización y seguimiento de las políticas y programas económicos sociales y culturales que afecten o conciernan a su región.
- Resolver los diferendos de límites dentro de las distintas comunidades de su respectiva región.
- Elaborar el anteproyecto de presupuesto regional.
- Elaborar el anteproyecto de demarcación y organización municipal para la correspondiente región tomando en cuenta las características sociales, culturales y económicas de la misma.
- Determinar, mediante resoluciones la sub-división administrativa de los municipios de su región.

He citado parte de las atribuciones más importantes conferidas a los Consejos Regionales Autónomos, con el fin de ilustrar que en ambos artículos la disposición cumple con los requisitos legales para su aplicabilidad: se entiende claramente cada atribución y se define al titular o responsable.

La administración de los servicios públicos, al tenor del artículo 8, debe ejercerse en forma compartida con los ministerios nacionales.

Analistas, sociólogos, políticos y juristas del país, han promovido la idea que mientras no se reglamente por el ejecutivo nuestro Estatuto de Autonomía, su ejercicio es limitado. Posición de la cual difiero totalmente, por las razones siguientes:

El régimen de autonomía introduce una nueva modalidad en la administración pública estatal, dado que establece un sistema de gobierno parlamentario regional dentro de la unidad del Estado nacional.

Los Consejos Regionales Autónomos legislan bajo las formas de resoluciones y eligen dentro de su seno al ejecutivo de gobierno regional.

Los miembros del Consejo Regional Autónomo son electos en sufragio universal y al ser investidos para su cargo por el Consejo Supremo Electoral, quedan en facultad de ejercer las atribuciones que la Ley No. 28 establece.

Nicaragua no tiene tradición ni experiencia de reglamentar sus leyes; de 1990 a la fecha, sólo se han reglamentado tres leyes generales (pero ni así se cumplen). Además se debe considerar que el régimen de autonomía es cuestión del derecho administrativo público, que trastoca la tradicional ideología centralista del Estado nicaragüense.

Si el argumento de la falta de reglamentación fuera válido, en Nicaragua debían estar paralizados todos los Ministerios de 1990 a la fecha, porque es hasta febrero de este año que se promulga la Ley de Organización del Ejecutivo, quedando pendiente el resto de la Organización del Estado...

La respuesta frente a las distintas interpretaciones reside en tres factores: 1) voluntad de los Poderes Ejecutivo y Legislativo nacionales, para respetar sus propias leyes; 2) consenso costeño por la autonomía y fortalecimiento de la sociedad civil multiétnica; 3) que el interés autonómico prime en los consejales electos para los Consejos Regionales por encima de la polarización política partidaria.

La falta de reglamentación se ha suplido en algunos casos, con la suscripción de convenios entre el titular de algunos Ministerios y la Directiva del Consejo Regional y el coordinador.

Podría afirmar que en Nicaragua, durante la legislatura anterior, se produjeron muchas y muy buenas leyes, aunque subsista la idea del vacío y de las que quedan pendientes, pero al revisar la práctica, concluimos que existen problemas de interpretación y acato a las mismas, empezando por la actuación de la Presidencia de la República que vive generando un conflicto de leyes.

Antes de agotar esta somera explicación del contenido del Estatuto de Autonomía, cito el artículo 36:

> La propiedad comunal la constituyen las tierras, aguas y bosques que han pertenecido tradicionalmente a las comunidades de la Costa Atlántica y están sujetas a las siguientes disposiciones:
> 1. Las tierras comunales son inajenables; no pueden ser donadas, vendidas, embargadas ni gravadas y son imprescriptibles.
> 2. Los habitantes de las comunidades tienen derecho a trabajar parcelas en la propiedad comunal y al usufructo de los bienes generados por el trabajo realizado.

No hace falta otra ley que regule el régimen de la propiedad comunal, sino una Ley sencilla que simplemente establezca a quién le corresponde otorgar los títulos comunales, así como el perfeccionamiento por el Consejo Regional Autónomo de los mecanismos de resolución de conflictos de límite intercomunal y de promoción de la propiedad comunal. Es decir, hay algunos vacíos jurídicos alegados, que ya están superados en otras leyes generales.

La Ley de Lenguas (Ley No. 162)

Esta ley fue sancionada en junio de 1993. Su contenido amplía el reconocimiento del derecho de la población indígena que se ubica en los Departamentos de Jinotega y Nueva Segovia

a la educación y al uso de la lengua materna. Extiende el programa educativo bilingüe intercultural hasta el 6o. grado de primaria, tanto en mískitu, inglés y sumu, e introduce la enseñanza de las lenguas oficiales de la Costa Atlántica, en el nivel de educación media.

El artículo 10 de esta Ley establece que los medios de comunicación estatales y regionales deberán tener programas específicos en las lenguas de las comunidades de la Costa Atlántica.

El artículo 13 estipula que las señales de transporte, terrestre, acuático y aéreo de seguridad de los centros de trabajo deben ser en las lenguas de las comunidades de la Costa Atlántica.

Consideraciones finales

Aunque la Constitución Política de Nicaragua reconoce a los pueblos indígenas del país, en manera general, la ley que establece el régimen de autonomía y reconoce los derechos históricos, únicamente favorece a los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica.

Muchos de los derechos reconocidos en el régimen de autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua no son ejercidos en virtud de la debilidad de las estructuras autónomas y los obstáculos que el mismo Gobierno Nacional ha venido creando en oposición a la ley desde 1990. Asimismo, influye la falta de consenso regional de toda la sociedad costeña.

Los indígenas del Pacífico, Centro y Norte del país continúan bajo la relación de despojo de sus tierras y el desconocimiento como sujetos de la actual Ley de Reforma Agraria. Tampoco fueron considerados como tal en la reforma agraria de 1981, impulsada por el gobierno sandinista, que dio por "desaparecidas" a estas comunidades.

Es debido a lo expuesto, que los indígenas de dicho sector del país promueven la ratificación del Convenio 169 de la OIT por el gobierno de Nicaragua, con la esperanza que dicho instrumento pueda contribuir a la recuperación de su derecho a las tierras.

Podríamos concluir que en estos últimos años, indígenas y especialistas en derechos humanos hemos sido testigos del avance en el reconocimiento internacional de los derechos indígenas, a través de distintos instrumentos jurídicos y políticos. Consecuentemente, de ese marco internacional ha derivado el reconocimiento y transformación de las Constituciones Políticas, en distintos países de América, tales como Argentina, Costa Rica, Honduras, Ecuador, Guatemala, Brasil, México y Nicaragua.

También la experiencia de casi una década de vigencia de este reconocimiento en el marco de las Constituciones Políticas de América, nos muestra que los preceptos constitucionales tienen poca utilidad práctica si no van acompañados de las Leyes específicas correspondientes.

Algo que en ningún momento de la historia puede soslayarse, es que desde la Colonia hasta nuestros días, todo reconocimiento a los derechos indígenas conculcados bajo una relación de dominación, ha sido posible por la lucha y persistente reclamo de los mismos pueblos.

Estamos frente a un escenario de diálogo entre indígenas y gobiernos, en dos países de América: Guatemala y México, de cuyos resultados se espera la aprobación y práctica de una nueva ley que haga el justo reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas del país.

El presente contexto de globalización y modernización, que condiciona la política económica de todos los Estados donde habitan los pueblos indígenas, representa otro gran desafío para los expertos en materia de derechos indígenas, dado que el reconocimiento a la diversidad y a los aportes al conocimiento universal de nuestros pueblos que figura en los distintos convenios son omitidos a la hora en que el gobierno define las políticas nacionales.

Finalmente, quiero referirme a un factor siempre presente: la capacidad organizativa de los pueblos indígenas, aunada a la solidaridad de una sociedad cada vez más sensible, es la que determina la transformación del nivel de reconocimiento a sus derechos. Y es debido a ello que podemos compartir la esperanza de futuros avances en nuestras legislaciones y en la práctica interna de nuestros países. ❐

Bibliografía

Constitución Política de Nicaragua.

Ley No. 28: Estatuto de Autonomía para las dos Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua.

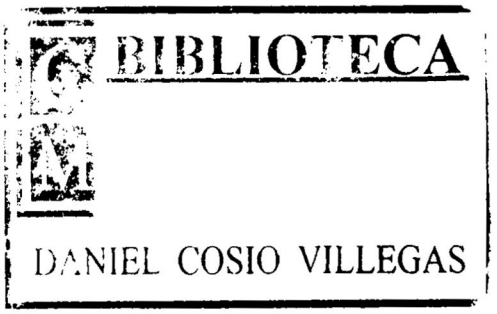
Ley de Lenguas No. 162.

Monexico, *Revista de la Asamblea Nacional de Nicaragua*, números 12 al 16.

Propuesta de MISURASATA sobre la Tenencia de las Tierras de las Comunidades Indígenas y Criollas de la Costa Atlántica de Nicaragua, 1981.

Romero Vargas, Germán, en *América Indígena*, Vol. LIII–1993, México, Instituto Indigenista Interamericano.



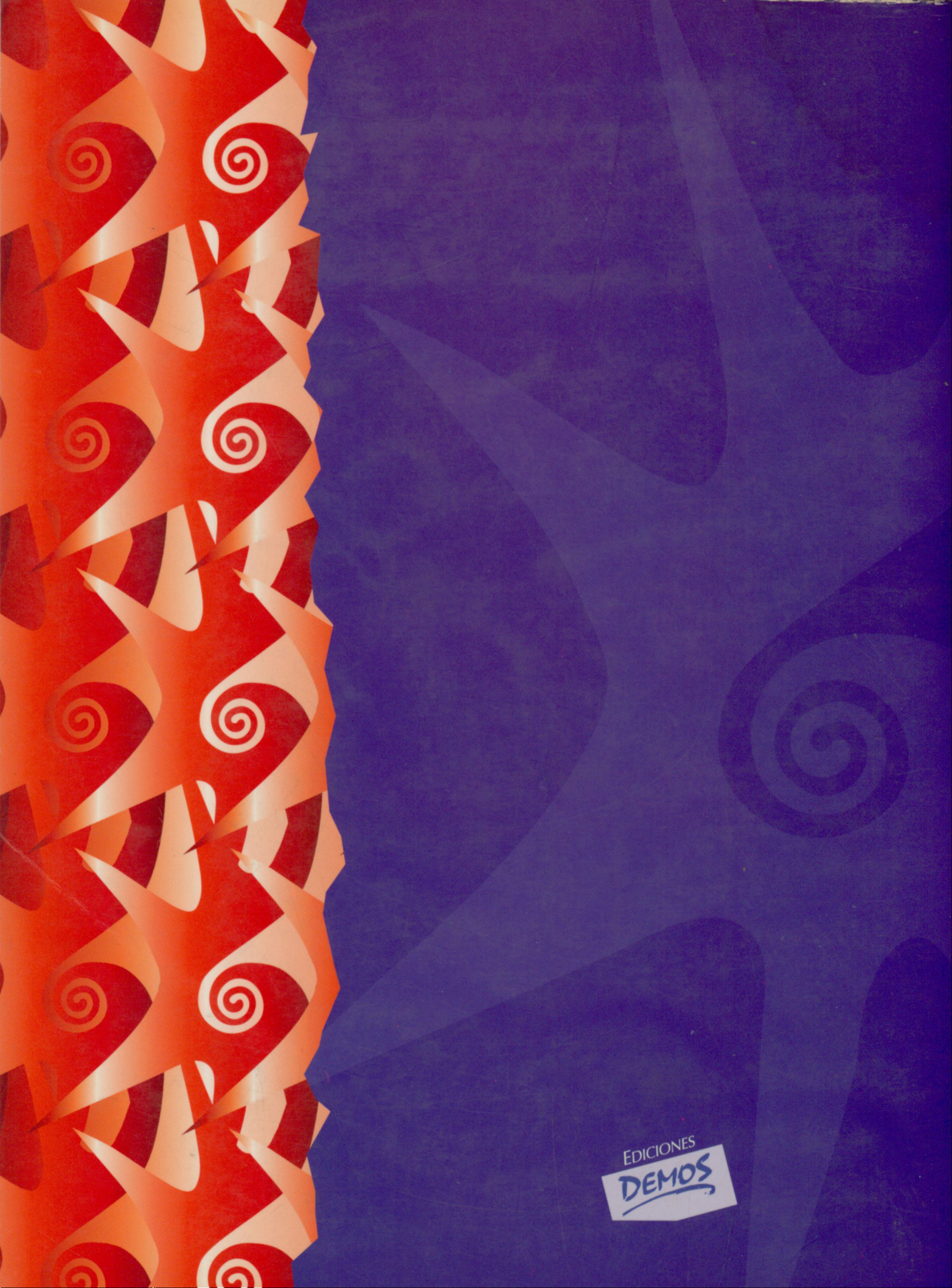


3 9 0 5 0 7 2 9 4 7 2 8

BIBLIOTECA

DANIEL COSIO VILLEGAS

Sociedades multiculturales y democracias en América Latina terminó de imprimirse el mes de noviembre de 1999, en los talleres de Editores e Impresores FOC, S.A. de C.V. Los Reyes 26, Col. Jardines de Churubusco, México, D.F., 09410. El tiraje consta de dos mil ejemplares. Impreso y hecho en México.


EDICIONES
DEMOS