

01049

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

EL ESTADO NACIONAL Y SU NORMA: MÉXICO Y BOLIVIA

TESIS

QUE PRESENTA

SERGIO RICCO MONGE

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

TUTOR:

DR. MARIO MIRANDA PACHECO



MÉXICO 2005

**COORDINACIÓN DE POSGRADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

0350503



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PROLOGO

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo reoperacional.

NOMBRE: Ricardo Monge Sergio
Gerardo

FECHA: 23 Noviembre 2009

FIRMA: _____

Este trabajo surge por varias razones y circunstancias. En gran medida es producto de una reflexión teórica que he estado sosteniendo desde hace poco más de una década, es producto de mi experiencia en el campo en distintos lugares que curiosamente se han constituido después en espacios de conflicto: Altos de Chiapas, los Andes bolivianos, la Montaña de Guerrero, la Sierra Madre Oriental de Oaxaca, la Selva Maya, además de algunos acercamientos rápidos a situaciones interétnicas en Guatemala y Perú.

En todos estos espacios topé con grandes diferencias de orden cultural y lingüístico, y al mismo tiempo, con enormes similitudes; falta de acceso a las esferas de la justicia, como común denominador los cacicazgos locales y regionales poco han hecho y poco están realizando para mantener un equilibrio social basado en la tradición, más bien se aplica la ley de la mayor ganancia y el mínimo esfuerzo de las acciones modernizadoras, la aplicación de un modelo educativo pernicioso no sólo para la cultura (incluida la dimensión lingüística), sino para el individuo como tal, al cual se le estigmatiza; más entre otras cosas, carencia de acceso a la ciencia y a la tecnología que se traduce en tecnologías no apropiadas para los diferentes ambientes étnicos, incluso se propicia la aplicación de tecnologías agresivas y depredadoras del hábitat en los que se desarrollan las comunidades y pueblos. Por otra parte, me ha tocado presenciar la puesta en marcha de modelos de desarrollo propuestos por las agencias del Estado nacional, pero los cuales siempre se mantienen en una situación de principio,¹ y, casi por regla, se desvanecen dentro de las ilusiones y sueños de los protagonistas. A esto se debe sumar la cada vez mayor asistencia de las organizaciones no gubernamentales, que, al parecer, conservan el lema de "prometer no empobrece", y que hasta el momento en su mayoría son agencias

¹ Una situación de incoamiento, término jurídico que lo veremos en algunos pasajes del trabajo.

oportunistas y, en muchas ocasiones, se sostienen con financiamientos poco confesables.

En otras palabras, la situación interétnica es una situación de conflicto, en donde privan la confusión y el oportunismo; la población en no pocas ocasiones es rehén de clientelismo político, objeto de líderes de ocasión y, en fin, la violencia es un recurso inminente en estas regiones. Sin embargo, hay un mayor despliegue de estrategias de sobrevivencia y de relación con la sociedad que ha permitido su no desaparición por la vía del exterminio. Muchas regiones han logrado paliar la agresión de los Estados nacionales, por ejemplo las últimas reformas a la tenencia de la tierra, las legislaciones sobre bosques, suelos y aguas, que se traducen en violencia política y económica. Un denominador común en las regiones indígenas es su altísimo nivel de expulsión de población.

Pese a ello y recurriendo a un espíritu de cuerpo, en muchas regiones donde el conflicto interétnico es patente se ha logrado recuperar una identidad étnica que sorprende, máxime si están ante un mundo que les es por completo hostil. Si bien es cierto que las regiones indígenas fueron productoras de riqueza, incluidas las materias primas, pero sobre todo estancos de fuerza de trabajo barata, hoy no es posible seguir sosteniendo esta dimensión. Pesa más la agresión en torno a la cultura, a la ecología y a los derechos humanos.

No resulta sencillo para las ciencias sociales tener una explicación coherente y pertinente en su aplicación práctica en torno a lo que está sucediendo con las relaciones interétnicas al interior de los Estados nacionales en América Latina, ello se pudiese explicar por la inconsistencia y la estulticia de los científicos sociales, pero sobre todo por la orientación de las ciencias sociales durante el periodo en el cual pretendo situar el trabajo *El Estado nacional y su norma*. Las ciencias sociales no reconocen la crisis por la cual no atrapan los fenómenos sociales contemporáneos. Este trabajo se orienta a establecer una interlocución con las

ciencias sociales, y, en específico, con la antropología que aún no acaba de admitir el estado de “crisis” en que se encuentra.

Este trabajo es plenamente atribuible a mi autoría, sobre todo en los errores que se puedan encontrar. Pero no puedo desconocer la contribución de maestros, colegas y amigos que, en largas charlas, ya añejas, hemos sostenido. En principio, por haberme impulsado a realizar esta obra, lo dedico a mi querida y ya desaparecida Marié Odile Marion. Por otro lado, y en una dimensión de guía teórica y asesoría constante, de llamados de atención al “estilo desbocado”, a mi querido maestro y amigo don Mario Miranda Pacheco, quien, aparte de ser un extraordinario profesor tiene una experiencia muy vital sobre los problemas de América Latina; sus opiniones, a pesar de que éstas se nieguen en ciencias sociales, tienen casi siempre capacidad predictiva. Ricardo Melgar ha resultado ser un excelente orientador sobre la dimensión que se aborda en este trabajo, sobre todo en aquellas situaciones de la contradicción étnica que pasan inadvertidas. Ello, sin duda, se debe a que es un acucioso investigador y documentalista. En el privilegiado espacio de trabajo en la Licenciatura de Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional, conté con el aporte de mi colega Nicanor Rebolledo, con quien frecuentemente discutimos estas cuestiones, buscando estrategias para participar con los grupos indígenas en pos de encontrar una vía más justa para el desarrollo de sus vidas. Debo agradecer también a mi entrañable amigo Leif Korsbaek con quien debato las dimensiones del quehacer antropológico y del que recibo sugerencias significativas. Nietta Lindenberg Monte, con su muy rica experiencia con los indígenas amazónicos me ha proporcionado vetas importantes para la investigación, a tiempo de sugerirme el uso de un lenguaje “menos salvaje”.

En más de una ocasión me he permitido presentar para la discusión estos temas en el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana, lugar de libertad intelectual, donde también he obtenido con críticas demoledoras, muchas sugerencias valiosas.

Tuve el honor de contar con el apoyo de la Universidad Pedagógica Nacional, un espacio de trabajo creativo.

Mi agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México, y particularmente a la Facultad de Filosofía y Letras y a su Colegio de Estudios Latinoamericanos, lugares de reflexión profesional invaluable.

La memoria es traicionera, y la mía quizá un poco más, tal vez al no mencionar y no recordar del todo a la gente que ha contribuido con este producto. Son muchos los personajes anónimos, los dirigentes con los que me he entrevistado, la gente de base, las remembranzas no logran del todo recordar congresos campesinos, congresos indígenas, reuniones en la calle, de café, de cantina y se pierden, pero a ellos, un abrazo y mis recuerdos y agradecimientos fraternales.

Quiero hacer patente mi agradecimiento a la paciencia y gran capacidad profesional del destacado periodista boliviano Jorge Mancilla Torres "Coco Manto", quien leyó detenidamente este trabajo y efectuó para mí, sugerencias importantes.

No es mi intención enlistar a personalidades e instituciones que me asistieron, pero necesito externar mi agradecimiento más profundo al periodista Everardo Gudiño, por su colaboración constante, entendimiento y fraternidad.

Toda labor intelectual tiene una parte de emoción y aquí nombre a mi mujer, Azul. Su renuncia a grandes espacios de vida cotidiana auspiciaron la redacción de este trabajo y espero que Ezio Ricco, nuestro hijo, aprenda a pensar por cuenta propia.

Otra mención especial a mis hijas Paulina y Daniela Ricco por mantenerse en las latitudes de mi interés profesional y de mis emociones. Y también Vera Sofía es destinataria de todo mi cariño en su mundo.

INTRODUCCIÓN

Este es el producto de vastas inquietudes personales y colectivas en torno a la dinámica de las poblaciones originarias de nuestra región.² Lo étnico originario trasladado a la dialéctica con los Estados nacionales es el elemento que permite una comparación entre formaciones sociales que, a primera vista, posibilitaría mantener profundas asimetrías en el orden económico, social, demográfico, histórico. Sin embargo, pueden ser analizadas desde lo étnico, para definir las políticas sociales y los perfiles demográficos, en tanto son clases y castas que se perfilan pese a la dependencia exterior en sus ámbitos internos. Así, podemos ir esbozando la estructura social a partir de un núcleo que se constituyó en la Colonia y que en gran medida persiste al interior de las formaciones sociales con ingrediente indígena, y que, pese a su constante refuncionalización no pierde su esencia como estructura de dominio y definición formativa. Me refiero al colonialismo interno.

Lo étnico originario permite dar cuenta de similitudes en la forma en que políticamente se ha abordado la etnicidad, sobre todo en las últimas tres décadas. En efecto, México poseyó un discurso indigenista temprano (producto de la lucha armada de 1910), que incluso lo hizo constituirse en líder de este movimiento en casi toda América Latina. Bolivia careció de un discurso de este tipo hasta la revolución nacional de 1952. En la práctica, sin embargo, ambos países establecieron formas de tratamiento similar hacia su población originaria.

En los años setenta comienza la crisis del indigenismo que se formuló desde México. Una de las razones, se debe a la quiebra de un modelo económico y

² Por región se estará entendiendo a América Latina, la cual creo que debe designarse ya como Indoamérica, sobre todo en aquellas grandes áreas conformadas por países cuyas formaciones sociales poseen contingentes indígenas significativos, como México y Bolivia, objeto de este primer intento comparativo.

social sostenido en el nacionalismo, al que eufemísticamente se le definió revolucionario y que debía tener, además como sostén, la soberanía nacional. Los años ochenta son el espacio de la pérdida de significado del discurso indigenista. En otras palabras, los modelos de integración y de incorporación a la vida nacional no tienen sentido en formaciones sociales donde el modelo económico demuestra su total incapacidad de absorción de una fuerza de trabajo y, exhibe una escandalosa ineptitud para consolidar mercados internos. La acción del Estado con respecto a sus contingentes étnicos originarios es de abandono al permitir que las fuerzas locales, regionales (cacicazgos) actúen a su libre *arbitrio*.

El paralelismo con respecto a México se hace más cercano, no en los términos de una política emitida desde el Estado, sino en relación a los comportamientos políticos de los grupos originarios. Incluso, se podría señalar que es Bolivia el país donde el movimiento indio adquiere una resonancia internacional de grandes dimensiones, que incluso logra derribar al régimen neofascista de los años setenta. Es en esta dimensión de la formación social donde considero se puede establecer la comparación. Comparación que debe guardar sus debidas proporciones.

México, a pesar de no haber logrado una integración cabal de su territorio, sí inició un proceso de industrialización más o menos exitoso que hoy está abortado. Bolivia nunca logró, salvo en la minería del estaño, un proceso de industrialización que abarcara su territorio y se lograra constituir como un programa nacional. En otras palabras, la minería no logró ser pivote para el desarrollo manufacturero, al menos de atención doméstica; no se logró un sistema de comunicaciones coherente ni un mercado interno propio, aunque éste fuese establecido desde una lógica exterior, como es el caso de México, que en gran medida su mercado interno está definido por la lógica de las corporaciones internacionales, pero a diferencia de Bolivia, el Estado sí logró, al menos en lo ideológico, mantener una ocupación nacional. Por las mismas condiciones geopolíticas Bolivia se ha visto

obligada a ser un espacio de monoproducción; en tanto, México ha tenido mayores posibilidades de diversificación de su producción en relación directa a su condición geopolítica y, sin duda alguna, por su mayor potencial de recursos; petróleo para la exportación y nueve mil kilómetros de litoral nos colocan en una situación diferenciada con respecto al carácter mediterráneo de Bolivia. Sin embargo, ambas formaciones padecen los excesos de las formas de apropiación de los recursos naturales. La depredación es una constante de las élites criollas en ambas formaciones.

Otro elemento que invita a un análisis comparativo resulta de las formas de organización política. Tanto México como Bolivia se caracterizaron por mantener formas corporativas en las articulaciones con los ejes del poder. Más rápido en Bolivia, estas formas son fracturadas; en México, pese a la derrota electoral del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el sistema político tiende a mantener sus formas de regulación corporativizadas con los sectores subalternos.

Se presentan sin duda innumerables diferencias históricas, geopolíticas, de organización social, de formas de articulación hacia los poderes metropolitanos, pero, insisto, es lo étnico originario un punto de comparación importante. Y el objeto de este trabajo es una primera aproximación hacia los resultados actuales de los componentes originarios hacia la sociedad mayor.

El recurso técnico y metodológico que he seguido para el desarrollo de este trabajo responde al ensayo, al ejercicio más o menos libre de exposición y confrontación de las ideas, pero considero que se debe resaltar e ir privilegiando la investigación empírica sólida sobre la multiplicidad étnica en América Latina.

El primer capítulo es una reflexión en torno a los procesos de globalización y de modernización que afecta a las formaciones ya citadas. El segundo intenta recuperar el movimiento indígena en ambas formaciones mostrando sus similitudes. Y en el tercer capítulo se reflexiona en torno a las vías alternativas de

regulación étnica con respecto a los Estados nacionales, explorando en ese nuevo híbrido teórico-metodológico que es la antropología jurídica.

Las de México, Bolivia, son historias que pertenecen a una región secularmente subdesarrollada y dependiente; aunque la imagen cambió algo, continúan siendo historias braudelianas, de larga duración, pese a sus hitos revolucionarios de 1910 y de 1952. Así, ambas establecidas en un discurso regional, sostenido en los condicionamientos de una historia mundial contemporánea, bipolar y globalizante. Y ahora son sólo los grupos indios los que están pasando de la inercia a la acción. Su discurso pacífico-violento es indicador de que para saber la historia de una nación, hay que conocer su dimensión étnica. Son procesos de etnogénesis³ que se enmarcan en un pasado y en un presente de rancia ideología y política racista, emulando el colonialismo y practicando el despojo, la explotación y la violencia. Hoy, en los países con contingente originario, se plantean vías para el tránsito del Estado nación, al Estado multinacional y plurilingüe.

Por el reconocimiento de hábitos, valores y símbolos que reflejan la pluralidad cultural, lo étnico está significando la reivindicación jurídica y política de territorios. Es el empeño por remontar la marginación y explotación. En más de una ocasión, los movimientos étnicos han emergido su rebelión para establecerse en formas potenciadas de guerra. Tal es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas y del movimiento cocalero en el Chapare. No es difícil sostener que en los últimos treinta años la centralidad del conflicto social se ha constituido a partir de lo étnico. Por el contrario, lo que representa la dimensión étnica de la historia, a la historiografía en América Latina le será difícil negar espacios a las aspiraciones, luchas e intereses de los grupos étnicos, sobre todo en aquellos países donde el discurso de la etnicidad no es una cuestión retórica, sino expresión de sus mayorías, atributo y marco de la acción histórica de los pueblos originarios.⁴

³ Miranda Pacheco, Mario. "La historiografía, el discurso histórico y las dimensiones de la historia de América Latina". *Memoria*. No. 118. México. Diciembre, 1998.

⁴ *Ibidem*. pp. 38-39.

A partir de la centralidad del conflicto en lo étnico, los paradigmas iniciales para el entendimiento de América Latina se fracturan.⁵ América Latina va adquiriendo una nueva fisonomía que coloca en entredicho y en probable quiebra al Estado nacional de carácter monocultural y de filiación occidental. Paradójicamente, en el mundo unipolar y globalizado, son los contingentes étnicos los que juegan un papel decisivo como nuevos actores sociales en la búsqueda de construcción de un orden social de nuevo tipo. Ya no es posible mantener la nación entendida o reducida ideológicamente a una noción que agrupa a hombres que profesan creencias comunes, que están dominados por una misma idea y que tienden a un mismo fin, es decir una colectividad homogénea.

El concepto moderno de nación surge de Occidente, sea por la revolución francesa o la independencia norteamericana. Con ello se intenta la homogeneidad de una comunidad de hombres, que, en nuestro caso, se basó en una serie de políticas demográficas de blanqueamiento racial, de reduccionismo lingüístico y unidad religiosa. Una visión que sobrepasa las clases sociales, en fin, una entidad ilusoria.⁶

Así, la indianidad es lo antagónico de la visión anterior, asunto que se ha debatido de manera abierta desde la República y, sin duda alguna, ha adquirido un acento muy relevante en el último tercio del siglo XX y en lo poco que va del milenio.

Son múltiples los factores encadenados en una larga historia para arribar a un etnocentrismo en los países con potencial étnico originario. Crisis de las reformas agrarias, proyectos educativos diferenciados y en fracaso, falsas formas de participación en las esferas de la justicia, de exclusión, procesos de integración no resueltos y una gama de situaciones conflictivas que otorgan a estas formaciones un carácter de emergencia y exigencia en la construcción epistémica, así como en

⁵ Paradigma en el sentido clásico de Khun, S. Tomas: *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE México, 1978. Y del mismo autor, el trabajo magistral: *La revolución copernicana*. Taurus.

⁶ Confer. Bobbio, Norberto, et al. *Diccionario de política*. Siglo XXI. México, 1994.

su traducción política. Es decir, el discurso y *praxis* de un proyecto social donde la alteridad ocupe un espacio central. Pero sucedió que frente al abandono del Estado nacional se han acumulado tensiones que se desbordan en la violencia extrema. Así, el conflicto étnico no es de generación espontánea. Se debe entender como un proceso (secular), que se incuba y desarrolla hasta lograr fracturar cualquier posibilidad de regulación social.

El proceso de tensión interétnica en la región tiene antecedentes prehispánicos. Para nuestro caso, se acentúa con la formación de los Estados modernos y la construcción nacional, es decir, el último tercio del siglo XVIII y todo el XIX. Incluso se sigue conformando durante la primera mitad del siglo pasado y presenta un nuevo auge en los últimos treinta años, como producto de la crisis del indigenismo, del abandono del Estado nacional en referencia a su gasto social. No es el objeto de este trabajo, pero desde lo étnico estamos obligados a una reformulación de la historiografía oficial que tiene su asiento en un marco de referencia eurocéntrico.

Los últimos treinta años son ilustrativos para mostrar formaciones sociales que en nada se parecen al modelo de la Europa Occidental, sin descuidar que el eje de la regulación social, económica y cultural se mantiene de manera débil en una minoría que, a la menor oportunidad, reclama su eurocentrismo desde una postura racial, un modelo religioso y el impulso de una política económica lesiva al grueso de la población, y más aún, de las llamadas minorías indígenas.

El proceso de globalización ha acarreado una reconversión agrícola e industrial, el establecimiento de políticas de seguridad nacional calcadas de modelos de intervención neocoloniales, la pérdida del control financiero, la ausencia en la ocupación sobre la soberanía, como ejemplos. Un elemento que domina el panorama socioeconómico y reformula la manera de abordar el paisaje humano es, tal vez, la informalidad que arroja actores sociales no conocidos y de los cuales apenas sospechamos sus consecuencias negativas para los entornos

nacionales: narcotráfico, contrabando, trata de blancas, tráfico de armas, etcétera. Actividades económicas muy rentables que para existir requieren de formas de operación del crimen organizado.

En el último cuarto de siglo, el Estado nacional de características periféricas, ha modificado su naturaleza, los gobiernos han perdido centralidad por el proceso de integración supranacional. Es muy difícil en la actualidad poder hablar de una economía nacional. Hoy es el proceso de internacionalización de un sistema productivo, una asignación de lugar muy definida de los países dentro de la división internacional del trabajo; unos países que participan en la cadena de ensamblaje de las nuevas tecnologías y otros a los que se les asigna la producción de bastardas mercancías como la heroína, cocaína, etc.

Así, queda muy atrás la añeja intención de los gobiernos y burguesías nacionales por establecer un mercado interno, consolidado para arribar a la modernidad. Hoy sólo nos debemos conformar con procesos "modernizadores", sobre todo en lo político, que casi siempre quedan inconclusos y son de muy alto costo económico y social. Para ilustrar este proceso, sirva el concepto jurídico de incoamiento.⁷ Sobre el costo de los acercamientos a la modernidad, basta referirse al costo de un diputado y sus prerrogativas frente a los de un simple ciudadano de salario mínimo. Los resultados serán desproporcionados en la obtención de resultados y efectos directos en la calidad de vida.

El lenguaje de los gobiernos nacionales se ha modificado. Las palabras referentes a la seguridad social, el bienestar y el equilibrio se han sustituido por el nuevo léxico de la competitividad, los nichos de mercado, la oportunidad, la eficiencia, la calidad total; en fin, una ideología eficientista, que privilegia los aspectos financieros ha acarreado una depredación salvaje de los recursos naturales y una afectación incalculable a las poblaciones que, hasta no hace

⁷ Concepto jurídico que ha sido usado por Mario Miranda Pacheco justamente para ilustrar la secuencia de procesos de modernización que sólo quedan en su inicio y nunca más se concluyen, iniciándose uno tras otro como en una casi diabólica sentencia.

mucho, los antropólogos definíamos como regiones de refugio.⁸ La depredación brutal y la pérdida de centralidad en la regulación política del Estado nación están provocando un conflicto interétnico, intra y extra comunitario, por la cerrazón o el mínimo disfrute de los escasos recursos que el modelo económico actual permite.

Por otra parte, los viejos esquemas de las ciencias sociales son incapaces de dar cuenta de los fenómenos contemporáneos, ya sea desde la teoría de las formaciones sociales o desde la interlocución que esta perspectiva ha mantenido con el positivismo y el neopositivismo. Salvo alguna postura antropológica, que logra escapar de la moda postmoderna, el fenómeno étnico no ha sido considerado y analizado en la dimensión que exige (lo que no implica que pululen los especialistas espontáneos, de oportunidad y diletantes en busca del gran público). La ausencia analítica es muy grave, ya que se imponen ideologías adversas a una posibilidad de desarrollo colectivo y nacional, sobre todo en el orden legislativo. Por desgracia, nuestros legisladores no se preocupan por contar con un aparato crítico en torno al fenómeno étnico y al desarrollo histórico que éste ha tenido.

En la situación contemporánea se hace necesario el análisis de una combinación muy compleja y difícil de atrapar, que mezcla clases sociales, sectores de clase, estamentos, instituciones de muy varios tipos, incluidas las originarias, más el ingrediente étnico.⁹

Para el caso de América Latina y en específico de México, el componente que logró contener la emergencia de la etnicidad fue el movimiento indigenista que se constituyó en la ideología oficial y asistencialista de un estado nacional con capacidad de intervención y cuyo objeto central radicó en un proyecto

⁸ Categoría establecida por el indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán en los años cincuenta para describir los últimos reductos ambientales con capacidad para la reproducción identitaria y cultural de los grupos étnicos, establecidos en las zonas más recónditas de la geografía mexicana; sierras, marismas, cañadas, desiertos. Confer: Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de Refugio*. INI. México, 1952.

⁹ En torno a lo étnico y la etnicidad, de manera provisional lo entiendo por aquellos rasgos diferenciados y de alteridad con respecto al patrón central.

modernizante: salud y educación, asistencia técnica a los sectores más marginados de su población dentro de un marco nacional popular. La práctica indigenista se acompañó de reforma agraria, a pesar de que las instancias indigenistas nunca lograron tener injerencia en este orden, sólo a nivel de gestión. Sin duda, este movimiento generó condiciones de movilidad social a partir de la creación de promotores en distintos rubros, el más importante fue el de los educadores; este movimiento y su práctica entró en una muy fuerte crisis a partir de la segunda mitad de los años sesenta. Un viejo funcionario del Instituto Nacional Indigenista INI, (el profesor Serrano), se quejaba amargamente porque el presupuesto para ornato de la ciudad de México superaba con creces el presupuesto total del Instituto.¹⁰

Es necesario acotar que el indigenismo fue una manifestación del pensamiento nacional, pese a haber sido criollo o mestizo en torno a la alteridad étnica: el indio. El indio en América Latina, a diferencia de Estados Unidos y Canadá, siempre estuvo considerado como un problema nacional y como eje de intervención del Estado en sus diferentes etapas. La mediación del Estado se constituyó con base en la comunidad,¹¹ estableciendo una relación patrón-cliente que ha impedido la reconstitución de las comunidades en pueblos. En otras palabras, la acción indigenista nunca logró rebasar los espacios limítrofes de la comunidad, que en muchas ocasiones se constituyó también en una política discrecional al favorecer a esta u otra comunidad en relación directa a su comportamiento clientelar.

¹⁰ Para los tiempos en que esto se escribe, el Instituto Nacional Indigenista ya ha desaparecido, y si bien el papel del INI no fue siempre glorioso, sí contribuyó a ejercer una política de mediación entre el Estado nacional y los grupos de interés locales y regionales que en el contexto neoliberal han quedado al igual que el mercado a su libre albedrío. En el mejor de los casos la política indigenista sólo funciona para efectos electorales, ha dejado su función de gestoría en salud, educación, promoción de la justicia y cómo una entidad de modernización del Estado nacional. Algo similar sucede con el Instituto Indigenista Interamericano (III), que ha perdido voz y prestigio ante los gobiernos del Continente pese a sus contingentes étnico-originarios y, en gran medida, al abandono y desinterés de los Estados miembros, pero también a la rapacidad de sus administradores en los últimos años.

¹¹ La comunidad es todo un tema que no abordaré en esta ocasión, baste decir que la política colonial logra reducir a la población indígena y establecerla en comunidades, gracias a la puesta en práctica de la República de Indios y la República de Españoles, quedando ahí el indio relegado en la última escala de la jerarquía étnica y legislativa, de tal suerte que ha logrado propiciar diferenciaciones dialectales tan significativas, para el caso de México, que de una comunidad a otra, incluso en un mismo municipio, se presentan dificultades para el entendimiento. En el mismo sentido, ha traído como resultado conflictos profundos en torno a límites y disputas sobre recursos naturales.

Es el criollismo el que descubre las grandes civilizaciones precolombinas y sobre éstas construye la imagen nacional. La grandeza mexicana se sostiene sobre la grandeza azteca; los Estados nacionales andinos se sostienen sobre el incario. Con base en imaginarios precolombinos y en abigarrada mezcla con el hispanismo es que los siglos XIX y XX dan paso a formaciones nacionales, olvidando su contingente indígena actual y entendiéndolo sólo como un problema, obstáculo, rémora e incluso como otro elemento que ha impedido que los Estados nación vislumbren la modernidad. Esta es una imagen cotidiana en el paisaje social latinoamericano: un racismo apabullante.¹²

Las formas de solución en el transcurrir histórico deberán ser objeto de cada situación nacional; sin embargo, existen paralelismos y en la actualidad se reclama una historiografía particular que seguramente nos llevará a una refundación de una historiografía general en América Latina. El neoincaico y el neoztequismo son una identificación manifiesta hacia un indigenismo arqueológico que en su momento estableció comparaciones con las civilizaciones cuna de Occidente, Atenas y Roma, y de ahí a pensar que somos una extensión de Europa y que nuestros procesos son casi idénticos, pese a que tengamos rezagos en el tiempo.

Estas formas de percibir el desarrollo histórico han sido muy dañinas para entender nuestras propias formaciones. Somos un producto muy diferente al europeo y, cada vez más, nos parecemos a formaciones asiáticas, incluso en su carácter más periférico. La modernidad se presenta sólo como lunares en nuestra fisonomía social. Las imágenes nacionales sostenidas en las grandezas

¹² Soy conciente de que este planteamiento es controversial y va a contracorriente de los postulados oficiales de la creación y desarrollo del Estado nacional que otorgan al mestizo un lugar preferencial, pero en esencia, la estructura y conformación de las capas dirigentes mantienen en la mayor parte de los Estados nacionales de la región un carácter criollo, hasta no hace mucho hispanofílico y en la actualidad una docilidad frente a los dictados del hemisferio norte. En este sentido, el carácter criollo es estructuralmente simbólico del Estado nación en América Latina. Pero éste es un tema para un análisis más profundo. En otras palabras, las capas dirigentes de nuestras latitudes habitan pero no piensan en relación a los habitantes de estos territorios. Su pensamiento se encuentra en Wall Street y en Washington.

han creado categorías etnosociales cuyos intereses son contrarios a los herederos de ese pasado, el de los indios vivos, envilecidos por la explotación, pocos dicen alguna palabra, de tal forma que el patriotismo criollo difícilmente puede desembocar en un verdadero movimiento nacional.

El tratamiento étnico ha girado en lo general en tres grandes etapas que coinciden y se articulan en la historia: la exclusión, la incorporación y la integración. Políticas que no concluyeron (en incoamiento) y que se han abandonado. Hoy está en boga la llamada interculturalidad que sin un análisis riguroso, no es otra cosa que la exclusión modernizante.

La construcción del Estado nacional ha implicado la desolación y desventura de los grupos étnicos. El colonialismo se reinvierte en lo interno y de manera brutal, despojando a los indios de cualquier posibilidad de defensa; basta dar una mirada a las llamadas regiones de refugio para percibir la degradación ecológica y social que hoy padecen. Indoamérica presenta hoy un paisaje de degradación y abandono, que invita más a la ciencia ficción que a la reflexión de las ciencias sociales, pues la supera en su capacidad predictiva.

La claudicación del indigenismo clásico que no logró sobrepasar el medio siglo (en términos gruesos, de 1920 a 1970) puede ser también un indicador de la tardanza con que ingresó el siglo XX en América Latina. En otras palabras, el bienestar de la modernidad sólo toca a un sector muy reducido de la población nacional que se traduce en los penosos indicadores de cobertura en de calidad de salud, educación y servicios, marginando la construcción del mundo, la cosmovisión, en fin, el horizonte histórico de los sectores subalternos dentro de los Estados nación y, al mismo tiempo, debilitando la construcción nacional en sí y para sí.

El estado de bienestar —en la historia de América Latina tan sólo ha sido un guiño— no logró atender a su componente étnico y se estableció en un estadio de carácter paternal y asistencial, en el mejor de los casos, sin lograr, plantear lo étnico dentro

de la agenda de los grandes problemas nacionales. Las buenas intenciones de la política indigenista con visos de modernidad no son despreciables; en la mayoría de los países se logró establecer una cobertura educativa, una red caminera, electrificación, políticas de gestión ante los aparatos de justicia, entre otras cosas, pero no una atención integral y nacional a las aspiraciones étnicas.¹³ Sin embargo, existen países donde este "guiño" ni siquiera se dio.

Paradójicamente, los beneficios, donde se generaron, han sido aprovechados por los grupos criollos y mestizos. En amplísimas regiones con componente indígena son los grupos de poder regional los que han ganado mayores prerrogativas y hoy, frente al abandono del Estado nacional, son los que rentabilizan la infraestructura y poseen la libertad de ejercicio en sus relaciones clientelares.

Esta situación, que se presenta acumulativa, desemboca en una prolongada tensión que en la mayor parte de las ocasiones, encuentra salida en la violencia social, por ejemplo en Guatemala y Colombia se insiste en la necesidad de no cambiar el carácter represivo del Estado nacional.

Una historiografía reciente sobre los movimientos indígenas en América Latina nos hará destacar al movimiento zapatista, al movimiento indígena en Ecuador, la tenacidad de los cocaleros en Bolivia, las reivindicaciones mapuches en Chile, etc. La presencia étnica de los países con contingente indígena tendría, de acuerdo con Yvon Le Bot, las siguientes características en términos de su historia política contemporánea; una primera fase de manifestación a escala local de 1960 a 1970, con eje en el conflicto económico-social. Un segundo momento estaría marcado en los ochenta, por las rupturas y retrocesos con respecto a la formación de las primeras organizaciones de carácter nacional (considérese el caso de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala en México y el movimiento katarista en

¹³ Aquí cabe aclarar que la propia Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) no considera a todos los países de América Latina como viables y existen países que, ni por asomo, han logrado tener un acercamiento a la modernidad y a los procesos de modernización. Prácticamente toda Centroamérica, Ecuador, Bolivia, a excepción de Cuba, todos los países del Caribe, Paraguay, la Guyanas no se han ni siquiera asomado a la modernidad.

Bolivia). Estos desenlaces provocados por una violencia externa y la descomposición interna hicieron que los indígenas fueran, dentro del movimiento social, las principales víctimas de la represión del Estado.

La década pasada marcó un desplazamiento de las reivindicaciones de clase a la afirmación de los derechos étnicos. Las demandas se centraron más en los derechos culturales que en el conflicto social, lo que trajo como consecuencia el reconocimiento jurídico por parte de los Estados nacionales del carácter multiétnico y multicultural de la nación, con mayor o menor acento, sin dejar de lamentar que, en prácticamente todas las situaciones, estos reconocimientos quedaron en letra muerta, pese a que en el orden de las recomendaciones internacionales como en sus posibles efectos internos, los mandatos de reconocimiento jurídico no conllevan ningún peligro para el Estado nacional.¹⁴

El movimiento indígena en su fase indianista o, en otras palabras, un discurso político elaborado desde los indios y para los indios puede tener en su carácter no esencialista, es decir, etnicista en sí y para sí. La siguiente característica combina: revuelta social con identidad étnica o afirma la identidad cultural.

Estas movilizaciones se enfrentan al proceso de globalización, un modelo occidental de nación donde la supremacía la tienen las elites criollas y al neoliberalismo, que no es sino la acumulación de capital en su fase originaria permanente.¹⁵

Restringir la política del gasto público al ámbito comunitario, si es que éste se da, deviene regreso inadmisibles en la actual coyuntura de nuestros países. Es fomentar la lucha intracomunitaria por el acceso a los cada vez más magros recursos o bien continuar centrando el ejercicio político en los procesos de

¹⁴ Por ejemplo, la Ley Cocopa, también conocida como los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, que durante varios años ha ocupado los titulares de los diarios, finalmente se aprobó como *Ley Indígena*, que responde a la tradición del viejo indigenismo que sostiene su eje de acción en la comunidad.

¹⁵ Confer: Engels, Federico. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Progreso. Moscú, 1971.

mestizaje, que no han traído más que políticas encubiertas de racismo, intolerancia y exclusión. La aparente supremacía de las elites criollas por intentar hacernos semejantes a un modelo eurocéntrico nos ha convertido en caricaturas de nación.

Los modelos interpretativos de "solución" del problema indígena entendido como lastre, han fracasado. Está demostrado que no es un problema ideológico que se resuelva por "blanqueamiento", ni se reduce a un asunto económico y social ni se trata de un mestizaje cultural. Es a todas vistas y en relación a la emergencia de lo étnico, un problema de mayor relieve sumamente complejo y no planteado. Resulta inútil pensar en lo indígena en sentido lineal, con personajes preconcebidos: el terrateniente arrogante y feroz, el mestizo oportunista, el oficial autoritario, el comerciante codicioso, el cura engañador, el indio sumiso, etc. Esas eran figuras plenas en la literatura indigenista y nacionalista, pero hoy ya no responden lo étnico originario que ha permeado todos los espacios de la vida social nacional.

El indigenismo sirvió de muro de contención y no sobrepasó las esferas del asistencialismo. Por otra parte, dejó intactas las relaciones externas que tanto condicionan al desarrollo, no afectó a las estructuras regionales de explotación que mantienen el tradicionalismo indígena, y se constituyó en el mayor obstáculo para una reformulación social.

La dialéctica tradición-modernidad sigue vigente en las regiones indígenas, la asimetría en todos los aspectos no se reduce y los sectores beneficiados son los mismos de antaño. En términos de los subsidios al campo, éstos se destinan a renglones privados. Se ha preferido el ingreso irresponsable de productos agropecuarios del exterior que colocan al campesino indígena en el libre juego del mercado internacional, sin capacidad de defensa. El resultado que ha arrojado, por otro lado, el ejercicio político vía el indigenismo, y, más tarde, el abandono casi

total en el que se encuentran millones de indígenas que escapan de su condición cultural, social y económica, ya no permite identificarlos, en una estructura de clases abiertas y que les habilite sólo la posibilidad de movilidad como individuos. La presencia de contingentes indígenas en las ciudades es más que notoria y está logrando crear una conciencia étnica tanto en el campo como en la urbe, pese a que se ha provocado una severa crisis de identidad. La condición social y económica en que ellos sobreviven continúa siendo injusta y los hace más subalternos y desprotegidos.

En términos de modelo económico, la integración ya no funciona porque ha dado como resultado un indianismo que reinventa su mundo, crea solidaridades internas, pero no establece un correlato con otros sectores y se encuentra aislado de sus propios paisanos. Es un indianismo autocontenido y de *folclore*. Y un movimiento indígena que promueve la articulación con otros actores sociales, cuestionador del Estado nación, de los procesos salvajes de la globalización, resulta ser con su sola presencia una crítica al neoliberalismo.¹⁶ El movimiento indígena se articula de manera orgánica al movimiento social general.

Aquí se encuentra el potencial de lo indio en la América contemporánea. Un movimiento activo, propositivo, de recuperación de valores y con una estrategia de construcción de un proyecto alternativo que considera a la población. Las instancias financieras internas e internacionales (llámese ministerios de Hacienda, bancos centrales, Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Vamos México, Caritas, etc.), califican de supernumeraria a esta población, porque la considera poco creativa, analfabeta y se encuentra enferma, desnutrida y de la cual sólo se puede esperar generaciones de subnormales.

¹⁶ Favre, Henry. El indigenismo. FCE México, 1998. Este autor no reporta que las oleadas de indígenas que comienzan a ocupar las ciudades y los centros productivos, y cuyo único destino reside en la informalidad, en el caso dado de una voluntad política de incorporarlos a la producción, ésta en las condiciones actuales sería por completo incapaz de darles ocupación a pesar de que sólo fuese por la comida.

Es decir, no hay un proyecto que englobe la etnicidad en América Latina que persiga la modernidad sin lesionar las diferencias culturales, lingüísticas, de recuperación de saberes y tecnologías, máxime en estos tiempos en que el eje subalterno productivo está desplazado.

En la situación contemporánea del movimiento indígena encontramos, por un lado, este indianismo esencialista y folklorizante y, por otro, un movimiento de origen étnico pero articulado a una base social popular. En la tecnocracia contemporánea se ha creído encontrar en el indianismo esencialista el sostén ideológico similar al que el Estado populista encontró en el indigenismo; es decir, la posibilidad de crear una política que garantice el control indirecto al menor costo sobre poblaciones y territorios, que no es posible administrar directamente por el alto costo político y, dado el caso, militar (la guerra de larga duración en Guatemala y Colombia resulta un dispendio de energías sociales, políticas y económicas). La vía de la antropología social aplicada ya no resulta del todo eficaz; la apuesta neoliberal es que los habitantes de las regiones indígenas deben hacer prevalecer la seguridad y aprender a vivir en la autonomía, pero una autonomía con la ausencia del gasto público, que cualquier Estado nacional está obligado a otorgar.

Esta concesión autonómica de los Estados nacionales se aplica en una economía rapaz, al propiciar que grupos étnicos y tribales puedan "negociar" sus mínimos de bienestar con empresas madereras o la explotación minera, tal como viene sucediendo en Colombia, Panamá y en la Costa Atlántica nicaragüense. Se fomenta esa autonomía con el crecimiento desbordado de enfermedades que hace treinta años creíamos extinguidas: paludismo, tuberculosis, venéreas, etc. O bien, el "canje de territorio por deuda externa", como en el caso boliviano —con todo y habitantes—, son elementos que para muchos de escándalo y no así la producción de hoja de coca aparentemente destinada al narcotráfico, única alternativa de sobrevivencia para familias de exmineros, quéchuas y aymaras.

El movimiento indígena es vital y está permeando muchas esferas sociales, sobre todo las subalternas donde aspiramos a construir un proyecto de democracia real y de plena participación. Nunca más una nación sin la participación de obreros, campesinos y sectores populares, que cada vez muestran su faz indígena en las diversas latitudes latinoamericanas.

I.- EL ESTADO-NACIÓN

1.1.-El contexto

Como punto de partida, me parece necesario esbozar una visión general del proceso que en los últimos treinta años ha vivido América Latina. Sucesos vertiginosos que han provocado grandes cambios en la vida socioeconómica y cultural. Se ha presentado una reformulación de los sectores clásicos con los cuales definíamos el paisaje humano, actores no conocidos que surgen de la informalidad, ingrediente del que apenas se sospecha sus posibilidades. En lo cultural, como característica central se tendría la emergencia de lo étnico.

En la estructura económica de los países de la región encontramos serias dificultades por establecer un mercado interno y la consolidación de una burguesía nacional con horizonte propio. En lo político es el surgimiento de nuevas fórmulas que están perfilando la democracia formal como parte de un modelo modernizador, no de modernidad.

Sí bien, hay un elemento que no se ha modificado y que, por el contrario, se ha acentuado, es el carácter periférico de la región. Todo parece indicar que se seguirá acentuando sin visos de lograr una simetría con el mundo central. La división internacional del trabajo ha, incluso, reconvertido los espacios productivos impidiendo consolidar un proyecto propio como Estados-nación.

Frente a este panorama, creo que los modelos de interpretación ya no responden a nuestra cambiante realidad y, en tal sentido, se exige un tratamiento histórico detallado, un balance epistémico a profundidad y el estudio de situaciones y

fenómenos concretos, tarea por demás compleja más aún, cuando nos remitimos a formaciones sociales de gran riqueza, como las latinoamericanas, entrecruzándose y en yuxtaposición con elementos ideológicos, de dinámica sociocultural y de estructura económica no previstos por los modelos.

Una guía de este texto será la dialéctica tradición-modernidad, característica de las formaciones latinoamericanas que, de entrada, nos presentan constituciones sociales heterogéneas, plenas de diversidad. Ello se expresa en las abismales diferencias de clase, en las muy complejas interrelaciones culturales, en la notable asimetría de las relaciones económicas que se producen en toda la región.

Estas asimetrías se concretan en las formas desiguales y diferenciadas en lo referente a servicios de obligación del Estado, sea en educación, vivienda, salud, y quizá el más lacerante, en el acceso a la justicia. Si bien, lo anterior es parte estructural de las formaciones latinoamericanas, en las últimas tres décadas se han incrementado las diferencias y han provocado dificultades serias para encontrar puntos de identificación y construcción nacional. Pese a los indicadores macroeconómicos, (poco comprensibles aún para los iniciados), se ha provocado el incremento en las contradicciones, acentuando cualitativamente la dialéctica tradición-modernidad, generando una mayor desproporción en la distribución de la riqueza y el bienestar social.

Asistimos a un cínica monopolización de la riqueza social y del poder. No son tiempos de bonanza para la clase obrera y los sectores medios son objeto de una feroz depauperización de sus condiciones de vida. Esto es fácil corroborarlo en términos de la dinámica del salario. Los procesos de descampenización, de arrasamiento de la naturaleza y de un total abandono del agro, han incrementado de manera no sospechada los indicadores de pobreza, registrando cifras vergonzosas en la vida de nuestros países. De esa suerte, la reconversión agraria ha generado un ejército de desplazados, de excluidos sin alternativa de

reinserción en la vida nacional. Ejército de proporciones mayores al que definíamos como ejército industrial de reserva.

En este paisaje encontraremos nuevas formas de estrategias de sobrevivencia que van a otorgar a la región una dinámica social no prevista por los modelos conocidos de interpretación.

Si bien desde el siglo XIX (seguramente desde el descubrimiento de América), la penetración del capital hizo redondo al mundo, es posible señalar a la segunda postguerra como el periodo de mayor transnacionalización del capitalismo y la incorporación de vastas regiones a éste. Este periodo se empezará a trabajar como un corte histórico que ira conduciendo nuestro análisis, corte arbitrario pero necesario para un acercamiento a la dinámica de los fenómenos contemporáneos. En esta perspectiva de la estructura mundial, cualquier elemento de alteración de la división internacional del trabajo perturba, de una u otra forma, el sistema capitalista mundial. Más aún, si entendemos que existe un todo social que puede denominarse economía-mundo capitalista, cuya fuerza motora radica en la incesante acumulación por una burguesía transnacional, del excedente creado por los productores directos.¹⁷

No es posible hoy, considerar a los estados independientes, aislados. Es necesario vincular su vida interna en el concierto de la división internacional del trabajo. La "crisis" es mundial e integral. Se agudiza en el contexto contemporáneo por un reordenamiento de las alianzas -diferenciándose de las establecidas por y durante la Guerra Fría- y por una nueva y salvaje competencia de hegemonía de los países del capitalismo central.

¹⁷ Wallerstein, Immanuel. (La crisis como transición), en; *Dinámica de la crisis global*. Siglo XXI. México. 1983. De manera temprana, Wallerstein anticipa los reacomodos que sufrirá el mundo a partir de las tendencias previstas por la excesiva burocracia del bloque socialista que este autor preveía para la inminente y estrepitosa caída del llamado socialismo real.

La "crisis" es estructural, profunda y, parafraseando a Braudel, de larga duración. En lo económico, la encontramos en los procesos de sobreoferta producidos en la segunda mitad de los años sesenta y tal tendencia se mantiene. La oferta corriente ha superado a la demanda corriente. Con ello se producen "los cuellos de botella" del proceso de acumulación. En consecuencia, se alteran los tiempos mismos del capital. En este desfase, las promesas de prosperidad auguradas durante los años cincuenta a los setenta, ya son cosas del pasado. En estos tiempos de "crisis", la lucha es por ganar los espacios de la distribución.

Desde luego, la crisis no siempre significa desconcierto para todos, son también épocas de grandes ganancias y de reorganización de fuerzas. Así, el gran capital especulador ha tenido la capacidad de reorganizarse frente a las fuerzas de los trabajadores, sobre todo en las formaciones periféricas. La fuerza de trabajo ha sufrido una profunda devaluación. Este capitalismo ha profundizado los conflictos no sólo de la relación capital-trabajo, sino de orden sociocultural, como son los de carácter interétnico que se producen en los estados centrales. De tal suerte que el capitalismo también navega en las formaciones hegemónicas del capital. Ejemplos recientes, que tienen su expresión por vías político-culturales, son el renacimiento de fundamentalismos, nacionalismos, búsqueda de nuevas identidades. Sorprende el gran auge que tienen la astrología, el tarot, la cábala, el establecimiento del pensamiento mágico, hasta, incluso, llegar al resurgimiento de los movimientos neonazistas (desde el "cristianismo" de Bush hasta el islamismo de Bin Laden). A fin de cuentas, una reubicación de identidades individuales y colectivas frente a un mundo en apariencia caótico debido a una ausencia de explicación del mismo. La ciencia ya no resulta un elemento de convicción para los amplios sectores. La diversidad en el ámbito cultural se constituye en el punto de referencia, no así el orden económico que se mantiene como elemento regidor del mundo.

Y en la periferia también encontramos expresados estos fenómenos culturales de corte posmoderno -en una búsqueda por encontrar identidad, válidos en muchas ocasiones-. Pero, estas expresiones resultan chocantes e incluso ridículas en nuestras formaciones, ya que ni siquiera hemos arribado a procesos de modernidad en vastos espacios. De tal suerte que son otras manifestaciones y demandas como el neozapatismo, los cocaleros del área andina, particularmente en Bolivia, el movimiento de los sin tierra en el Brasil¹⁸, los que nos hacen tomar conciencia de que la modernidad tan sólo ha sido discursiva en nuestras formaciones sociales. No vamos a analizar estos fenómenos en específico, pero, sí tendremos un acercamiento a su dinámica.

Los efectos no son sólo de carácter económico, son también de cambios en la centralidad, por ejemplo, el declive de Gran Bretaña en la pugna con los Estados Unidos, donde ése se impuso aunque está siempre en peligro de perderla frente al alto rendimiento tecnológico del Japón, y más recientemente, ante la Comunidad Económica Europea. La crisis también acarrea "trastornos" políticos y culturales. Una primera realidad del capital es la polarización entendida en la extrema competencia. Así, todos los Estados modernos han sido moldeados a partir de la división internacional del trabajo. Las fronteras, sobre todo en espacios periféricos de los Estados, han llegado a menudo a ser relativamente arbitrarias y con demasiada frecuencia inestables y elásticas, constituyendo el resultado de un intrincado toma y daca de los intereses mundiales por las fiebres de mercancías definidas en ciertos momentos históricos (plata, caucho, maderas preciosas, petróleo, coca).

La aceleración en la competencia de los países centrales por controlar regiones y mercados provoca períodos de aguda política, fundamentalmente en el espacio

¹⁸ A mi consideración, estos son movimientos sociales que expresan en distintas latitudes la ausencia de ocupación en lo social y en lo económico del Estado-nación, y resultan ser producto del agotamiento del ciclo económico que se inicia a principios de los ochenta, y los cuales tienen como característica, por vía de la violencia, la defensa de un territorio, la exigencia para formas de regulación interna y mantienen, quizá, a excepción de Brasil, un componente étnico que ha logrado trascender fronteras.

de la realización. Los procesos coloniales, neocoloniales e imperialistas, se expresan a nivel global y regional. En la última media centuria de la economía-mundo (incluso con la presencia del mundo bipolar), hemos asistido a guerras mercantiles: industria automotriz, de aviación, de armamento y por el control de productos estratégicos. Pero es en las últimas dos décadas donde las luchas mercantiles son brutales en la industria de la telemática, la informática, los microprocesadores, instrumentos dirigidos al mercado, pero que también consolidan un proyecto ideológico-político sin precedentes en la historia de la humanidad. Los grandes conflictos del mundo bipolar se han trasladado a espacios regionales y conflictos locales (Centroamérica, Medio Oriente, los Balcanes, las guerras de baja intensidad en el Área Andina y recientemente el conflicto en Asia Central), pero que, en apariencia no revisten conflagraciones de índole mundial y en el contexto inmediato asistimos a una reorganización mundial de fuerzas.

Así, la turbulencia política del siglo XX y, principalmente, de los años setenta a la fecha, con sus respectivos periodos globales y regionales,¹⁹ ha sido la expresión de la competencia capitalista.

América Latina se inserta en un creciente proceso de integración -división internacional del trabajo- subordinado y dependiente al capital transnacional. En gran medida, las economías nacionales se van a determinar por las empresas transnacionales pertenecientes a la órbita imperial -ya Marx establecía el horizonte nacional de las burguesías y el carácter internacional del capital-. Pese a que esta fórmula también se encuentra en crisis. Las burguesías nacionales van adquiriendo más rasgos de caciques locales que de reales controladores del poder político y económico en sus espacios nacionales. Así, las oligarquías internacionales adquieren más presencia y poder en el ámbito de las naciones.

¹⁹ Será necesario al respecto restablecer una historiografía crítica con respecto a las historias oficiales

De manera interna, algo similar sucede en la dialéctica tradición-modernidad (las más de las ocasiones, modernización), lo que sin duda nos va a llevar a recuperar la concepción de colonialismo interno.

1.2.-Los conceptos

Debido a los complejos procesos de reordenamiento del capital mundial y regional que se han producido en las últimas tres décadas, es ya muy difícil continuar en la comodidad mental de una tipología de clasificación de las vías de desarrollo ya sea en las consideraciones de la escuela de Chicago²⁰ acerca de la teoría de los "despegues" o bien del economicismo vulgar de tintes materialistas como la concepción de la dependencia, el capitalismo monopolista de Estado, del subdesarrollo, del imperialismo y del Tercer Mundo. Es muy difícil ubicar con rigor científico estos esquemas que en mi consideración, ya forman parte de una historia de las ideas para entender la conformación de América Latina. Así, se tienen que crear otras perspectivas en relación directa a la nueva división internacional del trabajo, que no sólo respondan a efectos de tipo ideológico, sino que se constituyan en herramientas de análisis científico. En este sentido, sugiero que la Teoría del Desarrollo, en sus diferentes vertientes, comience a ser tratada como parte de la historia de las ideologías en América Latina, sin descuidar la posibilidad de que, a partir de ello, se podrán cimentar verdaderas contribuciones al diseño de los nuevos proyectos sociales sostenidos en la revaloración de la teoría de las formaciones sociales.

Es urgente la redefinición conceptual, tarea por demás difícil el de la construcción de conceptos, que permitan no sólo ser explicativos, sino transformadores de la realidad social que se vive en la región, haciendo intervenir los nuevos procesos y nuevos actores sociales.

²⁰ Confer: Rostow, Walt Withman. *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista.* F.C.E.

La internacionalización del capital ha permitido que la empresa transnacional (en su espacio manufacturero pero fundamentalmente especulador), se convierta en dominante en la unidad de producción mundial.

La globalización ha internacionalizado las clases sociales y ha provocado analogías en las reivindicaciones étnicas en distintas latitudes. Es cierto que las economías y los proyectos sociales se globalizan, pero ello no ha logrado cuajar en una internacionalización de la lucha de clases, salvo en algunos espacios donde las condiciones históricas y las confrontaciones étnico-culturales son propicias para regionalizar conflictos. Es lícito considerar que se están elaborando nuevas dimensiones en las formas de respuesta social.

Asistimos al traslado del poder interior de la regulación sociopolítica, a instancias del exterior, donde los propios ejes hegemónicos quedan supeditados a otros de poder transnacional. Como una posibilidad de explicación de las condiciones contemporáneas, sería en el mundo unipolar, la constitución de un supraestado transnacional.

El funcionamiento del capital en el contexto mundial de hoy tiende a ser modificado. Ya Marx distinguió capital industrial y capital bancario, y Lenin describió la fase del capital financiero. Ahora es necesario distinguir las formas del capital en sus fases más avanzadas, en las formas de articulación que va adquiriendo a escala mundial y que tiene, en las corporaciones, una forma visible y orgánica de capital transnacionalizado.²¹

A partir de lo anterior, se abren varias líneas de investigación de interés para los analistas de procesos y de teoría económica, pero también del objeto que me

²¹ Souza, Herbert. (Nota sobre el capital mundial), en; *Capital Transnacional, Estado y clases sociales en América Latina*. UNAM-Ediciones de Cultura Popular. México. 1991.

interesa y que reside en los cambios de orden tecnológico y sus efectos en las relaciones sociales y en la conformación de proyectos sociales. O sea, en las fuerzas tecnológicas que dinamizan el cambio social y político, fuerzas que de entrada no son neutras. Y en este sentido, falta un largo trecho por sistematizar los fenómenos y la forma de abordarlos, ya que hasta ahora los análisis han sido muy descriptivos, con una ausencia del planteamiento de opciones políticas viables para los sectores en la resistencia en el contexto global.

En el momento, la corporación multinacional tiende a revolucionar las formas de apropiación y control de los medios de producción a escala mundial, las nociones de magnitud, espacio y tiempo. Las condiciones sociales y políticas han cambiado, se redimensionan en términos del orden internacional y de los mecanismos económicos continuo, en suma, del proceso de acumulación. Así, las nuevas formas tienden a abolir las de la organización del poder político, tanto a nivel de estado-nación; como internacionales, presentando ante los Estados de la periferia un nuevo programa que, de inmediato, trasciende y desafía los antiguos límites internacionales. Un ejemplo muy claro de ello es el Tratado de Libre Comercio que no sólo afecta la estructura económica; sino también la esfera de los afectos y emociones. Esto último podemos irlo entendiendo como cultura, parte integral de las nuevas relaciones sociales que se establecen.

El capital mundial es la forma más avanzada de la realización de la tendencia histórica al incremento de la composición orgánica del capital. Toma distintos rumbos, aprovechando los costos diferenciales en la fuerza de trabajo en las regiones donde operan y optimizando la incorporación del trabajo vivo en el proceso de producción. El ejemplo más claro son las zonas de instalación de maquiladoras y los espacios de extracción de materias primas. Surge entonces una nueva contradicción. El capital tiende a la internacionalización, en tanto la fuerza de trabajo está sujeta a las condiciones locales, regionales y nacionales. El capital es mundial, global; el trabajo se determina por condiciones locales. El

capital es móvil, el trabajo fijo.²² Estamos viendo que para una mayor efectividad del capital se impulsa la tendencia a una intensificación en la composición orgánica del mismo. Así, el desarrollo tecnológico queda determinado por el control internacional, ya que la función de la tecnología en el proceso capitalista es obtener el máximo de productividad, y más aún cuando la producción de mercancías se genera a escala mundial. Lograr el máximo de productividad en la mayor escala, al menor costo posible y en el menor tiempo.

La lógica del capital ha sido capaz de efectuar el proceso mundial de articular para sí formas de organización diversas a él. En otras palabras, ha logrado subsumir formaciones que, a primera vista, parecieran sus antagónicas. El instrumento ha sido la división internacional del trabajo.

Veamos, moralinas aparte, el caso de la producción de estupefacientes en el mercado mundial. Se efectúa bajo relaciones sociales que no corresponden a la modernidad del capitalismo central, pero que ingresan con gran eficiencia en los circuitos internacionales del consumo.

Como resultado de la globalización nos encontramos entonces con formaciones destinadas a la alta tecnología y con formas organizativas muy alejadas de la vanguardia en la creación y participación científico-tecnológica. Lacerante conclusión: la fuerza de trabajo está menospreciada en el mercado global.

Estos procesos rebasan a los Estados nacionales en su gestión político-administrativa. Quedan supeditados de tal forma que sindicatos, centros de adiestramiento, escuelas, agencias de control y medios de comunicación se vienen constituyendo en subsidiarios del capital mundial como elementos potenciadores del proceso global de realización. Al respecto, es contundente el

²² Souza, Herbert. *op. cit.* En este punto valdría la pena revisar monografías sobre sectores económicos y productivos en donde con toda seguridad la ecuación se cumple, sobre todo en sectores tradicionales. Sin embargo, los nuevos procesos productivos donde intervienen las nuevas tecnologías y se ahonda en la división internacional del trabajo, la ecuación queda en entredicho al mismo tiempo que los conceptos centrales de la economía política. Sin embargo esto no es el objeto de mi trabajo.

papel que la telemática y la informática juegan en el control monopólico del discurso político, en los sistemas de administración y manejo. En el establecimiento de líneas en torno al medio ambiente, la educación, la salud, la seguridad, en síntesis, de una continuidad en los miedos engendrados. Estos discursos de globalización resultan absurdos en regiones que, por sus condiciones requieren de mecanismos de modernidad y no precisamente de aspectos aislados modernizadores, que no logran más que segmentar. En su esfera especulativa, la informática es un instrumento prioritario. Hoy se pueden trasladar masas de capital de una región a otra sin mediar más que la realidad virtual.

Por tal suerte, nos encontramos en un proceso histórico inédito en la construcción del capital a escala mundial y principalmente en la modalidad de acumulación. Al respecto, los modelos y formas clásicas de interpretación, quedan gastados; las contradicciones a nivel mundial cambian sus ejes.

Las burguesías locales han tenido que repensar sus formas de dominación en un periodo relativamente corto. En el caso de América Latina, la democracia formal -representativa- ha sido un instrumento que permitió el reordenamiento.²³ Tal salida se debe a la desestructuración que han sufrido las formas tradicionales de organización de la resistencia. Pero, por otro lado, surgió un nuevo actor general llamado la sociedad civil, que aún se presenta informe y no logra ocupar del todo los espacios públicos.

²³ Para gran parte de nuestras formaciones, la existencia de partidos políticos no garantiza en absoluto la modernidad ni la modernización de la política; la lógica de los partidos políticos cuando menos en los dos casos que se analizan, México y Bolivia, nos remite más a instancias políticas que se montan en torno a grandes movimientos sociales, enarbolan sus banderas, pero no han sido capaces de ofrecernos una profundidad histórica y un marco político referencial; son tiendas políticas que se mueven en torno a coyunturas. Esto no implica que los procesos técnicos en torno a la democracia formal sean del orden del Primer Mundo, pero no debemos confundir técnica política con estructura política. En otras palabras, los partidos de orden policlasista se mueven más en el ámbito de lo tradicional que de lo moderno.

En América Latina sigue vigente el debate entre "desarrollo nacional" e "integración internacional" y se hacen intervenir adjetivaciones como neoliberal, conservador, globalidad, etc., pero aún sin perfilar un horizonte propio y sin reconocer oficialmente la dependencia e integración al capital mundial.

Los teóricos dependentistas afiliados de algún modo a la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL), en los años setenta planteaban dentro de la región, como países "viables" sólo a México, Brasil, Argentina. El resto quedaba destinado a vivir en condiciones de subdesarrollo permanente, de estancamiento, debido a un elemento histórico: el carácter de sociedades cerradas, inviables para un "despegue".

En la situación actual, los países aparentemente "viables", también se hallan estancados y las promesas de un despegue autónomo, endógeno, sólo quedaron en ello. Tal fenómeno se puede explicar por el carácter oligopólico del poder, una política económica incapaz de generar mercado interno y con un aparato educativo anquilosado con pretensiones sólo de cobertura. Así se determina una economía primaria de exportación a través de fuerza de trabajo abundante y con gente viviendo a nivel de subsistencia. Tal economía conduce necesariamente a una bajísima productividad por unidad de trabajo y se encuentra sometida a un proceso secular de deterioro.

Las esperanzas para la región, pensadas en la segunda postguerra, no han logrado conseguir un proceso de crecimiento autosostenido -hoy, la moda es autosustentable- y diversificado. Nunca se logró rebasar la esperanza y salir del estancamiento. Por el contrario, en las últimas dos décadas, las cifras socioeconómicas en torno a la pobreza y a la pobreza extrema, son alarmantes. No se logra regular un mercado regional, las economías de los estados nacionales carecen al momento de un proyecto agrario y de industrialización propio, los recursos tecnológicos quedaron definidos y determinados desde el exterior.

El agro quedó subordinado a un proceso de industrialización manufacturera, arrojando grandes masas de población a las ciudades y creando un desarrollo desigual. México por ejemplo, presentaba hasta los años 40' una distribución demográfica de 35% de su población asentada en espacios urbanos, en 20 años, esta cifra se incrementó a 51%.

En los años setenta, Bolivia mantenía cifras similares a las registradas en el México de los años cuarenta y en la actualidad comienzan a ser cifras similares.²⁴ Si bien, no podemos confiar en las cifras emitidas por los organismos encuestadores de nuestros países, sí son indicadores. Para este último censo de población mexicana, cerca de las tres cuartas partes de la población se encuentra ubicada en espacios urbanos. Para el caso de Bolivia, la conversión de ser un país eminentemente rural y con centros productivos muy definidos en la minería, sufre una lógica muy similar al caso mexicano. Un ingrediente del espacio rural, es el contenido étnico, que será materia de trabajo en este texto.

1.3.-Lo rural urbano

La reconversión de formaciones agrarias a formaciones aparentemente urbanas pudiera ser un indicador de un desarrollo pujante en industrialización y servicios, como es la lógica del establecimiento demográfico en los países centrales. Pero no resultan ser cifras tan halagadoras por un elemento ya estructural en la vida socioeconómica de nuestras formaciones: la informalidad.

La informalidad ya se presenta como norma y tendencia en la lógica capitalista latinoamericana. Está en la esfera de la realización y no de la producción. Por

²⁴ Cifras que debemos tomar como indicadores bastante engañosos en ocasiones, debido a la deficiente elaboración de las encuestas y los censos. Por ejemplo, para el caso de México, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), establece que poblaciones mayores de dos mil habitantes son de rango urbano. No se toma en consideración una particularidad para la población indígena, y es que ésta mantiene una amplia dispersión, a pesar de que puede mantener altas densidades de población, pero ello se debe más a las calidades de la tierra. Lo que en su momento, Aguirre Beltrán denominó *regiones de refugio*.

otra parte, este acelerado crecimiento urbano es un indicador del profundo deterioro del ambiente y del abandono de una estrategia nacional, que es la producción alimentaria.

El sector primario, en sentido general, continúa ocupando una agricultura de subsistencia que antes de la Segunda Guerra Mundial y hasta los años setenta demostró ser bastante eficiente y con capacidad de integrarse al mercado nacional.²⁵ Pero ya son más de treinta años de una crisis cada vez más aguda. En el caso de México, agricultores prósperos se encuentran atados de pies y manos a las carteras vencidas y, en el boliviano, los incrementos en los impuestos son insostenibles al grado que se exige una segunda reforma agraria establecida en la lógica económica y cultural del modelo andino de control vertical de pisos ecológicos.

Se notaba, hasta no hace mucho, que la migración era del campo a los centros urbanos e industriales. Actualmente no es aventurado señalar que el proceso si bien no se ha reducido ha modificado su destino: del campo y la urbe a la informalidad. Así, las masas en América Latina pasan de formas de articulación del capital primarias a formas terciarias, y este proceso, al parecer, no tiene salida.

Otro elemento es el de la desnacionalización que, de manera muy rápida, podemos describir como el proceso mediante el cual los Estados nacionales pierden el control sobre recursos e intereses estratégicos de la economía, lo que a su vez provoca una desnaturalización política y cultural, un atentado al patrimonio: petróleo, gas, ferrocarriles, minería, recursos forestales, monumentos históricos, artesanías, etcétera.

²⁵ Confer: Hewitt de Alcántara, Cinthia. *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970*. Siglo XXI. México, 1999.

Con ello perdió fuerza el discurso nacional integrador, aunque tal discurso entró en crisis en los años ochenta. Este proceso implica aspectos de la llamada doctrina de la Seguridad Nacional, es decir, una reordenación del aparato político-militar. No debemos olvidar el uso dictatorial, en a los setentas, de esa modalidad de los regímenes castrenses en casi toda la región. Para Bolivia, los años setenta resultaron el tránsito de una emergencia popular con el gobierno del General Juan José Torres a uno de los gobiernos más drásticos para los sectores populares con el de Hugo Banzer. En los años ochenta, los sectores consolidados por Banzer definen el destino de la desnacionalización en ese país.

1.4.-El eurocentrismo

La pérdida del control estratégico ha originado que la industria de la transformación esté pasando del control de los estados nacionales a burguesías foráneas, generando que el carácter rentista y especulador de las burguesías nacionales se agudice. Considero difícil que las burguesías regionales logren una posición dinámica en las industrias de alta tecnología y capitalización, porque el liderazgo industrial se encuentra en los intereses foráneos.

La mera correlación de fuerzas ha generado un discurso y práctica que abiertamente nos propone una mayor dependencia y el establecimiento de centros dinámicos en la región afiliados a intereses del exterior. El discurso del nacionalismo revolucionario, que si bien nunca fue tal, aparte de encontrarse en crisis resulta inviable en los términos establecidos por la división internacional del trabajo. Lo que podríamos designar como izquierda en sus diferentes matices está agotado, porque ha realizado un derroche de fuerzas muy difícil de poder recuperar.

En apariencia, sólo queda la puesta en práctica del discurso del "libre mercado". Pero, desde luego, no podemos quedarnos pasivos frente a esta situación que

exige en el sentido más clásico una superación crítica. Probablemente sea desde la dimensión étnico-nacional que podamos lograr este ejercicio. Si bien se ha establecido una democracia formal para toda la región, se mantiene la centralidad del control social, negando las élites la participación equitativa a sectores populares y medios, además de no ejercer el reconocimiento a la pluralidad. Al mismo tiempo, el crecimiento endógeno está prácticamente paralizado, salvo en los casos de establecimiento de infraestructura, pero que tiene su lógica y articulación en el exterior y, como ya se ha indicado, las burocracias nativas pierden cada vez mayor fuerza en sus decisiones internas.

Estos procesos de centralidad del poder, de agudización en la dependencia, de programas desarrollistas, se producen en un marco de crisis del movimiento social en su conjunto y de un deterioro general en la calidad de vida, no sólo en lo económico -la crisis, ya estructural, atraviesa todas las esferas de la vida-. También en lo social, ideológico, político e incluso en lo emotivo.

Si bien vivimos tiempos ferales, al mismo tiempo se presentan movimientos de intensa búsqueda de identidad y de profundidad histórica. Sin embargo, en muchas ocasiones, esos impulsos son regulados por los ejes de la hegemonía. No debemos olvidar que durante los años sesenta y setenta, se generaron condiciones para establecer reformas estructurales: auge del movimiento obrero, capacidad organizativa en las ciudades, movilización en el campo, ebullición ideológica en los centros de educación superior y emergencia de nuevos actores sociales. Si bien se logró cimbrar ejes de poder al inicio de la década de los ochenta, se modificó y se mantiene un comportamiento inversamente proporcional a los efectos iniciales hasta llegar al exitoso discurso del "libre mercado" que esperamos sea efímero y se desvanezca tan rápidamente como las condiciones virtuales en las que se sostiene.

La idea del desarrollo para América Latina se ha establecido en el sentido de repetir las historias de modelos conocidos: Estados Unidos, Europa Central, Japón

e incluso la Unión Soviética. Con estos modelos se ha pretendido repetir experiencias históricas de esos países o al menos lograr un modelo semejante. Es posible demostrar que las condiciones históricas de los países que sirven de modelo no son repetibles; quienes intentan guiarse por alguno de esos modelos lo hacen de manera acrítica.

Sólo me limito a señalar que la perspectiva eurocéntrica y el sostenimiento de una historiografía y teoría de la historia basadas en un modelo occidental, no nos ha colocado como región ni como países en una situación favorable. Así, el desarrollo no es una cuestión de tecnocracia, ni es materia de burócratas fundamentalistas inspirados en experiencias ajenas.

El desarrollo es una aventura de los pueblos. Cabe, pues, definirlo y estudiarlo con una amplitud de vista y enfoque que rebasa los límites dogmáticos de la tecnocracia y de los intereses financieros. Una teoría de la historia crítica nos muestra que existen modos distintos de entender el desarrollo, las más de las veces enfrentados. En este sentido, se deben abandonar las perspectivas unilineales; por ejemplo, en la reconversión de los estados nacionales, los teóricos del neoliberalismo pretenden que éste es irreversible sin discutir al Estado. La doctrina neoliberal persigue conceptos tan ambiguos como el de la "eficacia económica", que se traduce en un monopolio de la riqueza sin precedentes y en un empobrecimiento y desempleo de inmensas masas de población; además, de su exclusión de la educación y la salud, las masas son destinadas a vivir prácticamente sin dignidad. La vaguedad del discurso neoliberal nos coloca en una situación de incertidumbre, donde aún no sabemos con precisión los efectos que provocará. El neoliberalismo se comporta como un totalitarismo. Es dogmático. Se impone con autoridad pero sin legitimidad en la medida en que no pasa por un necesario debate.

La preocupación desde una posición crítica debe radicar en construir las vías para arribar a formas superiores de organización, identificar las tendencias desde

contextos histórico-concretos. El tratamiento teórico no ha logrado trascender, a la manera de Nisbet, la correlación entre desarrollo y progreso provocando una pesada carga ideológica producto del cientificismo evolucionista. Se hace hincapié en torno a la pérdida de plazos al identificar lo tradicional como obstáculo del progreso teniendo como espejo y horizonte al mundo occidental, menguando las potencialidades y riqueza que el mundo tradicional ofrece. En consecuencia, se ha optado por el crecimiento hacia el exterior y, paradójicamente, se ha generado un atraso tecnológico-científico y una alta dependencia a las fuerzas del mercado mundial, provocando baja en los precios de los productos propios frente al alza de las mercancías externas. La lógica de los modelos tecnocráticos ha acarreado lentitud, irregularidad y asimetría en el crecimiento económico y en la modernidad política, salvo quizá en el de los sectores terciarios. La reconversión ha implicado nuevas alianzas entre los sectores de la administración nacional y las élites foráneas con plena exclusión de trabajadores y sectores populares.

1.5.-La crisis

Vivimos en un mundo en transición y el término "crisis" se ha establecido como punto de referencia.²⁶ Sin embargo, valdría la pena indicar que crisis no significa el fin, al tiempo que no contiene connotación científica alguna; refiere a un periodo en el cual un cuerpo o sistema socioeconómico y político ha enfermado, éste no puede seguir viviendo como antes y se ve obligado, *so pena* de muerte, a someterse a transformaciones que lo renovarán, obligándose a lograr nuevas bases sociales, económico y políticas. Para los dogmáticos del neoliberalismo, la medicina es amarga pero necesaria y radica en someter al cuerpo social a las curas establecidas por las descarnadas leyes del mercado; parte esta receta

²⁶ Si bien, el término crisis es un concepto que se rescata de la práctica médica, en el sentido que aquí se ha estado manejando, cubre las críticas al economicismo vulgar y a sus traducciones tecnocráticas hoy tan en boga. Pero también puede significar una pérdida de identidad, de horizonte de las ciencias sociales que resultan incapaces para plantear de manera pertinente la fenomenología social contemporánea, y así es la necesidad de creación de modelos teóricos que sean capaces de abandonar la especulación y elaborar un marco crítico que establezca una interlocución con las ciencias sociales y contribuir al diseño de nuevos proyectos sociales. Tarea nada sencilla.

implica la reducción de las prerrogativas del Estado de bienestar; así, educación y salud son prescindibles en la fórmula.

La palabra crisis ha permeado al público en general provocando una situación de incertidumbre permanente. A esta situación se suman en la última década los reveses sufridos en la Europa socialista, los fracasos económicos del desarrollismo y la generación de movimientos, quizá no deseados inicialmente: religiosos, étnicos, nacionalistas, de género, sexuales, generacionales, entre otros. Paradójicamente estos nuevos fenómenos nos obligan a pensar en un mundo pleno de diversidad.

La reorganización del sistema economía-mundo se ha dado a partir de nuevos procesos de acumulación sostenidos en la división internacional del trabajo y es en las espaldas del mundo periférico y los países del desaparecido bloque socialista donde se está revitalizando el sistema de manera global. En este sentido las posibilidades, por ejemplo, de tipo keynesiano que podrían hacer pensar en desarrollos autónomos por el momento son inviables por los caprichos y la cerrazón de las tecnocracias locales que con mucho superan a sus propios preceptores. Las crisis entre guerras no funcionan como elementos analógicos a la situación contemporánea, la "medicina" es de adelgazamiento del Estado, el olvido de un Estado benefactor, la austeridad como línea de comportamiento, no para las élites sino para las grandes masas de población y los resultados surgen a la vista: empobrecimiento económico, opresión social y angustia ante el futuro. No es gratuito que millones de personas de todo el planeta se vuelquen hoy hacia valores "espirituales". La ética dominante es la del mercado.

En este sentido, la clase obrera, los campesinos y sectores populares capitulan frente a la pérdida de sus condiciones de vida, el avance de la economía-mundo. En general, los nuevos procesos de trabajo implican la aceleración productiva y la descalificación del trabajador. Las organizaciones de resistencia han optado por el "mal menor" ante el peligro real de perder las condiciones de vida conquistadas.

El capitalismo en su fase salvaje ha fracturado resistencias militantes, históricas. Esta fase de acumulación implica una contraofensiva en lo referente a la educación, la salud, la vivienda y en lo general al bienestar social. Rigen políticas no escritas sobre las relaciones sociales que agudizan los conflictos raciales y hay una mayor asimetría en todos los órdenes de la sociedad. El conservadurismo no sólo es moral, sino implica a la globalidad del sistema.

Por otro lado, se presenta una incapacidad de acción de las tendencias políticas desde la resistencia. Lo cierto es que las condiciones globales se insertan cada vez en las situaciones locales, haciendo inviables proyectos originales y reduciendo la capacidad de respuesta. Hoy es el reino de la teoría clásica liberal. El monetarismo campea, la ideología política es casi fascista, la cultura religiosa es fundamentalista en todos sus signos, la política social-liberal se distorsiona. Estos son algunos de los puntos de referencia frente a la ausencia de alternativas viables.

Una salida pudiera ser la vía nacional-popular para poder recuperar dominios sobre los acontecimientos. Las alternativas por el momento no son claras, el panorama es turbio. Sin embargo, podemos contar con una plataforma analítica y de práctica política, que reclama mucho trabajo pero que puede estar ubicada en este gran ámbito que domina el mundo contemporáneo y que es la diversidad, posibilidad de acción ante un modelo unilineal, monocultural, del Estado occidental que ya comienza a mostrar sus fracturas.

1.6.-Mestizaje-hibridación

He venido insistiendo en una distinción central para las formaciones sociales de nuestra región con respecto al mundo metropolitano, o, si se quiere, a los mundos metropolitanos, y ésta radica en que la modernidad no ha logrado más que tener visos en nuestras formaciones. Sin duda, la modernidad ha implicado a

porcentajes mayores de la población y ha logrado articular de manera más o menos coherente a sus distintos sectores; sin embargo, la modernidad no concluye.

Pero, para el caso de formaciones como las nuestras con una alta composición de población étnica originaria aunque no homogénea pero que se mantiene en el transcurso de los tiempos, la modernidad no se ha establecido. Lo que existe son acciones modernizantes de coyuntura, ciertamente efímeras, con las que se pretenda consolidar en los espacios de poder. En otras palabras, una presa, una autopista o proyectos para la extracción de los recursos naturales con nuevas tecnologías no hacen la modernidad. Mucho menos las transnacionales de la producción, circulación y consumo de cultura que establecen criterios de elección o democratización de los públicos consumidores. Insisto, la modernidad no se ha establecido, no ha desarrollado ni ha implicado a la globalidad de la población, mantiene una centralidad prácticamente secular, a la cual transitoriamente podríamos denominar como criollismo, y que se ha instalado en formaciones como la de México y Bolivia.

García Canclini califica a posiciones similares a las que expongo como recursos mecanicistas, interpretaciones especulativas, rescates del pasado, de lo tradicional, como esfuerzos inútiles para realizar un proyecto social alternativo que, de acuerdo a las nuevas fuerzas del mercado de la globalidad y a las fuerzas del mundo posmoderno –incluyendo a América Latina como parte integrante de la posmodernidad, toda vez que ya cubrió sus cuotas de modernidad-, resulta totalmente un esfuerzo banal. Más bien su propuesta reside en explicar una *incertidumbre* entre los cruces de lo tradicional y lo moderno y de sus mezclas, entre lo culto y lo popular, lo indígena y las vanguardias. Una segunda hipótesis radica en que el proceso de modernización en América Latina no ha dependido de fuerzas externas y dominantes que sustituyeran lo tradicional propio. Más bien de los sectores que intenta renovar la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación.

Y como una tercera hipótesis se formula el por qué coexisten culturas étnicas y nuevas tecnologías.²⁷

Como vía metodológica para el seguimiento de sus hipótesis de trabajo y para mostrar que la modernidad ha estado presente -e incluso ya concluyó- en las formaciones latinoamericanas, ese autor recurre al análisis estético fundamentalmente de las artes plásticas, no sin descartar a la literatura y, como guía a la manera del Dante para la interpretación y narración de la complejidad de la crítica estética en las artes plásticas, visuales y literarias, toma de la mano al poeta Octavio Paz (cual Beatriz) -a mi gusto una de las figuras criollas contemporáneas más representativas de nuestra América-.

García Canclini es un influyente intelectual, con presencia en distintas instituciones de formación y de investigación en ciencias sociales y, sin lugar a dudas, sus posiciones han orientado algunas de las políticas culturales en México y América Latina. El texto al que se hace referencia es un recorrido por los procesos estéticos de la modernidad y por sus espacios de realización. Su preocupación es el mercado; el mercado de la cultura. A su juicio, su trabajo se sostiene en estudios empíricos sobre los usos populares del arte y de los medios masivos, sin descuidar las vanguardias. El trabajo pretende ser un aporte a la interculturalidad.²⁸ García Canclini se percata de una complejidad en el ámbito de la cultura, del gusto, del mercado de los bienes culturales, de sus consumos y los plantea indistintamente como sincretismo, mestizaje o hibridación. El prefiere el uso de híbrido para dar cuenta de este *bricolage*, que mucho antes, René Zavaleta ubicaba con mayor pertinencia como lo abigarrado.

²⁷ García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. CONACULTA-Grijalbo. México, 1989.

²⁸ Más adelante muestro que la interculturalidad es un discurso de oportunidad, y que en situaciones de alta y muy alta marginalidad social y de falta de acceso a la ciencia, a la tecnología, a las esferas de la justicia, solamente resulta un discurso para el sostenimiento de una democracia formal, la cual demuestra cotidianamente en América Latina ser incapaz de la realización de una modernidad apropiada a las circunstancias que demanda la población.

Existen elementos en los que tenemos acuerdo con García Canclini, sobre todo en los olvidos que se generan en los años ochenta en América Latina, fundamentalmente en la atención a la modernización económica y política, pues desde entonces, se menosprecia las propuestas de industrialización, la sustitución de importaciones y el fortalecimiento de la soberanía de los Estados nacionales. Éstas, al parecer, ya son ideas anticuadas, culpables de que las sociedades latinoamericanas hayan diferido su acceso a la modernidad. Para él resulta una "ingenuidad premoderna" que un Estado proteja la producción del propio país, en función de los intereses populares que suelen juzgarse contradictorios con el avance tecnológico. Pero, deja abierto el debate a la posibilidad de que los recursos se liberen a la competencia internacional.²⁹ Otro punto con el que en apariencia se coincide es identificar a América Latina como una articulación compleja de tradiciones y modernidades, un continente heterogéneo formado por países donde en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo. Para este entendimiento, y aquí se fractura la concordancia con el autor, esta heterogeneidad debe ser reflexionada desde la posmodernidad, porque es una vía para una homogeneidad de nuevo tipo.

Por la vía de la posmodernidad se niegan los relatos omnicomprensivos sobre la historia generados desde el tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo, y con ello las derivaciones autoritarias del liberalismo y el socialismo.³⁰ Sin duda, una posición cómoda es negarlas por el decreto de la posmodernidad y crear un nuevo relato; pero, si bien es una postura sugerente, elude la historia, los intereses de clase, los intereses imperiales, y en fin, diluye un urgente proyecto social alternativo que queda sustituido por la hibridación.

Su definición sobre los países de América Latina resulta de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales

²⁹ *Ibidem.* p. 22.

³⁰ *Ibidem.* p. 23.

modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de *elite* un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista, ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos "cultos", pero ciertas *elites* preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas y en zonas agrarias con tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva.³¹

La cultura masiva en este sentido es la encargada de llevar el mestizaje la hibridación, que es la puesta al día del mismo proceso. Por la vía de la hibridación se resuelve la dificultad de realizarse en medio de los conflictos entre diferentes temporalidades históricas que conviven en un mismo presente.³²

Coincido con García Canclini cuando plantea distintas temporalidades en un mismo presente. Lo expongo como distintos proyectos sociales en un mismo tiempo histórico. Si bien existen distinciones en ambas propuestas, no se debe de desconocer la coincidencia en temporalidades y/o proyectos en un momento determinado.

Sin embargo, la distinción que me parece central con respecto a García Canclini reside en que los distintos proyectos y/o temporalidades son a mi juicio resultado del conflicto social de las carencias que el Estado nacional tuvo y tiene en la región, para la resolución del mismo. Para García Canclini, estas temporalidades estarían definidas por las modas estéticas, por la emergencia de nuevas tecnologías y, por último, por los grandes movimientos globales. La complejidad de las intersecciones que se producen a partir de los fenómenos anteriores, es lo que en síntesis es la hibridación o también de los cruces entre lo tradicional y lo moderno.

³¹ *Ibidem.* p. 71.

³² *Ibidem.* p. 80.

Hibridación y mestizaje van de la mano. Desde luego, ya no es una cuestión de índole biológica, ni del proceso de aculturación lograr el mestizaje cultural. Ahora, las vías son por medio de la estética, el mercado del arte y la cultura, los movimientos artísticos, vías por las cuales se van a democratizar las sociedades. Una forma de modernizar sin modernización. Y el elemento clave es la interculturalidad, concepto que al quedar fuera de la teoría social que le da sustento y fuera también de un contexto histórico y político, se vuelve un concepto vacío, igual que el de hibridación, aunque no por ello sean conceptos que no tengan una dirección política y que, en última instancia, busquen eludir el conflicto social.

Atrás de estos discursos hay cuestiones serias en relación a las responsabilidades de los Estados nación con respecto al patrimonio cultural, la monopolización de la actividad y del patrimonio artístico cultural en manos de particulares. Todas, situaciones fundamentales que si bien García Canclini menciona no las desarrolla en su justa dimensión. Ciertamente el trabajo de García Canclini es un recorrido interesante por instituciones, tendencias estéticas, políticas y culturales, manteniendo la insistencia de recuperar la posmodernidad como vía analítica y la hibridez como punto de llegada de las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Por eso no me parece exagerado señalar que la hibridación es un reintento de actualizar el mestizaje. Con la hibridez se nos propone imaginarnos a las sociedades latinoamericanas -"culturas" - como una democracia revoltosa y compleja, y no como una sociedad estructurada férreamente en clases sociales e incluso en estamentos. Como bien señala Adam Kuper "...no se puede prescindir de las fuerzas económicas y sociales, de las instituciones sociales ni de los procesos biológicos, y tampoco se los puede asimilar a sistemas de conocimientos

y creencias". Quiero sugerir que es el obstáculo definitivo en el camino de la teoría cultural, será que mantenga siempre sus pretensiones actuales."³³

Una observación necesaria al idealismo y relativismo que representan los estudios de cultura y de la teoría moderna de la cultura es su limitada simpatía por movimientos sociales asentados sobre el nacionalismo, la identidad étnica, la religiosidad, siendo que son los fenómenos más proclives a invocar la cultura para motivar la acción política.³⁴ En el contexto actual, esta acción se reduce al diálogo entre culturas, sin hacer notar la profunda asimetría en el concierto de las "culturas" que participan en los estados nación. Por otra parte, al tomar la cultura como eje, como guía holística, se abarcan todas y cada una de las situaciones que se presentan. La cultura es explicativa, globalizante. Quizá este sea uno de los problemas epistémicos más notorios de la llamada *ciencia del hombre* cuando recurre a la teoría de la cultura.

1.7.-Lo étnico

La etnicidad emerge frente a ciertas coyunturas, que se expresan con gran acento en las crisis que en la historia de la región se han presentado pese a que la historia oficial lo haya negado o las disface. Sin duda, en los grandes acontecimientos resurgen. Son yuxtaposiciones y no sincretismos. Esto es fácil de constatar en la última década.

Un principio del materialismo histórico nos muestra que las crisis se producen en ciclos cada vez más cortos y con mayor profundidad. El elemento de emergencia está siendo establecido por los conflictos interétnicos que de una u otra forma se

³³ Kuper, Adam. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós. Barcelona, 1999. La referencia a la biología es en relación a su experiencia con el *apartheid*. Para nuestro caso, la pigmentocracia es un fenómeno que quizá carezca de estudios empíricos, pero que esta estructuralmente presente en la región.

³⁴ *Ibidem*. p. 13.

articulan con condiciones de clase social. Esto en apariencia sería un fenómeno nuevo en el escenario latinoamericano, pero es posible constatar que tiene una raíz profunda en nuestra historia. En este sentido, organizaciones sociales, incluso partidos políticos, sindicatos, formas organizativas barriales y estudiantiles, aún no han logrado definir propuestas económicas y políticas de alternancia que tendrían que sostenerse en la diversidad a fin de constituir nuevas formas de vida democrática que superen las establecidas por la democracia formal.

Debemos reconocer una cierta ausencia de creatividad e imaginación por parte de las organizaciones populares y sus intelectuales, para incidir en el núcleo del Estado.³⁵ Son incipientes los planteamientos por practicar nuevas formas de derechos individuales y sociales, promover vías de descentralización territorial del poder desde los municipios a establecimientos mayores e incluso: autonomías. La tarea, desde luego, no es sencilla. Se debe enfrentar al monopolio de los medios de comunicación. Hoy es muy difícil pensar en participar en los espacios de la democracia formal sin el auxilio de la telemática y la informática, instrumentos en los que se sostiene la ingeniería electoral contemporánea, además de enfrentarnos a esferas altamente corruptibles como son los espacios parlamentarios, producto de las democracias formales.

El término modernidad se ha usado para caracterizar la novedad que irrumpe en la sociedad establecida y anuncia un cambio. Las propuestas nuevas de pensamiento, la adhesión a las innovaciones, aunque sean pasajeras, suelen calificarse de "modernas" a pesar de su contenido.³⁶

³⁵ Esto no significa que se califique al movimiento social y en particular a los movimientos étnicos como carentes de talento; en más de una ocasión han cimbrado estructuras percibida en su solidez, pero aun son movimientos que no logran concitarse para desvanecer la fortaleza de las estructuras.

³⁶ Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del pensamiento*. Colegio Nacional, F.C.E. México. 1992.

1.8.-Modernidad-modernización

El pensamiento moderno, en su expresión más clara, se puede situar en el siglo XVIII. La modernidad que tras la ruptura medieval se inicia en el Renacimiento, en los siglos XV y XVI, donde sucede el germen de lo que será un giro decisivo en la imagen del mundo, del hombre y del modo del pensamiento. Pero este fenómeno no es universal. Al mismo tiempo que el proceder del pensamiento moderno no logra remplazar abruptamente las formas antiguas, son grupos reducidos de humanistas, de artistas, de hombres de empresa y de renovada virtud, los que abren camino no sin fuerte oposición del pensamiento antiguo. Dos ejemplos más son Giordano Bruno y Copérnico.

Antes del Renacimiento, el cosmos y la sociedad se presentaban bajo la figura de un orden finito, donde cada cosa tenía su sitio determinado según relaciones fijas en un centro. Dentro de esa arquitectura, cada cosa tiene asignada un sitio. La sociedad es una calca de la arquitectura física del mundo y, en consecuencia, la sociedad humana resulta jerarquizada, cada estamento ocupa su lugar, hay una relación clara entre siervos y señores, señores y sus superiores feudales, de éstos y el rey, del rey y el emperador. "La sociedad es un edificio donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia. El hombre está situado, seguro, sabe donde está, su morada lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte".³⁷

En el Renacimiento asistimos a la ruptura de un mundo ordenado según un centro y la periferia. La transformación del mundo físico implica la pérdida de centralidad; en otras palabras, la concepción esférica del mundo rompe con un punto de referencia, geométricamente lo relativiza, lo plantea topológico. De ahí la pregunta ¿cómo poder aferrarnos a la idea de que nuestra identidad y cultura es la

³⁷ Villoro, Luis. *Ibidem*. p.16.

única válida? Encontramos que la nuestra es una entre muchas posibilidades de identidad y cultura y no necesariamente el centro dentro de la historia humana. Esta ruptura epistémica, cobra hoy una dimensión sustancial en el mismo planteamiento de la consideración de nuestros Estados-nación.³⁸

En el mundo contemporáneo nos debatimos en la dialéctica tradición-modernidad. Ser modernos es vivir en una paradoja y contradicción constantes, es estar determinado por inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar y a menudo destruir las comunidades, los valores, las vidas. Concebir que la economía, si bien la podemos seguir entendiendo como lo determinante en última instancia, es factible de articulación dentro de un aparato explicativo, así como al resto de las esferas de la vida humana. En suma, las políticas económicas inciden en nuestro comportamiento, visión del mundo y en la simbolización de las cosas. En estos puntos son muy interesantes las reflexiones de Marshall Berman.

La globalización -entendida como el proceso de modernización, no de modernidad-, conlleva el afán de ser modernos, atraviesa todos los entornos y experiencias, todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología. Se puede decir que, en este sentido, la modernidad une a toda la humanidad.

La modernidad lleva 500 años (si la fechamos con el Descubrimiento de América) y en los individuos creen que por vez primera asisten a cambios radicales. La modernidad es una dialéctica, un horizonte al infinito, es negar todo lo que se ha dicho; resultaría irónico denunciar la vida moderna en nombre de los valores que la propia modernidad ha construido.

³⁸ Una situación que pudiera parecer trivial resulta a partir de la migración que las formas de identidad relacionadas con el espacio, se amplifican y redimensionan. Por ejemplo; los mixtecos que abandonan su comunidad en la Sierra Madre Occidental y en la costa del Pacífico, extienden su espacio a California, Illinois o New York, plastificando su entorno y fracturando la comunidad en sentido euclidiano. Algo similar sucede con los quéchuas que extienden su entorno hacia Buenos Aires e incluso a la Europa central y hasta Medio Oriente. No es el tema, pero sí se trata de explicar cómo, a partir de este fenómeno, la comunidad es *superstite*, ya no como una política del poder criollo-mestizo, sino como estrategia de resistencia.

El mundo moderno ofrece seguridad pero, al mismo tiempo, un profundo temor, pues *todo lo sólido se desvanece en el aire* -sentencia de Marx y Engels en *El Manifiesto*, y recuperación para el título de la obra de Berman-. La modernidad nos ofrece muchos elementos para enorgullecernos como humanidad, pero existen otros ante los cuales deberíamos avergonzarnos y mantenernos temerosos. El mundo moderno ha tendido un crecimiento sin parangón y, sin embargo, parece haber llegado a un punto de estancamiento y quizá de regresión. A diferencia de los pensadores del siglo XVIII y XIX, asombrados por la transformación radical de la naturaleza, del pasmo frente a la revolución industrial, los tecnócratas contemporáneos pretenden haber logrado un gran talento para entender el mundo moderno. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX y los albores del XXI, esta capacidad de asombro se ha achatado y perdido perspectiva.

El siglo XX, y más aún el periodo de las entreguerras, provocaron un tipo de modernismo, de futurismo que ensalza a la tecnología sobre la humanidad. Estas promesas tecnológicas, a la manera de McLuhan y Toffler, que prometen la vida a partir de la tecnología, han ido construyendo una cosmología universal, que empero han caído en un fascismo de corte cultural.

En los años sesenta y setenta del siglo XX, la escuela de Frankfurt y, en especial, Herbert Marcuse, nos planteaban marginarnos de la modernidad, lo que era una aberración, pues nadie se encuentra al margen del mundo contemporáneo.³⁹ No sin razón se explica la presencia del nihilismo en gran parte del siglo XX, pero principalmente en la segunda posguerra. El siglo XX no logró más que una burda síntesis de la modernidad, sin lograr superar las observaciones y el asombro que

³⁹ En la teoría antropológica, el relativismo o la escuela histórico-cultural de esos años, se expresó en una postura política conocida como etnicismo, que en sentido general consideraba para los países con minorías étnicas, que éstas se habían mantenido al margen del crecimiento de los estados nacionales y, en consecuencia, habría que respetar sus formas de identidad con la mayor pureza. Los procesos modernizadores afectan de manera severa la construcción cultural. A mi consideración, eje del planteamiento de esta propuesta política, por demás interesante y que logra un espacio manifiesto a inicios de los años setenta en la Declaración de Barbados que más adelante se seguirá tratando.

este proceso histórico ha provocado. Los modernismos e incluso los antimodernismos de los años sesenta y setenta, tuvieron serios fallos, eran orientaciones activas hacia la historia, intentos de conectar el presente turbulento con un pasado y un futuro, de ayudar a los hombres y mujeres de todo el mundo contemporáneo a sentirse cómodos en éste. Las propuestas en torno al *confort* o al naturismo han fracasado.

Berman, desde el materialismo histórico y recobrando una cosmovisión al formular los procesos de la modernidad en su aspecto de modernización, recupera al *Fausto* de Goethe e incluso al poeta maldito Baudelaire, como ejemplos de la modernidad.

En *Fausto* es la encarnación de la libertad y la ruptura con el mundo tradicional, el feudalismo, en tanto Margarita, virgen, llevada por la pasión (estado de inmovilidad) de Fausto, es vituperada por sus congéneres sin lograr romper con las ataduras del mundo tradicional. Mefisto es el interventor. En esta contradicción entre modernidad y tradición, Margarita nos muestra cualidades humanas más nobles, pero es Fausto quien logra enfrentarse al mundo con mejores instrumentos. Se constituye en la expresión del "individualismo efectivo" y esta herramienta desempeña un papel crucial en la subversión de las relaciones feudales. Fausto abandona la ensoñación para establecer programas concretos: "súbitamente el paisaje que lo rodea se transforma en un lugar definido. Esboza grandes proyectos para utilizar el mar con fines humanos, puertos y canales artificiales por los que puedan circular barcos llenos de hombres y mercancías, presas para el riego a gran escala, verdes campos y bosques, pastizales y huertos, una agricultura intensiva, fuerza hidráulica que atraiga y apoye a las nuevas industrias, asentamientos pujantes, nuevas villas y ciudades por venir, todo esto se creará a partir de una tierra yerma y vacía donde los hombres nunca se atrevieron a vivir".⁴⁰

⁴⁰ Marshall, Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. (La experiencia de la modernidad)*. Siglo XXI. México, 1988. p.55.

Esta figura literaria es el prefacio que nos muestra nuevas relaciones de producción, una división social del trabajo, otra relación entre las ideas y la vida práctica. Fausto se convierte en un destructor y creador consumado, una figura oscura y profundamente ambigua que, en nuestra era, se expresaría en el llamado "desarrollista".⁴¹

Es la idea del progreso sugerida por Nisbet; el desarrollo económico y social genera un ideal para hombres y mujeres que pueden crecer en el emergente mundo nuevo.

Esta visión fáustica se asentó desde el poder público del siglo XX, creando de una u otra forma confusión entre la vida privada y la vida pública. Es el desarrollo espectacular que ha calado en hombres y mujeres y que incluso fue caldo de cultivo en el socialismo real. Sin embargo, a la luz de la historia, los "desarrollos" han sido incapaces de generar un auténtico progreso que compense la miseria y la devastación reales que trae consigo. El caso más patente tal vez sea el proceso de colonización que ha sufrido África Negra y, por esta vía, vastas regiones de América Latina.

Las glorias del desarrollismo tuvieron su emergencia. Su marco fueron los años cincuenta y sesenta, incluso con capacidad de medición, por ejemplo, el arribo del hombre a la Luna. Pero en muy pocos años, en un plazo notablemente breve, la confianza optimista está resquebrajada, el desencanto comenzó con la crisis energética y sus fatales consecuencias, el deterioro ambiental es patente. Como respuesta, comenzó a circular una conciencia de búsqueda en la alternancia.

Podemos estar o no de acuerdo con estos discursos, muchos de ellos válidos, y otros de carácter fascista, posmodernos y que prometen, con base en la

⁴¹ *Ibidem*

revolución tecnológica y, la aparente existencia de un mundo postindustrial donde las masas asalariadas y los sectores rurales -sin duda reducidos- no tienen mayores reivindicaciones en el mundo contemporáneo, hasta desvanecerse en su perfil histórico.

La figura del *Fausto*, pues, es un desafío a la imaginación y la creación de nuevos modos de modernidad en las que el hombre no exista en beneficio del desarrollo, sino el desarrollo se da en beneficio del hombre.⁴²

Marx, en su lectura de la sociedad del siglo XIX -por demás vigente-, nos plantea el panorama de lo que hoy denominamos el proceso de modernización como un todo caótico e incoherente. Nos presenta el surgimiento del mercado mundial que absorbe y destruye a los mercados locales y regionales que toca. La producción y el consumo -las necesidades humanas- son cada vez más internacionales y cosmopolitas (globalizadas). La escala de las comunicaciones se convierte en mundial, hasta arribar a los medios de comunicación de masas tecnológicamente sofisticados; el capital se monopoliza, los campesinos y artesanos quedan ahogados por la producción capitalista y si abandonan o no su tierra se ven obligados a convertirse en proletarios agrícolas o también a ingresar masivamente a la informalidad frente a los grandes proyectos de los Estados nacionales.

La virtud de Marx radica no en la denuncia sino en mostrarnos los mecanismos y leyes del funcionamiento del mercado, pero además, y tal vez lo más importante, en hacernos sentir inmiscuidos. En *El Manifiesto*, Marx se sorprende de la inmensa capacidad transformadora de la burguesía, pero serán estas virtudes revolucionarias las que finalmente la integrarán. Sin duda, la burguesía logró abrir al mundo, con gran capacidad para liberar la transformación permanente de todas las fuerzas de la vida personal y social.

⁴² *Ibidem.* p.80.

El capital no puede existir sin revolucionar constantemente los medios de producción y con ello las relaciones sociales, poseyendo al mismo tiempo una inmensa habilidad plástica para articularse a formas sociales que en apariencia le serían contradictorias. Esta es una de las razones históricas de la articulación y dependencia de la periferia a la metrópoli.

Marx es el crítico más destacado del modo de producción capitalista y parece paradójico que se admire ante la capacidad transformadora de la burguesía, que los padres y epígonos del neoliberalismo contemporáneo, como Milton Friedman o Adam Ferguson y sus discípulos, resultan ser un retrato pálido y carente de vida en torno a las grandes transformaciones que ha tenido la burguesía sobre la naturaleza y la humanidad. Estos paladines del capitalismo nos dicen poco de los horizontes infinitos de la creatividad dinámica y de la energía revolucionaria, de su encanto y de la aventura que ha emprendido esa clase social. Que si bien existe en el mundo periférico, su comportamiento es sólo un esbozo de las empresas efectuadas desde el mundo central y el eje de su comportamiento en el mundo periférico, es el de ser rentista y especuladora, viviendo siempre bajo la protección del Estado nacional.

Desde el materialismo histórico, todo lo que la burguesía ha construido es para ser destruido, las telas y los telares, las casas y barrios de los obreros, los talleres, los pueblos y regiones y hasta las naciones que los albergan. Todo está hecho para ser reciclado o remplazado, desgarrado o disuelto, para ser convertido en formas cada vez más rentables.

De ahí la validez de la figura fáustica -recuperada por Berman- en relación al capitalismo; los poderes de la modernidad son siempre deslumbrantes, avasalladores y potentes. Pero le acompaña un sentimiento de temor, pues el mundo de la modernidad es también demoníaco y avasallador, oscila de manera salvaje y sin control, amenaza y destruye ciegamente a su paso. Encontramos fuerzas sociales, volátiles y explosivas.

La modernidad es una experiencia occidental que logró concitar a los distintos sectores sociales; en el caso del mundo periférico, es una experiencia no apropiada y sólo se recuperan sus visos que se traducen en formas modernizantes, pero que no logran permear a todos los sectores sociales. Sin embargo, la modernidad por otras vías es un reclamo social.

1.9.-Posibilidades analíticas

El mundo contemporáneo resulta extremadamente complejo; más aún, después de la última postguerra y en especial después del proceso de descolonización. La experiencia de vida y la percepción de las personas han logrado cambios constantes y quizá, en muchos lugares vertiginosos, un elemento central para acercarnos al análisis de este mundo cambiante y difícil sea el cultural articulado al llamado "conflicto étnico" que para muchos viene constituyendo un objeto de estudio particularmente relevante, noción que se imbrica a conceptos cada vez más inciertos dentro del debate reciente, tales como nacionalismo, cultura, lengua, etnia, identidad.

El análisis en sí nos coloca casi en la tesis de Heisenberg -principio de incertidumbre-. Podemos partir desde una perspectiva que privilegia la atención sobre las particularidades y los detalles. Una vía es la desintegración del todo en una infinidad de detalles. Otro, el énfasis excesivo entre las diferencias y la unidad de los casos. Uno más es el relativismo ateorético, en el cual todo depende de la posición del observador o de cómo éste mire y entienda las cosas. Pero es solamente no perdiendo de vista el problema general que podemos arribar a análisis más o menos afortunados, teniendo en consideración conflictos religiosos, lingüísticos, raciales, culturales y socioeconómicos que constelan la escena mundial. Al mismo tiempo, se hace necesario recurrir al método comparativo y a la revisión conceptual.

Debemos mantenernos flexibles y alertas, porque el escenario cambia rápidamente aunque mantiene una cierta unidad. Ciertos fenómenos contemporáneos resultan ser análogos en diferentes formaciones, latitudes y espacios culturales; así, lo interétnico se presenta con mayor o menor ritmo en Yugoslavia, Quebec, Sri Lanka, India, Pakistán, Ruanda, Timor, Irlanda, la ex Unión Soviética, China, ya no digamos Medio Oriente e incluso Estados Unidos, para no mencionar los espacios latinoamericanos.

El conflicto étnico, como se ve, no es fijo ni se encuentra bien definido. Es inestable -de ahí el principio de Heisenberg-, que sólo con un sistema de análisis, por otra parte móvil, puede esperar ser recuperado aunque sólo de manera aproximada. Esto significa que los conceptos deben poseer una alta capacidad plástica, en otras palabras, ser de carácter provisional.

Me parece pertinente recuperar aquí a Clifford Geertz en su perspectiva de "descongelar" conceptos aparentemente consolidados dentro del debate contemporáneo, sobre todo aquellos de "nación", "cultura", "Estado", que devienen demasiado amplios, vagos y carentes de significados, incluso sin emoción. Esos conceptos, al trasladarlos al de "nacionalismo", no nos permiten atrapar casos particulares. El mundo contemporáneo a la manera de Marx en *La contribución a la crítica de la economía política*, está fragmentado, en conflicto entre sus partes irreconciliables, una respecto a la otra, en lucha por la supervivencia, es una perspectiva terrible. En consecuencia, la labor analítica debe enfocarse a establecer una dirección coherente a pesar de que no es posible reportar un equilibrio en el mundo tan sólo con el pensamiento, ni tampoco con la investigación. Colocar las cosas en orden, o mejor dicho con orden, puede ayudarnos metodológicamente.⁴³

⁴³ Geertz Clifford. *Mundo globale, mundi locali, cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino. Bologna, 1999.

Una de las dificultades más grandes con las que analíticamente nos topamos es que la teoría política ha tenido la pretensión, en sus distintas variantes, de tratar cuestiones universales con el auxilio de conceptos que pretenden poseer validez general y absoluta, pero que al momento de aplicarlos en el terreno resultan obsoletos o bien inasequibles para dar cuenta de los fenómenos.

Sin embargo, la historia reciente y realista de la teoría política y social nos muestra un proceso de confrontación y choque, tanto a nivel de los conceptos como en el campo de batalla que establecen los intelectuales en situaciones políticas contingentes -atrás han quedado las impecables reseñas y recetas de doctrinas alimentadas por una pureza lógica-. En consecuencia, es patente que el uso de paradigmas tradicionales ya no son capaces de soportar la realidad contemporánea. A un poco más de una década de la caída del *Muro*, el mundo paradójicamente resulta menos claro. Es difícil que podamos atraparlo desde Aristóteles o Platón. Es más bien con Maquiavelo -fundador de la teoría política moderna- y sus intrigas que podemos tener mayor entendimiento de este mundo en permanente tensión. El mundo de potencias compactas y de bloques rivales, de formaciones sobre nuevas macroalianzas -finalmente en equilibrio-, no existe más.

El "multiculturalismo" del capital internacional devino en un modelo más plural, pero su forma permanece vaga e irregular, y su imagen resulta fragmentada y peligrosamente indistinto. Así tenemos una impresión general de inestabilidad e inseguridad. El reordenamiento del capital no ha logrado la perspectiva de un nuevo orden del mundo, ha, por el contrario, reforzado la sensación de dispersión de particularismos de complejidad y de la falta de un centro.⁴⁴

El llamado posmodernismo que no deja de ser protoforme y construido de manera diletante es uno de los fragmentos de las teorías contemporáneas. La investigación desde el posmodernismo sobre la globalidad queda reducida a un

⁴⁴ *Ibidem.* p.15.

apéndice de lo antiguo que se convierte en eterno, verdadero, esencial y absoluto. Ha pasado el tiempo de las grandes narraciones -tentación de esta tendencia- sobre la identidad, tradiciones y cultura. Ahora no existen más que eventos, personas y fórmulas fugaces, incapaces de armonizar unas con otras. Las historias son divergentes, narradas en lenguajes inconcebibles; las visiones sinópticas nos conducen a la ilusión, a estereotipos, a prejuicios, rencores y conflictos.⁴⁵

En esta línea planteada por Geertz (la última instancia va a residir en lo cultural), los conflictos serán sobre todo de naturaleza cultural y no más ideológicas o económicas. El choque de culturas determinará la política mundial. El futuro mediato de los conflictos se representará en la línea de ruptura entre las culturas (cristiana e islámica, confuciana e hinduista, americana y japonesa, europea y africana, etc.). La próxima guerra mundial, de producirse, será una guerra entre culturas. Si bien esta perspectiva resulta sugerente, nos aleja de un *sine qua non* que pese a la ruptura bipolar y a los estancos mantenidos por los bloques; el proceso colonial e imperialista no ha desaparecido, al contrario, se ha agudizado y es cada vez más descarnado. No podemos dejar de admirar que esta inicial etapa del llamado mundo global, haya generado el surgimiento de particularismos no previstos en el proceso de desarrollo del capital, pero ello es efecto y no causa. En consecuencia, reducir la tendencia mundial a aspectos superestructurales nos distrae de determinantes históricas como es la lógica económica, mediante la cual se rigen las regiones, subregiones y formaciones sociales concretas. Así, lo cultural, lo religioso, los fundamentalismos, son un reflejo.

Se puede afirmar que la vía postmoderna nos tomó por sorpresa y en estos tiempos es muy difícil mantenernos en el modo habitual de dividir al mundo en términos culturales, ya sea desde pequeños bloques (Indonesia, Marruecos,

⁴⁵ *Ibidem.* p.18.

Centroamérica) o en mayores (Sudeste Asiático, América Central) o incluso mayores (Asia, Mesoamérica, Área Andina, hasta llegar al Tercer Mundo).

Para Geertz, y en esto se puede coincidir, se deben tomar en cuenta los mayores conglomerados, las diferencias profundas y fundamentales entre protestantes y católicos, hebreos y musulmanes, urbanos y rurales, autóctonos e inmigrantes. Naturalmente, las causas de esta heterogeneidad, no se deben sólo a la ruptura del mundo político, sino a la historia que avanza de manera incierta, impredecible y signada por la violencia. Es en la fractura política que se ha revelado la intensa heterogeneidad. Una evidente pluralidad, no susceptible de ser cubierta por las grandes ideas anteriores y que no resiste el ser ignorada por más tiempo. A fin de cuentas, se nos presentan nuevas realidades en muy diversos aspectos. El llamado de atención de Geertz, radica en que no podemos valer nos más de las grandes ideas y debemos renunciar a todo proyecto de síntesis. Es necesario crear nuevos modos de pensar, capaces de frecuentar particularidades, individualidades, extrañezas, contrastes y singularidades; acercarnos a aquello que se ha denominado "variedad profunda".⁴⁶

Es difícil poder sostener en estos tiempos estructuras estables. El catálogo de las identidades crece, disminuye, muta, se ramifica. Con las nuevas definiciones se cancelan viejas fronteras, en tanto un número siempre más amplio de hombres, está dispuesto a meterse en movimiento, de manera impredecible y sólo en parte, de manera controlada. Por ejemplo, medio siglo atrás no existían los chicanos, el cholaje; si bien habían fermentos, éstos no lograba tener grado de ciudadanía; los movimientos de corte indianista resultaban impensables, la reconversión urbana de nuestras formaciones, era poco probable. Los ejemplos a nivel mundial son innumerables, por tanto, la amplitud, el contenido y el significado intrínseco de identidades durables, se encuentran sujetos a mutaciones.

⁴⁶ *Ibidem.* p.21.

Siguiendo esta línea, ya no es posible remitirnos a un mundo de Estados nacionales que pueden ser cómodamente reconocidos y ordenados en bloques y hasta en superbloques. La validez general se diluye.⁴⁷

Nos encontramos frente a identidades inestables, los lugares comunes dejan de ser válidos. La unidad y la identidad que se construyen, cualquiera que sean, verán la luz y serán negociadas a partir de su diferencia. Existen sobreposiciones de líneas diversas que se cruzan y entrelazan, se expresan, se encuentran en tensión recíproca y forman un cuerpo localmente variado y globalmente integrado.⁴⁸

No nos queda más que reconocer que nos encontramos en un mundo inestable, fragmentado, confuso, irregular, mutable y discontinuo en el cual vivimos y esto resulta un reto para la interpretación y para la táctica y estrategia en las posibilidades de modificación del mismo.

Hace pocos años, cuando el mundo estaba bien estructurado y dotado de contornos definidos, preguntarnos qué era un país nos llevaba a una nación, cuestionarnos en torno a una cultura resultaba en el consenso o estilo de vida. Era evidente y, por tanto carente de sentido, inquirir respecto a ello. Importante es reconocer que los procesos de descolonización de los años cincuenta y sesenta, no lograron producir naciones a la manera de la Europa Occidental del siglo XVIII y XIX; en efecto, se han configurado países, pero estos no conllevan necesariamente el carácter de nación. En otras palabras, la dinámica occidental que ha acarreado la constitución de las naciones no se está repitiendo. A lo que asistimos es a otra cosa que nos obliga, por una parte, a una rectificación de la historiografía oficial y, por la otra, a una revisión profunda de las teorías de la historia. Siguiendo a Kuhn, se presenta el tiempo de la emergencia de nuevos paradigmas.

⁴⁷ *Ibidem.* p.23.

⁴⁸ *Ibidem.* p.25.

1.10.-Las ciencias sociales

Atrás han quedado los análisis establecidos por el positivismo en sus distintas vertientes. La normalización del quehacer filosófico en general y de las ciencias sociales que se remitió a clasificar, periodizar y en ubicar las influencias en la búsqueda de los orígenes y con la intención de evitar el conflicto tanto en el terreno de las ideas como en el seno de la sociedad, ya no resulta tan convincente y válido. Las consideraciones del ser y deber ser en torno a un proyecto nacional a seguir es una discusión abandonada. Pero debemos reabrir ese debate sin temor al conflicto ni a su extrema politización. En nuestra región no se han logrado producir sistemas de pensamiento y análisis salvo de manera débil. El positivismo, incluso el marxismo en términos generales, han mantenido interpretaciones genéricas y ambiguas. Una revisión general nos demuestra que los planteamientos filosóficos y de las ciencias sociales han sido de corte interpretativo y no explicativo. Los modelos que han mantenido una relación instrumental con la realidad en su aplicación global han resultado dogma. Han sido axiológicos y justificadores con una gran dependencia y horizonte eurocéntricos. Es necesario hacer notar que nuestras formaciones no responden a formaciones centrales, más bien a lo que genéricamente conocemos como formaciones asiáticas. Si bien encontramos un cierto abandono con el modelo positivista, siempre en interconexión en la justificación con una situación del sistema político, éste desafortunadamente se ha abandonado y no ha sido superado de manera crítica, si bien, se ha reconocido que pertenecemos al mundo de la periferia, sobre todo en el contexto de los movimientos de liberación nacional, estos indicadores no han sido recuperados por los teóricos e intérpretes de nuestra situación, vía que ha marcado el rumbo de las ciencias sociales, salvo excepciones. Un elemento central de este pensamiento ha sido, por demás, el carácter antimarxista y con acento hispanista como tendencia dominante aún vigente.

Es posible afirmar que si bien, hay un reconocimiento de la diversidad -ya de carácter oficial- en nuestros países, éste se da sólo en el terreno de lo cultural. La heterogeneidad que resulta sorprendente en lo económico, un incontable número de relaciones de producción, de propiedad y formas de circulación no ha sido reconocida, sino simplemente rentabilizada. En lo político se observan diferentes formas de ejercicio del poder y sus maneras de aceptación son al igual diferenciadas, giran desde los procesos localistas a los regionales. Para estos fenómenos y hechos no se reconoce un marco teórico sistematizado de referencia y explicativo de su pluralidad que de inicio, rebasa el mero aspecto cultural.

La ciencia social es una empresa del mundo moderno. Se centra en desarrollar un conocimiento sistemático sobre la realidad, a partir de una validación empírica. El aspecto operativo de nuestras ciencias sociales ha sido el "progreso", palabra con gran carga ideológica, conteniendo un sentimiento de infinitud y reforzada por las realizaciones tecnológicas.

El mundo central que inicia la modernidad -desde el Descubrimiento de América- y que se acelera a partir del siglo XVIII, requiere de un conocimiento más exacto en el cual basar sus decisiones. El siglo XIX se marca por la disciplinarización y profesionalización del conocimiento, por la creación de estructuras institucionales permanentes -universidades-, diseñadas para producir nuevo conocimiento, como para reproducir a los nuevos productores del mismo.

En el caso de las formaciones latinoamericanas, lo que se produce no son sistemas teóricos e interpretativos, sino la adaptación de los sistemas teóricos y metodológicos generados en el mundo central. Ésta no es una labor menor, ya que implica un alto esfuerzo por adecuar la teoría a la realidad empírica de nuestras formaciones, pero aún no hemos sido capaces de crear nuestros propios sistemas de explicación. No por ello debemos desconocer grandes esfuerzos.

Siguiendo a Llobera, nos mantenemos en el orden de teorías y disciplinas regionales.⁴⁹

En el mundo central la modernidad reformula la historia, dejando de ser ésta una hagiografía para justificar a los monarcas, y se convierte en una verdadera historia del pasado, explicando el presente y estableciendo las bases para una elección sabia del futuro. Este tipo de historia (basada en la investigación de archivos) se articuló a la ciencia social y natural en el rechazo a la especulación y la deducción. En nuestra región, este proceder no siempre ha arribado con todo rigor; la tendencia conservadora en el quehacer de las ciencias sociales se mantiene a un nivel similar al de la hagiografía, sobre todo en lo referente a la cosmovisión de la nación; revisemos las construcciones sobre la grandeza mexicana y el glorioso pasado andino.

Desde el positivismo se establecieron grandes leyes generales del desarrollo; axiomas útiles para la regulación de los movimientos sociales y, en otro sentido, un discurso en paralelo que proclama las particularidades y en su caso promueve resistencias hacia los cambios. En consecuencia, la ciencia era el descubrimiento de la realidad objetiva, mientras que los filósofos no hacían más que meditar y escribir sobre sus reflexiones. En este último aspecto se encuentra el *estado del arte* de las ciencias sociales en nuestra región, al menos como tendencia. En gran medida, ese *estado del arte* no ha rebasado el nivel del ensayo (me incluyo en este nivel), sin dejar de acotar que tenemos una perspectiva científica de gran relieve y con suma capacidad de competencia en el concierto internacional, pero que no logra constituirse en tendencia dominante. Es posible afirmar que es la literatura y la poética las que se destacan en relación con los aportes de las ciencias.

⁴⁹ Llobera, Joseph. *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Anagrama. Barcelona. 1980.

Las ciencias sociales han quedado como una tercera línea entre la ciencia y la literatura. Situación que aún no logra respuesta. Un punto en el cual las ciencias sociales de la región han demostrado gran capacidad de adaptación y adopción, es la tecnocracia. A este nivel, rebasamos incluso a las tendencias de carácter general.

De la segunda mitad del siglo XIX a 1914, incluso en nuestra región, las ciencias sociales logran institucionalizarse y establecen "disciplinas": historia, economía, sociología, ciencia política y antropología. La historia en este contexto, se concreta a la justificación de las naciones y de los pueblos. La economía contribuye a expandir los principios de *laisser-faire*. La sociología en sentido lato, se preocupa por la gente y los efectos de la modernidad. La ciencia política surge tardíamente y como justificación jurídica de la aplicación de la economía. La antropología como una aplicación de experiencias -desde Europa- sobre pueblos diferentes, siendo esta disciplina segregada del resto de las otras que estudiaban occidente.⁵⁰

Por otra parte, los estudios comparados con otras civilizaciones, sobre todo las orientales, llevaban al interés intelectual y político la cuestión de por qué era el mundo occidental y no las otras civilizaciones, el que había avanzado hacia la modernidad o mejor dicho hacia el capitalismo.

Durante la segunda posguerra se genera una reorganización del trabajo intelectual en las ciencias sociales debido a varios elementos; por una parte, el sistema universitario se expande y, en consecuencia se produce un alto número de científicos sociales profesionales. Los Estados Unidos se convierten en punto de referencia debido a que logran constituirse en fuerza económica y militar abrumadora. Posteriormente, la Guerra Fría es, asimismo un eje de atención. En este sentido, la posguerra fue propicia para la hegemonía norteamericana y el

⁵⁰ Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI. México, 1999. p.p. 24-27.

diseño, organización, elección de líneas de trabajo y financiamiento de las ciencias sociales. De ahí se generan los estudios de *área* como nueva categoría institucional para agrupar el trabajo intelectual. La idea básica era muy sencilla: un área era una gran zona geográfica que supuestamente tenía alguna coherencia cultural, histórica y frecuentemente lingüística. La lista que se formó fue muy heterodoxa; URSS, China (Asia Oriental, América Latina, Medio Oriente, África, Asia Meridional, etc.), más tarde, también, Europa Occidental. Estos estudios "multidisciplinarios" tuvieron el fin de registrar en torno a las realidades actuales las manifestaciones políticas. El eje de las categorías se centró en procesos modernizadores y un resultante a escala mundial, el desarrollo, término que se define como el proceso por el cual un país avanza por el camino universal de la modernización. El compromiso de los Estados nacionales por lograr la modernización implicó grandes fondos públicos en la investigación de las ciencias sociales.

En los sesenta, este modelo entra en crisis; se comienza a cuestionar el carácter eurocéntrico de las disciplinas -coincide con los procesos de descolonización-. La inspiración en el modelo de ciencia nacional ya se contemplaba como imposible de cumplir; la predicción, -expectativa de administración y garantía de exactitud cuantificable-, quedaba en entredicho. Una de las más fuertes críticas que surge en ésta década es la incapacidad de las disciplinas por establecer un diálogo con su objeto de estudio. Es, en paralelo, el comienzo de aparición de sectores y grupos "olvidados" en el propio Occidente por las disciplinas; y, que hoy, en estos tiempos de posmodernidad y neoliberalismo, adquieren mayor acento y se redimensionan mujeres, minorías, grupos no occidentales y, en general, otros marginales en lo político y en lo social. En síntesis, hay un reclamo por la descolonización de las ciencias sociales, es decir, por la transformación de las relaciones de poder que crearon la forma particular de institucionalización de las mismas en su articulación, en suma, a un Estado monocultural y hegemónico.

La crisis al interior de las ciencias sociales no ha rebasado en nuestros países el mero reconocimiento de la pluralidad en un marco de pseudodemocracia; aún no logra diseñar un modelo político y social que se ajuste a la diversidad que presentan formaciones sociales con fuerte componente étnico en los campos de la educación, la administración de la justicia, el desarrollo económico, la distribución de la riqueza, la seguridad social y la cultura como elementos esenciales para transformar la sociedad que intenta construirse sobre bases reales.⁵¹

No ha sido fácil aceptar la coexistencia de interpretaciones diferentes de un mundo incierto y complejo. Sólo un universalismo pluralista nos permitirá captar las realidades sociales en que vivimos y hemos vivido. En este sentido, comienzan a presentarse cambios profundos desde las ciencias duras en torno a la concepción del mundo. Es un mundo inestable, mucho más complejo, donde las perturbaciones desempeñan un papel muy importante y en que una de las cuestiones clave es explicar cómo surge esa complejidad. El análisis de los no-equilibrios con énfasis en futuros múltiples, para algunos incertidumbre intrínseca e inherente, tiene una resonancia positiva con tradiciones importantes en las ciencias sociales.⁵²

Un peligro real sobre nuestras disciplinas y su estructura organizativa son las fuertes presiones por cuestiones presupuestales, una tendencia a la dispersión organizacional y, lo más grave, tal vez, la descentralización de éstas por la telemática. Las certezas se desvanecen y la transdisciplina adquiere cada vez mayor relieve. Ya no son las partes sino un todo complejo.

Paradójicamente, modernización, industrialización y occidentalización, quedan en muchas latitudes del mundo global en cuestionamiento. La vieja concepción objetivista está en controversia y, por ende, los tradicionales estancos de las

⁵¹ Nahmad Sittón, Salomón. "Oaxaca y el Ciesas: Una experiencia hacia una nueva antropología"; en, *América indígena*. No. 2 y 3, abril y septiembre. México, 1990. p.17.

⁵² Wallerstein, Immanuel. *Ibidem*. p.40-70.

ciencias sociales pierden consenso. El trabajo en el corto plazo consiste en innovar y experimentar nuevas formas organizacionales sostenidas epistémicamente y con un diálogo fluido y simétrico con los objetos de estudio y la materia de trabajo.

1.11.-Reconversión del Estado

Para el caso de los Estados nacionales latinoamericanos las formas de reconversión han resultado muy vertiginosas frente a la ausencia de mercados internos; los discursos se han volcado en gran medida en torno al complejo de "seguridad nacional". Este discurso ha adquirido relevancia por dos condiciones, el rompimiento de la bipolaridad y la subsunción de nuestras formaciones a entornos mayores. De tal suerte, el concepto mismo de frontera nacional queda debilitado, al menos en lo referente a aspectos financieros y a la emergencia inocultable de procesos económicos sumamente dinámicos, que signan nuestras formaciones, como es el caso del narcotráfico, complejo que nos obligaría a un análisis mayor aunque de momento baste señalarlo. En el mismo sentido se maneja el tema de la migración y en menor grado, las estrategias energéticas.

Hoy quedan abandonados elementos tan centrales como el de la estrategia alimentaria y energética. En los hechos, los Estados nacionales han reducido su ejercicio a aspectos meramente de control administrativo y represión en el espacio de la democracia formal -representativa- y de una supuesta estabilidad política. Atrás quedó el discurso del Estado nacional, en ocasiones autodenominado revolucionario, que discutía la vulnerabilidad del Estado nación frente al exterior y la capacidad que pudiese tener en su viabilidad y cohesión interna.

La inserción jurídica de los Estados nacionales a espacios mayores como pueden ser el Tratado de Libre Comercio; Pacto Andino o Mercosur, plantea la apasionada

entrega de las soberanías nacionales a partir de lo energético, lo tecnológico, cesión del mercado interno y una cada vez -consciente- mayor dependencia financiera.

La visibilidad del Estado-nación conlleva hoy, desde el punto de vista militar tres amenazas: el acelerado empobrecimiento de las masas, la deslegitimación del poder y la inserción de sus intereses a bloques mayores, en nuestro caso, a la centralidad norteamericana.

Los Estados Unidos, vencedores de la Guerra Fría han retenido su mando e influencia en las instituciones armadas de la región. Un pretexto es el narcotráfico que ha implicado acciones dirigidas a establecer la llamada "guerra de baja intensidad", lo que dio un nuevo sesgo a las fuerzas castrenses que ya no pueden esgrimir argumentos de amenazas extracontinentales que pudiesen poner en peligro al Estado-nación. Las fuerzas armadas redujeron su accionar a la de una policía militar, dejando de cumplir un papel central para el caso de los países que en América Latina poseen contingentes indígenas y en el que históricamente el ejército fue un elemento de integración a la vida nacional. Este espacio está agotado. Se ha reducido el carácter nacional popular de las fuerzas armadas, incluso hoy se discute la viabilidad de su existencia institucional. Sus tareas podrían ser las de una policía nacional vigilante del orden interno.

Esta reconversión de las instituciones estructurales como las fuerzas armadas, se nombran procesos modernizadores. En tal sentido, si partimos de la ecuación tradición-modernidad se hará necesario distinguir -provisionalmente- qué cosas existen en torno a estas palabras. Tanto modernidad como tradición resultan polisémicas.

El "destino manifiesto" queda fracturado, en éste deberán labrarse los sujetos mediante su acción. El descubrimiento de las nuevas imágenes del mundo se acompañan de una honda sensación de inseguridad y desamparo. No es fácil

orientarse en un mundo que ha perdido su centro. Se sucede la inseguridad y el desamparo, al mismo tiempo de una euforia de acción, de empresa, de entusiasmo. El mundo moderno trae consigo el surgimiento del individuo. Cada hombre se constituye en un pequeño mundo. La descentralidad es el punto clave de la emergencia de la idea del progreso.

Esta idea recorrerá los siglos XIX y XX y será base de las acciones y movimientos sociales. La historia bajo la idea de progreso -en sus distintas modalidades-, tendrá un horizonte y orientación. Para nuestro caso, es el espacio nacional, es decir, con la idea de progreso se adquiere una centralidad que en los últimos años se encuentra en entredicho porque la idea de progreso ha acompañado a la sociedad occidental en lo que podríamos llamar la historia de la modernidad. Los quiebres, fracturas y tendencias en el cambio paradigmático en torno a la modernidad son preocupaciones para uno de sus apologistas; Nisbet, quien se inquieta al preguntarse en torno a la idea de progreso, pues si ésta llegase a morir con ella morirían otras muchas cosas características de nuestra civilización.⁵³

Para los epígonos de la modernidad el final del progreso marcaría una larga etapa de degeneración y como humanidad nos encontraríamos condenados a una era tenebrosa. El fin de la modernidad es un símil del oscurantismo medieval, en otras palabras, la inmovilidad. Pero, estudios recientes sobre la época medieval nos la muestran como una etapa sumamente dinámica, a la manera de LeGoff.

El progreso no puede ser entendido si no es en relación directa con la modernidad (metrópoli) y hacia la modernización (periferia). La figura aquí, como en otras explicaciones del origen del quehacer disciplinario, nos remite al mundo clásico y así, desde Jenófanes y Protágoras se entiende al progreso como la acumulación de conocimientos. Sin embargo, es durante el siglo XX que la idea de progreso como acumulación se rompe. Las causas que contribuyen a esta fractura son la rebeldía contra la ciencia y el racionalismo, el cultivo del irracionalismo tanto

⁵³ Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Gedisa. España, 1981.

religioso como político, el asombroso desarrollo del subjetivismo, del individualismo, del hedonismo, son cuestiones que ponen en jaque la idea de progreso como acumulación.⁵⁴ Esta sería una perspectiva de corte ideal y este quiebre de la idea progreso-acumulación se genera no simplemente por la negación de una vanguardia, sino por el cuestionamiento y la crítica en torno a las formas que el capital ha adquirido y en relación directa a los grandes movimientos y revoluciones sociales que se lograron conquistar en distintas latitudes durante el siglo XX, y de una u otra forma continúan orientando un pensamiento crítico sin negar la modernidad. Así ésta, no se restringe sólo al desarrollo del capital porque se perciben otras alternativas fuera del conservadurismo al estilo de Nisbet.

Es muy difícil poder sostener la idea de progreso como una síntesis del pasado y una profecía del futuro, que al mismo tiempo, es inseparable de la concepción que entiende el tiempo como un fluido unilineal. En otras palabras, es pesada carga ideológica que la idea del progreso imprime a las categorías evolucionistas que de manera sinóptica se plantean como la serie de fases de desarrollo de lo inferior a lo superior. Sin cuestionar la lógica interna que sustenta el progreso, Nisbet nos indica que el uso excesivo de esta concepción no siempre ha logrado avances. Los totalitarismos, tanto de izquierda como de derecha, al tiempo que también sirvieron para fundamentar posiciones racistas, han generado grandes estancamientos e incluso involuciones en los procesos sociales. No me detendré a analizar los grandes acompañamientos ideológicos que esta idea ha tenido en el mundo occidental; pero que difícilmente podríamos establecer para otras formaciones de la historia de la humanidad. Sin embargo, crecimiento y desarrollo son perspectivas sociológicas que emergen de la idea de progreso y se ponen en práctica en la región.

⁵⁴ *Ibidem.* P. 18.

Los ideólogos del progreso -exégetas de la globalización y el neoliberalismo- se dirigen a toda la humanidad, establecen leyes y principios a la manera de Comte y Spencer. Saben muy bien que cualquier pueblo, nación o imperio tiende a perder al cabo del tiempo el poder que le permitió alcanzar una posición dominante, porque el progreso es de la humanidad considerada en su conjunto. Antes de que se apague la luz de una gran cultura, otro pueblo la recoge y pasa a ocupar la vanguardia del avance de la humanidad. Figuras por demás ideologizadas, los "destinos manifiestos", el encadenamiento en fases, el establecimiento de edades, de etapas, la fe en el progreso, quedan en entredicho y hoy -salvo ingenuidades- es el ingrediente básico para la constitución de las democracias de mercado que continúan esgrimiendo con base en la civilización occidental las ideas dominantes de igualdad, justicia social y soberanía.

He insistido en marcar que los conceptos, nociones y categorías que constituyen los paradigmas bajo los cuales se ha tratado de explicar la dinámica de nuestra región tienen, por una parte, que ser reformados por entero, criticados sólidamente, para, en más de un caso, quedar abandonados. En este sentido, uno de los pocos méritos que ha producido la emergencia del discurso posmoderno es el de haber colocado de nuevo en el tapete de la discusión política y filosófica el problema de la modernidad y la posibilidad de apertura a una crítica, desde otros ángulos, a los nuevos procesos de acumulación y del entendimiento de las fuerzas sociales que intervienen en las sociedades contemporáneas.

Si bien el discurso de la modernidad no posee precisión histórica, sí se puede señalar tentativamente su contexto en el momento de la transición del mundo feudal al del capital. Para el caso de América Latina, el punto de indicación será el tránsito de la colonia a las formas liberales. Es justo en la constitución de los Estados-nación cuando se ejecuta con delirio lo moderno, de manera similar a como actualmente se establecen las políticas de posmodernidad y en lo económico el libre ejercicio del neoliberalismo. Esta situación en las sociedades contemporáneas nos tientan a más de uno a calificarlas de neocoloniales.

Los procesos en la región en términos de relaciones sociales, de mercado, de producción de cultura, no resultan unívocos. Son productos heterogéneos y generados en un contexto abigarrado sumamente tensional. La modernidad tempranamente anunciada, entendiéndose asimismo como un despliegue de la razón, nunca logró imaginar algunos de sus resultados. Auschwitz -que tuvo una población similar de gitanos, socialistas, comunistas y judíos-, el Gulag, los campos del Mekong; (y añadiríamos los Altos de Chiapas, el Chapare, Santiago Atitlán, el Charco, Acteal o los cinturones de miseria de la experiencia urbana en América Latina). Son ejemplos de las aberraciones de los procesos de la modernización. Modernidad que nunca cuaja, que pese a todo continúa manteniéndose como un reclamo y aspiración para amplios sectores y contingentes de la región.

La modernidad a lo largo del siglo XX es, en cambio, el resultado heterogéneo y contradictorio de las racionalidades aplicadas. Racionalidades del mercado, de las burocracias y tecnocracias de los intelectuales, de los sindicatos, de los grupos religiosos, de las empresas transnacionales, los ejércitos, los medios de comunicación y las creaciones tecnológicas.⁵⁵

En esta situación de *bricolage*, las distintas racionalidades sociales han sido incapaces de unificar un mismo discurso ya sea el del progreso, del socialismo o de los signos religiosos. Hoy resulta ser la diversidad el único punto de referencia, pero es igual de ambiguo que el del progreso. ¿Cómo poder ubicar la diversidad en procesos necesarios de modernización que sean coherentes para aquellos conglomerados a los cuales los efectos de la modernización -más no de modernidad- les ha restado vitalidad, pero que, sin embargo, se encuentran en caminos muy intensos de realización de su identidad?

⁵⁵ Brunner, José Joaquín. *América Latina, cultura y modernidad*. Cenca-Grijalbo. México, 1992.

La región, históricamente y a futuro, se mantiene en la periferia, en subordinación. Así, es difícil imaginar, incluso a los países considerados viables por la CEPAL, el Banco Mundial y el Banco Interamericano del Desarrollo (BID), como espacios con mayores posibilidades en el manejo de la Ingeniería genética, la conquista del espacio, el desarrollo cibernético. En otras palabras, estamos muy lejos del Silicon Valley. La modernidad ha sido impuesta a la región sin las repercusiones de los beneficios científicos y tecnológicos y su traducción en un desarrollo social.

1.12.-Tradición-modernidad

Se puede sostener como hipótesis de trabajo que el proceso de modernización ha acentuado una mayor heterogeneidad que la inicial, incluso ha provocado el surgimiento de distintas lógicas de entender y actuar en el complejo tejido que constituyen nuestras formaciones.

No se ha logrado desgarrar el carácter periférico de la idea de modernidad y la puesta en práctica de la modernización que, sin lugar a dudas, nos sigue caracterizando como formaciones dependientes. Tenemos una serie de atavismos que nos colocan en condiciones periféricas, tales como la internacionalización de los mercados, la crisis del Estado, culturas en procesos de masificación, democracias representativas aún inconclusas, provincialismo y dependencia intelectual. Frente a estos aspectos no hemos logrado romper con el sentido común, el desafío es pensar desde distintas racionalidades conceptuales, desde la multiplicidad de racionalidades que promueven, articulan, producen y transforman nuestras sociedades. A fin de cuentas, pensar en el proyecto social entendido a la manera de Bachelard, el pensamiento no es una sustancia, es una fuerza.⁵⁶

⁵⁶ Bachelard, Gastón: *La construcción del espíritu científico*. Siglo XXI. Año ? México.

El concepto antropológico de identidad puede contribuir, sin duda, a la elaboración de un proyecto social alternativo; por ejemplo, Brunner sostiene que individualmente aspiramos a ser "inmensamente felices", a no ser heridos, a estar acompañados, a ser amados, a trabajar con goce, a comunicarnos plenamente, a cumplir -hasta un límite que reconocemos infranqueable- el deseo más turbulento, nuestra hambre de totalidades, de plenitud, de fusión con el otro, de permanecer y de transparencia, hambre del cielo, "sentimiento oceánico".⁵⁷ Sin el afán de introducirnos a pesadas hipótesis y teorías psicoanalíticas, lo mencionado por Brunner es una aspiración humana legítima y conlleva un derecho de corte colectivo, pero pese a las promesas de la modernidad, ésta no ha logrado establecer ni siquiera un acercamiento a la "felicidad"; la modernidad individualiza, presenta realidades fragmentadas en esa apariencia natural de las relaciones sociales. Nos encontramos en el "punto cero", punto de parálisis.

En consecuencia, los procesos identitarios sólo pueden ser obtenidos en colectivo. De ahí la relación tensional, dialéctica entre tradición-modernidad, punto clave que guía nuestro trabajo.

Con la modernidad los sujetos se individualizan, el contrato social es una determinante, el mercado es el espacio de encuentro de los sujetos, las colectividades en el discurso y en la práctica desaparecen o al menos se diluyen. En la modernidad los procesos se vuelven función especializada, se acentúa la división social del trabajo en el más lato sentido del materialismo histórico, no de la percepción durkheimiana de la división del trabajo social. El resultado son instancias, instituciones ajenas -de manera gruesa- a los conglomerados, grupos, pueblos e incluso hasta naciones. La modernidad provoca instituciones extrañas y la mayoría de las veces tensionales con respecto a las colectividades. En la medida en que la especialización -incremento de la solidaridad orgánica en sentido durkheimiano- está definida por el mercado, el consumidor -entendido

⁵⁷ Brunner. *Ibidem*. p.16.

como colectividad- tiene pocas o nulas posibilidades de regulación de los procesos de producción y de sus efectos o, en el lenguaje tecnocrático, de sus impactos.

Así nos encontramos con el mismo programa televisivo que ven millones en todas las latitudes del planeta, traductores de religiones, reducción -aparente- de las diferencias entre géneros. Se universaliza la información, se acrecienta el más poderoso mercado de los medios. Los mensajes no se reducen a la telemática e informática. En el "mundo global", este mercado no nos proporciona signos de referencia que propicien la construcción de una identidad. El mercado global en su esfera comunicativa se aleja de los procesos históricos de nuestras formaciones. A los intelectuales de la región nos falta establecer la agenda de debate y discusión en torno a la modernidad, carecemos de una historiografía detenida y definida del término y de sus procesos, de sus contradicciones, de sus efectos diversos y diversificantes, en la región y por país.

Así, es posible externar la siguiente paradoja: la modernidad es un intento de homogeneidad -no lograda- y de hegemonía. En el mismo sentido, la homogeneidad perseguida ha logrado una amplia multiplicidad, ha acentuado y complejizado la trama social. La hegemonía sí, ha sido un resultado feliz para una muy reducida facción de la sociedad.

En las formaciones contemporáneas, coexisten en un mismo tiempo histórico distintos ritmos, dinámicas sociales y de construcción de la identidad. El mundo tradicional y el mundo moderno se articulan en una dinámica tensional. Este fenómeno nos presenta un mundo difícil y cada vez más complejizado. En la medida en que no hemos dado cuenta de este proceso ha surgido el concepto de posmodernidad, por demás ambiguo y que resulta ser un complicado ejercicio filosófico de corte nihilista. Para nuestras situaciones esta tendencia, nos ofrece el planteamiento de falsos problemas, pues si bien nos encontramos con un mundo definido por la informática, la telemática y por tecnologías de frontera, ello no implica que la modernidad haya concluido para nuestras formaciones, e incluso,

para amplios conglomerados. Ni siquiera se ha establecido un proceso de modernización. En consecuencia, plantear lo moderno como elemento antiguo resulta sencillamente una provocación. Lo grave es que en el ámbito intelectual regional rápidamente se ha constituido en un pensamiento dominante e incluso de dominación. Si bien es cierto que la idea occidental de progreso debe ser superada críticamente y que esta palabra conlleva una densa ideología que nos remite a la rutina al considerar que lo nuevo ya no resulta ser tan innovador, lo nuevo deja de ser revolucionario.

Plantear el fin de los grandes relatos -a la manera de Fukuyama- de la historia, nos ubica en una situación de pasmo, de inmovilidad, sencillamente se relativiza todo proceso y se nos muestran historias como relatos fragmentados y en sentido estrictamente literario. Son *stories* que en términos de su forma resultan ser sugerentes, atractivos, estéticamente vendibles -productos del mercado-, pero en contenido el resultado es grave, es ahistórico, acrítico, descontextualiza la experiencia; privilegia el arte, la estética, la retórica -disciplinas y actividades con las que no estoy en desacuerdo y me atraen pero que nos evita ubicar un horizonte político y social-.⁵⁸

Es muy difícil poder plantear la perspectiva filosófico-política de la posmodernidad sin el auge y consolidación del neoliberalismo; resulta paradójico que sea esta fase del proceso de acumulación la que reconozca en términos jurídicos la existencia de diversidades indígenas, de mujeres, infantes, ancianos, homosexuales y jóvenes, pero lo hace como historias particulares, como relatos deshistorizados sin pertenencia a sectores y clases definidas. Es una perversa forma de regulación social.

En la modernidad se negaba la existencia de la diversidad; en la postmodernidad se niega la pertenencia histórica a clases sociales subalternas otorgando

⁵⁸ Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura moderna*. Gedisa. Barcelona, 1995.

solamente el carácter de diverso al espacio de la cultura y en particular, entendida como un fenómeno de coyuntura. Se excluye la capacidad de situarnos históricamente en la unidad de las formas, se impulsa la pérdida del destino y por ende, de las interpretaciones del mundo. Aunque para otros el posmodernismo sea una revuelta contra la modernidad, un ataque a los valores y a las pautas motivacionales, nos ofrece sin embargo, alternativas en términos de construcción de un proyecto.⁵⁹ Cada una de las designaciones (modernidad, tradición, posmoderno) conllevan necesariamente una particular visión del mundo enfrentada una a la otra en tensión permanente.

Los puntos de crisis, de conflicto, son generados en la medida en que cada designación posee formas particulares de relación social y en consecuencia de producción social, sin negar la articulación a una formación social mayor determinada por el mercado, más aún si éste se constituye en el elemento generador de la tensión y del incremento en la complejidad de los procesos contemporáneos. En consecuencia, aquellas denominaciones poseen un sustento material. Con base en este sustento material se discute en torno al hombre, la naturaleza, la sociedad, el mundo e incluso Dios. De manera sintética, la elaboración de *proyectos sociales* se entrelazan tensamente en un mismo tiempo histórico.

Uno de los elementos que más destaca en la esfera moderna es la descolectivización del individuo y la secularización de la política, lo que no significa de ninguna manera que las personas que se ubican en el mundo tradicional y que no participan globalmente en el mundo moderno, carezcan de individualidad, de personalidad propia. La diferenciación es una constante desde la aparición de la especie en el planeta.

⁵⁹ Brunner. *Ibidem*. p.28.

Pero a diferencia del mundo moderno, en la tradición es la colectividad lo dominante en la producción de la vida social. La dialéctica tradición-modernidad se enfrenta en distintos planos, pero quizá el plano central sea la tirantez entre la fe y la razón. El mundo moderno es un mundo religioso -secularizado-; la pugna en este campo, entre el mundo tradicional (globalmente religioso) y el mundo moderno (parcialmente religioso) es la asignación del lugar de la religión y, en consecuencia, de la directriz política de la sociedad. La fusión de la religiosidad con el resto de las actividades sociales del mundo tradicional le otorga un carácter de colectividad que en la modernidad se pierde y en la posmodernidad se intenta recuperar en el ámbito de la estética, como en un *performance*. Este planeamiento resulta importante para poder formular el comportamiento social en nuestras formaciones que, en muchas ocasiones, tiende hacia movimientos esencialistas que pueden desembocar en mesianismos.

Berman nos da una serie de indicaciones en torno al espacio de la producción de la cultura en las sociedades desarrolladas, las metrópolis. Ahí la política es un largo proceso, una negociación entre intereses corporativos y una competencia entre proyectos de sociedad. En lo fundamental se asume que las estructuras globales no pueden ser modificadas; rápida y radicalmente se avanza mediante la construcción de consensos que permiten reformas graduales. Pero, el campo de la cultura se asume como un espacio de experimentación y se busca radicalizar las propuestas, como lo atestiguan los movimientos feministas, ecologistas, y los fundamentalismos de todo tipo, hasta incluir posiciones como el neonazismo, es decir, el extremo del orden y la conservación.

La cultura moviliza a la política, en tanto para las formaciones periféricas, la cultura se ubica en un sentido paciente, conformista, suficiente, estrictamente premoderna; carece de aquel modo vital de experiencia propio de la modernidad, según el cual se encuentra uno situado en un medio que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos, del mundo, pero

que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos a la manera de Berman.

La experiencia cultural de los países centrales, que resulta ser interclasista, interétnico e intersectorial, se convierte en una renovación capaz de desintegrar al propio posmodernismo. En nuestra experiencia cultural, apenas se vislumbra, es fragmentaria. El lugar creativo de la cultura es ocupado por la política. La modernidad en la periferia se encuentra de cabeza, invertida respecto a la metrópoli, no es un proyecto de unidad, sino uno unilineal, sin alcance global ni en extensión ni en profundidad.⁶⁰

Siguiendo a Brunner, la visión actual es fragmentaria -como un *collage* no acabado- cada parte moviéndose en una continua danza de signos. Son demasiadas las expresiones generadas de las relaciones sociales, éstas no expresan un orden pero sí nos permiten un reflejo en su organización de procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización -globalidad-. Esta serie ha resultado y es bastante brutal. Se han impuesto códigos morales, una lengua oficial, un aparato jurídico ajeno al contexto, una reorganización del espacio, la búsqueda de la homogeneidad racial y cultural. Estos procesos no han logrado la unicidad histórica perseguida. Más bien se ha provocado un muy abigarrado pluralismo que hoy se hace notar con gran intensidad. Por ejemplo, los usos, prácticas, alternativas ideológicas y políticas materializadas en resistencia por los contingentes signados en la tradición, como es el caso de las poblaciones originarias las cuales siempre se han visto como un obstáculo para el "progreso" en una primera fase, posteriormente para el "desarrollo" como una continuidad de la modernidad.

⁶⁰ Brunner. *Ibidem*. p.p. 29-30.

En los actuales procesos neoliberales y posmodernos a los que eufemísticamente se les designa con el término "globalización", nos encontramos con sujetos sociales multidimensionales, con nuevas capacidades para diseñar estrategias de resistencia de frente a un mundo hostil; actores cada vez más alejados de los posibles beneficios del mundo moderno. Pero, paradójicamente, cada vez más articulados a las contradicciones que éste provoca. La llamada globalización, en su fase actual, nos muestra un interesante escenario que permite cuestionar las tareas de la modernidad y de la puesta en práctica de la modernización en nuestras latitudes para comenzar a construir un proyecto histórico capaz de enlazar a sectores en la resistencia con niveles de formación social diferenciados, con trayectorias culturales distintas, pero, marcados por una amplia riqueza histórica en estrategias de sobrevivencia.

De hecho, es posible sostener que el sistema actual no ha reventado gracias a aquellas estrategias que tienen su basamento en la tradición, como son la estructura del parentesco y la visión comunitaria del mundo. Estos elementos han logrado subsistir a las más severas crisis. Sin embargo, es posible pensar en la limitación de esta vía, por la manera por demás cruel que hoy se traduce en la informalidad, única alternativa enmarcada en los límites del mercado. El hacer recaer el peso de las desregulaciones económicas en las formas de familia extensa y solidaria está llegando a su punto de quiebre.

Si bien la modernidad centraliza, homogeneiza y deja parcialidades periféricas que le han permitido realizar históricamente sus procesos de acumulación y establecer, aunque de manera contrahecha, un proyecto social parcial, unilateral, siempre en referencia a Occidente, lo tradicional se constituye en multiforme y reclama expresión y articulación simétricas en el contexto global.

La tradición, por otra parte, es un espejo en el cual muy pocas veces los teóricos y analistas de nuestras latitudes se reflejan. Son escasos los que observan y analizan la multiplicidad de formas de nuestro crisol social. Del mundo dual sólo

se ve la faz "iluminada" de la modernidad. Lo que no queda resuelto es cómo puede continuar la modernidad -en su etapa posmoderna- sin la articulación del mundo tradicional. Esto en relación a los augurios de la globalización total y del fin de la historia, que, por otra parte, en el nivel de lo ideológico y lo político, nos promete un mundo demasiado aburrido. Sólo en lo económico sugiere el *glamour*, pero no para todos. Ofrece, en fin, un mundo liso y unívoco.

Al revisar la compleja historia contemporánea, rompiendo el sentido común, se percibe que el motor de la historia no recae sobre el mundo moderno; los sectores más dinámicos con mayor empuje y capacidad propositiva se generan desde la tradición. Los siglos XIX y XX, en particular el periodo de entreguerras, plantearon lo moderno como una significación de la más avanzada tecnología. La palabra moderno se situaba en la infinitud del progreso tecnológico y, por ende, de las innovaciones constantes. Una modernidad resbalosa, porque lo que hoy es moderno mañana resulta obsoleto. Vattimo diría que deja de ser evolucionario.

Esta idea de modernidad es sinónimo de tecnología (muchos acarician el auto último modelo, el horno de microondas, la computadora de generación más reciente, etc.), al tiempo que millones de personas en todo el planeta continúan sin poder acceder a los avances de la tecnología de vanguardia y a lo que más han llegado es a poseer el radio de transistores y el reloj de cuarzo, tecnologías desechables, es cierto, pero que han inducido a amplísimos contingentes a ingresar en los circuitos del mercado mundial.

Un elemento que podríamos considerar de significación de la modernidad es la apertura al pensamiento como sinónimo de cambio y revolución, desde las revoluciones burguesas a las transformaciones en el mundo de corte tradicional. Este proceso no es fácil identificarlo, porque no es el acceso y posesión de la tecnología lo que implica pertenecer o no al mundo moderno. En nuestras formaciones encontramos una bizarra relación entre procesos de modernización -

tecnología, insisto, chatarra- con procesos de organización social y concepción del mundo sostenida en la tradición.

Un indicador que nos podría permitir pensar en una real modernización es la escolarización en la región. La escuela se ha convertido en el más extenso e intenso vehículo de socialización, la vía por la cual se ha provocado la inserción al mercado, principalmente en el periodo entre 1950 y 1990. Pero ese proceso educativo se encuentra hoy carente de significado, es tan sólo informe.

Paradójicamente, indicadores como el de la educación que pueden competir con algunos países centrales en términos de cobertura, no se han traducido en el manejo y la producción propia y apropiada de ciencia y tecnología. El porcentaje de científicos y productos con los que la región participa en el ámbito internacional resulta ridículo. "...la modernidad ha nacido en América Latina no de la cabeza de los modernizadores y la irradiación de sus ideas en las cabezas de sus contemporáneos, sino mediante la opresión de los aparatos culturales que la producen, incluso a espaldas de nuestros intelectuales".⁶¹

La modernidad, sobre todo a partir de la segunda posguerra, se constituyó en términos de una cosmovisión de cambio regulado asociado al impulso de la tecnología y conllevando los siguientes elementos: el sufragio, el estado de bienestar y la identidad nacional.

La modernidad se asoció a las doctrinas liberales en oposición al conservadurismo. Esta modernidad se encuentra en crisis. Los baluartes del proceso, como la escuela -unificación lingüística y cultural-, así como las fuerzas armadas (valores cívicos, lealtad nacional) no lograron esa posibilidad unificadora. A lo que se asiste es a una compleja diversidad en la emergencia de una sociedad heterogénea.

⁶¹ Brunner. *Ibidem*. p. 71.

Las viejas estrategias para acceder a la modernidad están en crisis e incluso abandonadas. El socialismo, percibido como una modernidad, es posible de revisión tras su colapso en Europa y por su descrédito ideológico. En nuestros países nos encontramos con modernidades interrumpidas o inconclusas. De hecho, cada vez más sectores se recluyen en las estrategias de sobrevivencia del mundo tradicional. Un ejemplo de este proceso es la pauperización de las clases medias que se han visto obligadas a ingresar a lógicas económicas de corte sustantivo de la informalidad.

Al momento, la posibilidad de revertir el proceso de producción a una mayor capacidad parece ser cada vez más lejano. A ello contribuye, por una parte, la revolución tecnológica que reduce la capacidad de absorción de fuerza de trabajo y por la que amplias masas de trabajadores han sido separados de la producción directa. Por otro lado, los Estados nacionales han abandonado el control estratégico de sus recursos. En términos de economía política, hoy es el reino de la especulación financiera.

El neoliberalismo y la posmodernidad son confusos, pero como doctrina anunciatoria se proponen proféticas, porque sin duda vamos en dirección de construir otro gran sistema histórico. El moderno sistema mundial está llegando a su fin.⁶²

La situación ofrece un panorama posmoderno bizarro; en el terreno de las ciencias sociales nos obliga a romper con la linealidad y enfrentar la aventura en la construcción de una ciencia de lo complejo. Quizá donde se encuentren los principales cimientos para poder edificar sea en la ciencia de la historia. Wallerstein nos anuncia el fin de una falsa modernidad, por vez primera se abre la posibilidad de una modernidad donde concursen los diferentes sectores, clases y estratos de la complejidad social contemporánea. Así no será necesario

⁶² Wallerstein, Immanuel. "¿El fin de qué modernidad?"; en, *Sociológica*, año X, n. 27, UAM, México, 1995.

considerar que nuestras modernidades sean inconclusas porque nos pone a creer que nos ha faltado una reforma religiosa con Lutero a la cabeza, una revolución francesa, una sociedad civil como la descrita por Tocqueville para el caso de los Estados Unidos, una ideología liberal que permitiese a un ciudadano –individuo– desarrollarse, una ética calvinista para inspirar el ahorro, la inversión y el trabajo. Estas son las apreciaciones de uno de los ideólogos más prominentes de la vida cultural en México, Octavio Paz, expresadas en *El ogro filantrópico*.⁶³ En gran medida, esta remisión constante al Occidente, por parte de nuestros intelectuales, ha creado una falsa modernidad o en el peor caso, muy confusa.

Es la posibilidad de considerar a la modernidad no como una empresa de corte global abarcativa. Será necesario entenderlo en su tensión clasista como una disputa de proyectos sociales. Hasta no hace más de una década, podía resultar sencillo identificar los sectores, las clases, los intereses en disputa; hoy, esta comodidad ofrecida por los paradigmas clásicos ha llegado a su límite explicativo, pero no por ello, dejan de presentarse proyectos sociales en disputa y en tensión. La complejidad se incrementa en relación directa a la presente diversidad social presente, a la emergencia de nuevos y cada vez más abultados contingentes, de participantes y actores sociales no previstos en el modelo de modernidad ni percibidos en su proceso: la modernización. Son actores paradójicos, porque de tal forma están expresando el racismo, la xenofobia, el género, la informalidad -en su multiplicidad de esferas-, los fundamentalismos, y esas reivindicaciones etnicistas. A la manera de Pablo González Casanova, son pueblos que han sufrido 500 años de colonialismo y más de una década de ajustes.⁶⁴

En el terreno teórico han aparecido conceptos difíciles de atrapar bajo una perspectiva dialéctica real y en una posibilidad científica: *democracia, étnico, pueblo, clase, nación*, etc. Se yerguen de frente a otros con los cuales

⁶³ Paz, Octavio. *El ogro filantrópico*. México, 1979.

⁶⁴ González Casanova, Pablo. "Lo particular y lo universal a fines del siglo XX." En, *Sociológica*, año X, n. 27, UAM, México, 1995.

estábamos aparentemente seguros y que hoy se encuentran en desuso: *plusvalía, excedente, explotación, lucha de clases, bloque histórico*, etc., conceptos que deben ser puestos de nuevo en la mesa de discusión, pero articulados a la realidad social contemporánea tanto en sentido global como regional. A nivel teórico tenemos una labor inestimable en la construcción de un mundo que responda a los principios elementales de la dignidad humana.

Podemos encontrarnos en el lugar de las utopías posibles. Una de ellas es la construcción de un mundo de racionalidad alternativa para Occidente, en la medida que en América Latina hemos tenido "movimientos modernizadores", donde estaba ausente la conformación de una cultura moderna. Se puede sostener que, para lograrlo, no tenemos por qué cursar las etapas de las formaciones centrales.

El contexto internacional progresivamente industrial, altamente diferenciado y especializado, ya no es controlable desde ningún centro. La impresión de la región es la de encontrarse siempre al interior de una transición permanente hacia un proyecto de modernización unívoca, pero siempre fracasado, como un elemento exógeno en situación de incoamiento. Las décadas recientes nos dan la lección de que no es obligado tener que pasar por etapas y despegues predefinidos. La modernidad, más que en la tecnología, debe radicar en la consolidación sociopolítica de un modelo capaz de garantizar el acceso a todas las esferas de la justicia.

1.13.-Mestizaje

Se ha mencionado que la modernización para la región es lineal, unívoca, de pretensión homogeneizadora. Un ejemplo de este proceso lineal ha sido la escuela que, por un lado, es bandera de modernidad y, al mismo tiempo, como subproducto, ha pretendido la incorporación, la integración, es decir el mestizaje. Sin embargo, el mestizaje resulta ser uno de los elementos que provocan mayor

tensión dentro del complejo tejido de las sociedades que lo conllevan. El mestizaje se pensó como una síntesis de solución, pero, a lo que se arribó fue a constituirse en eje de profundo conflicto.

El mestizaje como discurso oficial ha evitado tener que integrar, en los análisis de nuestras formaciones, la idea de subculturas, de etnias, de pueblos cada vez con más presencia, incluso de las mismas clases sociales. El mestizaje fue símil de modernización, pero devino en un acto fallido de unidad, no logró fracturar la heterogeneidad premoderna en la que aún nos debatimos. La heterogeneidad contemporánea se agudiza, es más, continúa manteniendo una participación segmentada y diferencial en el mercado. Para Brunner, los latinoamericanos nos encontramos "condenados a vivir en un mundo donde todas las imágenes de la modernidad y de modernismo nos vienen de fuera y se vuelven obsoletas antes de que alcancemos a materializarlas; nos encontramos atrapados en un mundo donde todos los símbolos se evaporan en el aire".⁶⁵

Pero el mestizaje es una muestra de cómo se correlacionan el derecho, la regulación social -poder-, para lograr la legitimidad. En el caso de nuestra región, es una historia de la tensión entre razas; se trata de etnias, de pueblos que se definen por una lengua, por usos y costumbres comunes. Para decirlo con Foucault, la historia adquiere un sentido biológico connotado por el evolucionismo. El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degenerado, el perverso, el "judío", aparecen como los nuevos enemigos de la sociedad. La guerra se concibe en términos de sobrevivencia de los más fuertes, de los más sanos, los más cuerdos, los más arios (los más hispanos para nosotros). Es la guerra pensada en términos histórico-biológicos: Los procesos biológicos se convierten en un asunto de Estado. La biopolítica es la presencia de los aparatos de Estado en las poblaciones. Y así, el Estado se reordena a partir de una sociedad sustentada sobre mecanismos del biopoder.⁶⁶

⁶⁵ Brunner. *Ibidem*. p.118.

⁶⁶ Foucault, Michel. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas, al racismo de Estado*. Madrid, 1992.

No son más de treinta años en que se presenta una crítica de los sectores estigmatizados y una violencia en contra de un poder centralizado y signado por características biológicas. De tal suerte, el mestizaje queda en entredicho como instrumento para arribar a la modernidad y como espacio de legitimidad y soberanía.

Podemos empero valorar al mestizaje como una ideología; mezcla de razas y de cultura que trae consigo la nacionalidad, el carácter nacional.

Es la perspectiva por lograr una mezcla ideal, lo nacional (lo mexicano, lo peruano, lo boliviano, etc.), que consolide a la nación. La mestizofilia expresada con claridad en los siglos XIX y XX se inscribe en el ámbito del nacionalismo. En la región primero contamos con el Estado y posteriormente nos hemos dado a la tarea de construir la nacionalidad -proceso aún inconcluso-. En este proceso se exaltó un abigarrado amasijo histórico y cultural que pretendía representar "lo nacional", proceso barroco inconcluso.⁶⁷

Si bien los antecedentes del mestizaje de Estado pueden como problema anteceder al siglo XIX, es en la coincidencia en que liberales y conservadores tuvieron para lograr la asimilación, incorporación o integración de los grandes contingentes indígenas al concierto nacional, por una parte para lograr "gente de razón", además de crear al mestizo a fin de convertirlo en un medio de control político. El indigenismo pugnaba por la integración cultural al indio a la sociedad mayor, mediante el siguiente mecanismo, palabras más, palabras menos; Si le quitamos al indio el calzón de manta, los huaraches, le colocamos un overol, un casco, queda integrado por medio de la proletarización a la sociedad nacional, y creará condiciones para acceder a una fase superior.⁶⁸

⁶⁷ Basave, Agustín; *La mestizofilia*. Fondo de Cultura Económica.

⁶⁸ Caso, Alfonso. "Definición del indio y lo indio". En; *América Indígena*. I.I.I. México, 1948. Sobre este mismo orden de ideas encontramos a Aguirre Beltrán a lo largo de su obra, y quizá donde con mayor acento expresa esta idea fue en *Obra polémica*. SEP-INAH. México, 1975.

Este proceso en la situación actual resultaría imposible debido a que los Estados-nación en América Latina están incapacitados para poder absorber una fuerza de trabajo que le permita valorarse económicamente y en lo cultural integrarse a un contingente considerable y diverso de su población en un proceso de homogeneización, proyecto incluso del cual carece el Estado actual.

Salvo algunas primaveras, el "problema del indio", se ha resuelto históricamente con denigración racial, represión política y limitaciones en el desarrollo económico.

La educación obligatoria y el desarrollo con base en el modelo occidental, no han logrado sus buenas intenciones.

Una imagen ilustrativa de la idea de mestizaje es la que presenta Justo Sierra: "México está anémico. La nación lleva en sus venas una "sangre empobrecida" que produce escepticismo, falta de energía, resistencia a lo útil, envenenamiento prematuro. La situación sólo puede corregirse con grandes cantidades de hierro, ministrado en forma de ferrocarriles y grandes dosis de sangre fuerte, ministrada en forma de migración."⁶⁹

En la imaginaria criolla, la "educación" es la vía por la cual se puede lograr civilizar a los indios a fin de lograr que el indígena deje de ser un obstáculo para que nuestros países logren constituirse en naciones, promover que el indio deje de ser taciturno, melancólico, lento, sufrido, servil e hipócrita, y, a la manera del criollo, sea alegre, gastador, agudo, despejado y de mejor gusto que el indio.⁷⁰ Así es posible considerar que el hecho colonial no acaba de ser superado y los rasgos físicos siguen tendiendo profundas resonancias, que se traducen en una amarga

⁶⁹ Sierra, Justo. "México social y político". En; *Obras completas*. UNAM. México, 1977.

⁷⁰ Pimentel, Francisco; *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*. 1864. Libro dedicado a Maximiliano. Perlas de este tipo las encontramos en los relatos de viaje de Torrico, autor boliviano de inicios del siglo XX

segregación cultural, pues no podemos desconocer que la mezcla racial se ha realizado.

De la combinatoria hispana e indígena, saldrá el mestizo que producirá un indisoluble maridaje entre raza y nacionalidad, de tal suerte que el triunfo del liberalismo nos plantea un contrato racial. Es fácil detectar aquí la influencia ideológica y política del darwinismo social, de un evolucionismo ideológico muy denso que ha guiado la política cultural en nuestras latitudes, las más de las veces con una pesada carga de hispanidad. Pero el problema racial continúa constituyéndose en problema nacional.

Se presentan docenas de definiciones de carácter "científico" en torno a la raza, que, en términos generales, se desprenden de la siguiente: como grupo biológico, que comparte cierto número de caracteres hereditarios que los distinguen de otros grupos (*Royal Anthropological Insitute*, agencia británica de la empresa colonial durante los siglos XIX y XX).

La definición resulta ser de corte reduccionista y determinista al espacio geográfico e incluso cultural. Conlleva una comodidad mental y clasificatoria, sobre todo en los procesos colonizadores.

No podemos dejar de observar y de aceptar la diversidad humana; es una realidad, pero hay que estudiarla en términos de su variabilidad genética, en genética de poblaciones y ya no, con un afán clasificatorio que la gran mayoría de las veces cae en tipologías patológicas o de determinación de la conducta humana, de acuerdo a un cromatismo de la piel y de los rasgos físicos en general. La adjetivación del color de la piel, de la estatura, del color de los ojos, de la textura del cabello, de la abundancia o escasez de vello, entre tantas otras características, han delineado en gran medida el carácter criollo del Estado nacional. En estos tiempos de globalización podemos más bien poner creaciones

en sentido de raciogénesis, que en rasgos establecidos, donde la tipología resulta improbable más, sólo en un sentido ideológico.

El siglo XIX nos heredó un problema pendiente que se resolvió en su tiempo bajo el rubro de ciudadanía igualitaria. Este problema resurge de nuevo y con altos bríos, no sólo en términos de una población indígena olvidada y con un tratamiento diferente con respecto a la sociedad nacional. Es el resurgimiento de los reclamos de un mestizaje creado sin solución.

El Estado nacional ha cursado por varios proyectos: la exclusión (exterminio), asimilación (blanqueamiento), incorporación (aditamentos culturales). Y en estos tiempos hay una incertidumbre pasmosa en torno a la diversidad. Nos encontramos alejados de las buenas intenciones del indigenismo que planteaba la incorporación de la otredad a un espacio de igualdad ciudadana, es decir a un proyecto nacional, que, por otra parte, nunca fue criticado en y desde su interior.

En un principio se pensó en la mesciginación⁷¹ como una solución al problema secular indígena. México es quizá el punto clave y el ejemplo del proceso de mestizaje más importante y acentuado de América Latina. El mito de la mestizofilia, de una universalidad nunca lograda, sigue siendo el ideal de un Estado monocultural, cuestionado y en decadencia, pero no por ello, vigente. Esa mestizoamérica hermana es una ficción.

También encontramos Estados-nación que fueron incapaces de integrar con dignidad a sus diferentes contingentes.

Argumentos abigarrados se han incorporado a la historia política y oficial; se han producido mezclas barrocas de un kantismo y un darwinismo social que sólo se pueden producir en estas latitudes. Mezcla de particularismo histórico con un discurso evolucionista lineal, que tratará de rescatar elementos positivos de

⁷¹ Forma elegante para referirse al mestizaje.

elementos "negativos" de los indígenas. Por ejemplo, el alcoholismo resulta ser elemento negativo, pero, al mismo tiempo, permite la necesaria solidaridad comunitaria a partir del sistema de fiestas. ¿Desde dónde podemos rescatar lo positivo y lo negativo? Es algo que nunca se responde. La fase del indigenismo en la segunda posguerra implicará ya no un mestizaje biológico sino cultural, que implica despojar al indio de su lengua, su cultura, su indumentaria y tradiciones e incorporarlo al concierto nacional, con discurso y práctica agotados.

A partir de la última década podemos afirmar que todos los proyectos de exclusión, asimilación, incorporación e integración han sido fallidos. Y en estos tiempos de globalización no encontramos un discurso coherente que nos permita criticar el entorno propio, el contexto ajeno, ni hacia dónde integrar, asimilar o incorporar a aquellos elementos ajenos, aparentemente, a la vida nacional, a la sociedad mayor.

Hoy, tenemos el discurso de un Estado que no logra ocupar su propio territorio y que formula la otredad en términos de hibridación, de aparentes sociedades sin personalidad, sin identidad, carentes de fuerza y de capacidad de resistencia frente a los embates de una economía feroz y salvaje.

En la construcción de un Estado nacional vigoroso se deben entender las diferencias como riqueza y no como lastres del pasado colonial. En este sentido la tarea se encuentra abierta.

Todo lo anterior, que si bien se muestra en sus generalidades, permite tener un panorama en torno a la dinámica global del mundo, una reflexión de sus contornos y posibilidades de explicación y modificación. Queda mucho por realizar en este campo y por el momento me eximo de un análisis más minucioso. El objeto del trabajo que se va presentando, nos puede permitir mayor claridad en torno al fenómeno de la modernidad en nuestras formaciones sociales, de tal suerte y, a

manera de guía, presento las siguientes hipótesis de trabajo intentando atrapar la difícil y compleja situación que viven hoy las poblaciones originarias.

Es a partir de la unipolaridad del mundo que se reconoce la diversidad, la pluralidad que compone las formaciones sociales a nivel continental. El liberalismo había siempre mantenido un comportamiento diferenciado sobre los contingentes indígenas, pero es hasta la unipolaridad que se manifiesta un reconocimiento jurídico. Este reconocimiento se establece desde las esferas del poder.

Se presenta así una paradoja frente a la crisis de las formas aplicadas de las ciencias sociales y de la desregulación del estado de bienestar. Los individuos y pueblos indígenas se convierten en sujetos viables de ser regulados jurídicamente, manteniendo espacios diferenciados frente a las sociedades nacionales. En momentos donde la evolución de lo étnico originario es patente, incluso es posible sostener que gracias al exterior, las formas de creación de la identidad se hacen más vigorosas. Se constituyen reconocimientos de legislación al margen de las formas históricas de constitución de clases y sectores sociales.

Sin lugar a dudas, se presenta una tendencia al pluralismo en el orden jurídico que tiene como ventaja el ser un reconocimiento a la colectividad en contraposición al derecho positivo que es de carácter punitivo. Sin embargo, se ha generado una pugna similar a la que se manifiesta en la política del lenguaje; la obligación al uso de una "lengua de prestigio" frente al uso de formas subordinadas, vernáculas.⁷² Sirva la figura de la política del lenguaje para mostrar cómo lo jurídico es una imposición de Estado y de clase.

Las ciencias sociales ya no son capaces de responder a cabalidad a la dinámica que se presenta en el campo de lo étnico. Se están generando nuevas formas de

⁷² Heath, Shirley Brice. *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*. SEP-INI. México, 1972.

estructurar el quehacer de las ciencias sociales, sobre todo a partir de la inserción de intelectuales indígenas a ellas. El modelo clásico de entender lo indio se ha modificado a partir de reconocer que las poblaciones indias viven en un mundo global cambiante.

En lo político, se presenta una contradicción fundamental que conlleva no solamente a los pueblos y comunidades indias, sino al resto de los sectores y clases sociales. Por una parte, la insistencia de los Estados-nación por mantener las formas del colonialismo interno y, por otra, los acelerados procesos de romper con estas relaciones y crear formas de descolonización, arrastrando, ya sea por simpatía o por la fuerza de los procesos, a otros sectores, estableciendo formas inéditas de relación con los Estados-nación.

En las últimas dos décadas se han venido construyendo en sentido global las condiciones para reivindicar la identidad, la cultura, las lenguas maternas y fracturar las tradicionales formas de discriminación.

Surgen reivindicaciones en torno a poseer un derecho propio, a establecer formas de mediación entre el derecho positivo y las formas tradicionales. Situación compleja por la dialéctica tradición-modernidad. Sin embargo, se ha avanzado en al menos intentar lograr una legalidad más justa, una jurisprudencia que logre reconocer las particularidades, pero que, en tanto dialéctica, ha contribuido también a ser válvula para regular estallidos sociales. Es al mismo tiempo una posibilidad de reconstruir una vía teórica-técnica para entender el cambio social y cultural.

El movimiento indígena contemporáneo se ha planteado insertarse dentro del orden jurídico constitucional cuestionando el principio de generalidad ante la ley, sobre todo en el orden de las restricciones en torno a los procesos de autogestión y en la cosmovisión de un espacio -territorialidad- que cada vez debiese ser más plástico.

No es fácil plantear en sentido unívoco un orden de jurisprudencia para las poblaciones originarias por las siguientes consideraciones:

- La heterogeneidad demográfica, cultural, lingüística, de entorno, de organización social y nivel de desarrollo.
- Las condiciones de pobreza y discriminación en todos los Estados-nación.
- La acelerada movilidad geográfica, cultural y socioeconómica que se ha incrementado en las últimas décadas.
- La alta complejidad de relaciones con los Estados nacionales, así como la profundización de las crisis en todo orden.

Pese a ello y a los altos niveles de empobrecimiento, asistimos a un renacimiento de lo étnico, a una autoafirmación de raíces culturales, a una reorganización frente a contextos desconocidos como la migración. Los últimos veinte años nos han mostrado el proverbial abandono de los partidos y gobiernos en torno a la población originaria, pese a que el actor central de las transformaciones estructurales en la región ha sido la población indígena.

Al panorama étnico debemos agregar los siguientes ingredientes: violencia generalizada, narcotráfico, pobreza, desnutrición, enfermedad, abandono, coto de caza de las iglesias. Todo ello al margen de las relaciones asimétricas generadas por las formas de colonialismo interno.

Pese a lo anterior, en el complejo diferenciado del universo étnico se presenta la imagen india como creativa, dinámica, inmersa en su propia historia, en diálogo activo con su tradición, con la sociedad y cultura dominante a la que debe enfrentar. Un mundo indígena que transforma e integra a su patrimonio los instrumentos, recursos y estímulos del mundo moderno. La tendencia es patente, los individuos y poblaciones se muestran plenos en sus respectivas sociedades y participantes activos en los procesos de transformación.

2.- MOVIMIENTOS INDÍGENAS

2.1.-El indigenismo y sus afluentes

Si bien durante los últimos 500 años se han presentado un sinnúmero de reivindicaciones étnicas que, en términos generales, podemos entender como el movimiento de los pueblos originarios por un mayor respeto hacia sus tierras, por mejores condiciones de acceso al mercado, por su derecho a la educación, salud, y no es sino hasta las décadas de los setenta y ochenta, que estos movimientos adquieren grado de ciudadanía a nivel continental. Una característica de los movimientos indígenas era su estallamiento particular y sofocamiento local; muy pocas veces se logró estructurar una articulación a nivel regional.

La crisis generalizada de la segunda mitad de los años sesenta es para América Latina uno de los catalizadores de la tendencia para enlazar demandas generales de este componente nacional. Por su parte, los Estados nacionales abandonan de tajo las responsabilidades mínimas que habían adquirido con la población indígena, sobre todo en materia agraria y de las formas que en el terreno asistencial se habían establecido. En consecuencia, las reformas agrarias tienen un retroceso y abandonaron a su suerte de la población indígena.

En México, el discurso indigenista que cautivó al resto de las formaciones nacionales con población indígena entró también en crisis debido principalmente a que las promesas de integración no fueron satisfechas, no se logró articular a la población indígena de manera armónica a la sociedad mayor, tal como auguraban el discurso y la práctica indigenista. Esta crisis fue expansiva en mayor o menor medida y, en particular, para los países con alto porcentaje de población originaria. El surgimiento de cinturones de miseria, de pauperización y de asimetría en las

formas de acceso a la modernidad y a los procesos modernizadores ha sido el común denominador en las formaciones latinoamericanas.

El corte histórico que se elige para este análisis de la situación es a partir de los años setenta. Si bien, todo corte analítico de esta naturaleza es arbitrario considero que he ido argumentando el por qué y para qué tomar en cuenta estos últimos treinta años.

Son dos los ejes que propician un movimiento activo: la crisis del modelo de industrialización y la agrícola, aunada a una ausencia del discurso de Estado. Frente a ello, amplios sectores campesinos e indígenas inician una lucha abierta frente a la situación adversa que se les presenta y con ello se inicia una nueva etapa dentro de la secular protesta rural, distinguiéndose de las formas pasivas de resistencia.

Así, a nivel continental, las organizaciones indias y campesinas comienzan a pronunciarse por el respeto a sus formas de organización, el reconocimiento a su condición de pueblos, el derecho a acceder a una educación bilingüe. Todo ello, en un contexto de denuncia a los procesos de genocidio, etnocidio y ecocidio.

En estas tres décadas a diferentes ritmos y velocidades, el movimiento indígena se ha acompañado de los siguientes paradigmas.⁷³ Por una parte, el discurso indigenista clásico que nos planteaba la integración como un proceso deseable y necesario y por otra, un discurso etnicista que sugería el libre albedrío de los

⁷³ El concepto de paradigma es recuperado de Thomas S. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, mismos que ha sido incorporado por historiadores, sociólogos y antropólogos; pero que, también puede ser entendido como escuelas y corrientes de política académica o sencillamente de política. El concepto de paradigma resulta interesante en tanto nos remite a un cuadro básico nocional, conceptual y categorial con un horizonte político que es aceptado por una comunidad científica que en gran medida pugna por el control de los espacios institucionales y de regulación de la disciplina científica de Estado. Me remito a Medina Andrés; García Mora, Carlos: *La quiebra política de la antropología social en México*. UNAM. México, 1987, en donde se muestra la puesta en marcha de la pugna entre escuelas-corrientes, o también modelos paradigmáticos y en otro espacio donde me parece que este proceso se lleva a la práctica es en Ricco Monge, Sergio: *La antropología mexicana: una historia en construcción. 1965-1980*. Tesis. ENAH. México, 1986. Sin embargo paradigma puede ser entendido también como intención política.

pueblos indígenas, su autogestión y el establecimiento de la etnia al margen de los procesos socioeconómicos y políticos nacionales, en consecuencia, periférica a la dimensión de las clases y de la conformación nacional. También hay que tener en cuenta las posturas marxistas insistentes en la necesaria alianza de lo étnico y lo nacional con las demandas del proletariado y del resto de los sectores marginados y explotados de la nación.

Estas posturas han coexistido en un mismo tiempo histórico provocando un amplio debate en torno al "problema indígena", así como disputa por ocupar espacios, ya sea al interior del Estado, o bien con posicionamientos periféricos donde la llamada sociedad civil ha sido un elemento central. Al mismo tiempo, se ha considerado el problema indígena como un objeto de seguridad nacional y hemisférico. Otros elementos que contribuyen a la tensión de los Estados nacionales sobre sus poblaciones indígenas, pero, desde el punto de vista de la seguridad nacional, resultan ser el de la violencia social y el narcotráfico, que han permeado a las regiones y zonas indígenas.

Es en los últimos años que la discusión y disputa en torno a lo étnico nacional pasa por el problema de la autonomía y, en torno a la reforma del Estado, a las normas y procedimientos jurídicos que los Estados nacionales deben de emprender.

Estos serán los ejes que irán guiando nuestro ejercicio analítico en dos formaciones sociales aparentemente muy distintas, pero que mantienen paralelos importantes: México y Bolivia. Aquí, considero que podemos contribuir al establecimiento de una historiografía que permita dar una explicación de los movimientos étnicos.

2.2.-¿Por qué los últimos treinta años?

Al realizar un corte histórico e ir entendiendo los procesos de política económica, así como de formas de interpretación de las realidades interétnicas. El punto de partida, tentativo, será el de los años setenta porque en es este espacio temporal es donde se percibe un avance brutal del capitalismo que produce numerosos cambios en las relaciones interétnicas de la región, y en particular, para México y Bolivia. Este avance del capital, con distintos ritmos, provocó el desplome de las estructuras coloniales y señoriales que habían sobrevivido a procesos históricos mayores. En el caso de México, la revolución de inicios de siglo XX y en el boliviano, la revolución nacional de 1952. Ambos procesos conllevaron reformas agrarias que hoy están en entredicho.

No siempre el tratamiento jurídico en torno a los espacios interétnicos logró el rompimiento de relaciones coloniales internas. Es hasta la aplicación de políticas económicas que se fracturan estas relaciones, pudiendo identificar el ingreso de la población indígena a un sistema nacional e internacional de clases, pero con la característica de que el capital instalado ha sido incapaz de rentabilizar a la fuerza de trabajo que él mismo logró liberar manteniendo un sistema periférico: "Una decidida voluntad de tener acceso a la modernidad, ha sido liberada y ahora se expresa con fuerza y en ocasiones con violencia".⁷⁴

Por otra parte, el paradigma interpretativo dominante en el quehacer indigenista de América Latina entra en crisis; los modelos ya no son capaces de interpretar y actuar sobre una realidad determinada, de tal suerte que el modelo establecido en el relativismo cultural y en el funcionalismo estructural ya no es viable. Los procesos de "aculturación" establecidos desde los centros metropolitanos en un proceso simple de transmisión cultural de la ciudad al campo sirven para despojar

⁷⁴ Favre, Henri; *"Cambio y continuidad entre los mayas de México, contribución al estudio de la situación colonial en América Latina"*. INI. México, 1973. p. 11.

a la población de cualquier singularidad, reduciendo a la población con rasgos étnicos a campesinos, simple población rural. Este proceso no fue del todo exitoso para los ejes dominantes del poder central; su regulación quedó trunca por el carácter mismo del capitalismo periférico con el que se pretendió liberar las fuerzas coloniales.

Las colectividades indias de Mesoamérica y del área andina comienzan a demostrar que no constituyen grupos sociales independientes -tal como lo explicó el modelo *continuum folk-urbano*-; se relacionan entre sí, se articulan con la sociedad mayor formando un conjunto estructurado para entrar en el espacio nacional, participando en las instituciones e ingresando en las relaciones de poder político y económico. En este sentido, se demuestra que es incorrecto considerarlas teórica y metodológicamente como entidades en sí.⁷⁵

Desde los albores de la colonia las sublevaciones e irrupciones de la población indígena en Mesoamérica y el área andina han sido frecuentes. La población originaria se ha levantado por el abuso en los tributos, el control de las contribuciones eclesiásticas, la obligación de compras, las políticas de repartimiento, el reconocimiento de sus formas locales de autoridad, etc. A fin de cuentas, por el reconocimiento a su sistema normativo y a su territorio.

Estas insurrecciones han sido una constante, pero es hasta los años setenta del siglo XX donde estos levantamientos comienzan a mantener una articulación orgánica en ambas regiones. Este es otro de los elementos que contribuyen a poder establecer un corte histórico que delimita nuestro objeto de trabajo.

El señalar que la década de los setenta tiene otra particularidad, que comienza a presentarse como una concepción de la historia desde el punto de vista indígena. Es también la irrupción de la intelectualidad india que se contraponen a la historia oficial, destacando la coherencia de la unidad organizativa y política originaria.

⁷⁵ *Ibidem.* p.34.

Uno de los grandes éxitos de la empresa colonial fue el establecimiento del Cristianismo. La religión católica mantuvo un carácter mesiánico; se constituyó una empresa militar, se batió contra el Islam durante ocho siglos. Todo eso produjo una conciencia profunda de que "el cristiano es el único creyente verdadero", el participe de una religión que no puede admitir ser súbdito del paganismo. En este sentido, la empresa colonial se constituye en una operación de guerra religiosa. De hecho, en forma de yuxtaposición, el movimiento indígena contemporáneo conlleva en más de una vertiente un cierto mesianismo al modo de los cristianos.

Es también en los años setenta del siglo XX donde, de manera clara, se presenta una religiosidad de profundidad histórica, sea esta mesoamericana o andina, que pone en entredicho el carácter de sincretismo en las prácticas simbólicas, óptica con la cual el positivismo calificó las expresiones culturales de los pueblos originarios, demostrando más que acciones sincréticas una yuxtaposición de prácticas y poniendo en juego los recursos identitarios de las poblaciones indias. Al respecto, hay dos autores centrales: Alfredo López Austin y Nathan Watchell.

Otro punto para acercarnos a un análisis comparativo son las formas de organización del espacio económico, social y jurídico entre Mesoamérica y el mundo andino. La encomienda primero y la hacienda después, presentándose, en el caso andino, *la mita*. La encomienda se ajustó a los intereses privados del conquistador que impuso un reparto atrabiliario de indios y territorio. Esta primera fase económica en el mundo colonial mesoamericano tuvo una corta duración, en tanto, en el caso andino se logró fracturar hasta el siglo XX. Sin embargo, la Hacienda sí se constituyó en complejo que prevalece para ambas formaciones desde el siglo XVI hasta el siglo XX.

Los trabajos gratuitos y obligados quedan establecidos en ambas formaciones. *La mita* se instala en el caso andino con mayor profundidad, dibujando el paisaje

histórico boliviano y provocando una profunda onda de ciclos y fiebres monoprodutores, en los que aún se debate ese país andino que ha girado con base en la plata, el caucho, el estaño, el oro y las piedras semipreciosas hasta llegar al muy complejo circuito coca-cocaína. En el caso de México estos ciclos monoprodutores no resultan tan claros pero, sin duda, también se generaron.

En el caso boliviano, la población indígena ha ocupado prácticamente hasta el presente, todo el espacio geográfico, en tanto en México encontramos regiones con un archipiélago indígena, donde la comunidad india es la característica central y ha sido el eje de la teoría y práctica indigenista.

En México, el eje central resulta la Hacienda que se quiebra durante la revolución de 1910 y, en el caso boliviano, es la tríada encomienda, *mita* y hacienda que queda fracturada con la revolución de 1952 y se promueve la reforma agraria de 1953.

Un hecho que es un común denominador para ambas regiones radica en que la generación de la riqueza hizo recaer su peso en la población campesino-indígena y en la liberación de la fuerza de trabajo, independientemente de las formas de propiedad y posesión a las que se ha sujetado a la población indígena. Anotamos que como formaciones coloniales, México y Bolivia mantienen similitudes, por ejemplo en el siglo XIX se establecieron para México las leyes de desamortización o Leyes de Reforma; en el caso boliviano se establecen en 1874 las leyes de ex-vinculación. Ambas tuvieron por objeto la desaparición de las comunidades originarias para colocar las tierras de posesión india en las leyes del mercado.

Estas reformas ubican a las poblaciones y comunidades indígenas en una situación muy difícil; podemos considerarlos como una agresión similar a la sufrida durante el inicio del periodo colonial. Esto provoca un sinnúmero de brotes de inconformidad, los cuales, empero, no logran establecer una articulación orgánica

debido a la conformación regional desigual, y, por otra parte, por la represión brutal a la que fue sometida la población.

Tales reformas de planteamiento moderno establecidas con el fin de consolidar al Estado nacional, no logran tal modernidad. A lo más que arriba es a establecer una lógica de mercado para los territorios ocupados por población indígena y a generar una dinámica de colonialismo interno. En México aparece el ladino y en el caso andino el cholo; ambos tienen como misión servir de interpretes serviles a los funcionarios del Estado nacional. Ladino y cholo son indios alfabetizados o cuando menos poseen un manejo suficiente del castellano y de las instituciones de la metrópoli local. Son al mismo tiempo personajes que se ubican en una estructura de transición entre un sistema de castas y un naciente sistema de clases.⁷⁶

Un fenómeno indicativo de las relaciones de los indígenas mexicanos con la sociedad nacional es, por ejemplo, que antes de los años cuarenta en muchos de los centros metropolitanos indígenas, los indios no debían andar por las aceras de las calles, sino por el arroyo, ni montar a caballo, bajo pena de multa o prisión.⁷⁷ Antes del 52, los indígenas bolivianos no podían ingresar a la Plaza Murillo de la ciudad de La Paz.

Otro elemento subjetivo para denotar una correlación entre México y Bolivia es el alto nivel de hispanidad desplegado para el tratamiento a los indígenas.

Podrá decirse que la población indígena se ha vinculado en lo económico a la dinámica de los mestizos, "mistis", ladinos o cholos; pero es inocultable que en lo social y cultural el abismo es profundo.⁷⁸

⁷⁶ Stavenhagen, Rodolfo: "Clase, colonialismo y aculturación". En; *América Latina*, n. 4. 1963.

⁷⁷ Favre, Henri. *Ibidem*. p.101.

⁷⁸ Favre. *Ibidem*. p.115

Así es posible identificar los Estados mexicano y boliviano como etnocráticos, siguiendo la definición de Stavenhagen. Ello indica que: es una situación común de dominio de una etnia regular la riqueza y el poder para su exclusivo beneficio, manteniendo al resto de las etnias en situación de subordinación ajustado a su modelo. Un caso extremo al respecto es el *apartheid* en Sudáfrica, donde un grupo minoritario de blancos oprime al resto de los africanos. Pero también es el caso de las poblaciones indígenas mayoritarias o minoritarias en América Latina que están dominadas por los grupos de blancos y mestizos.⁷⁹ El manejo etnocéntrico y etnocrático ha propiciado un clima de exclusión, de racismo y de permanente tensión en las relaciones sociales, digamos interétnicas de las regiones que poseen población indígena.

2.3.-Colonialismo interno

La diversidad es un fenómeno universal que no necesariamente indica tensión, "sin embargo, lo que sí parece ser una constante es que cuando existen las rivalidades, hostilidades y conflictos interétnicos suelen ser el resultado de disparidades y desigualdades estructurales subyacentes, provocadas por agravios históricos generalmente relacionados con fenómenos tales como la conquista, la colonización, la explotación económica, la opresión política y otros procesos de dominación y subordinación asociados con el Estado etnocrático".⁸⁰

El modelo centro-periferia contribuye a explicar las condiciones de reproducción de las sociedades coloniales y postcoloniales. La acumulación capitalista mundial requiere de un desarrollo desigual y de una polarización económica y social. El sistema de relaciones interétnicas estratificadas tiene un papel muy importante

⁷⁹ Stavenhagen, Rodolfo. "Comunidades étnicas en estados modernos". en, *América indígena*, vol. XLIX, n. 1. México, 1989.

⁸⁰ Stavenhagen, Rodolfo. *Ibidem*. p.16.

debido a que la mayoría de las veces el modelo de dominación-subordinación capitalista implica no sólo a clases económicas (terratenientes-campesinos, empresarios-trabajadores) y a regiones geográficas, sino también a grupos étnicos, en especial cuando llegan a coincidir o trasladarse las divisiones de clases sociales con el Estado postcolonial etnocrático con distinciones étnicas (lingüísticas, culturales, religiosas, raciales). En este punto está claro que esto no ocurre accidentalmente, sino que es el resultado de una historia colonial y postcolonial concreta. Así el modelo de estratificación étnica que encontramos en tantos países, constituye actualmente la expresión de relaciones estructurales mucho más profundas a las que podríamos denominar colonialismo interno.⁸¹

En términos generales y creo que funciona como denominador común, los ladinos y cholos se presentan como sectores diferentes, pero en el análisis se constituyen en una sola sociedad, ambos se estructuran a partir de estratos definidos por la riqueza, sin descontar la compleja gama de relaciones simbólicas de patrón-cliente que se establece en situaciones de transición.

En los últimos años es posible identificar la emergencia de burguesías indígenas sobre los espacios que ocupan los estratos criollos y mestizos y la tendencia a su desplazamiento. Este fenómeno es más patente en el área andina y, en específico, en Bolivia, debido a los siguientes aspectos: control del transporte, control del contrabando hormiga, control del comercio informal y estar permeados por los efectos especulativos del narcotráfico.

En términos clásicos, los indígenas estructuran su sociedad con base en la comunidad sustentada en grupos de ascendencia común, constituyendo secciones, clanes, linajes, grupos familiares que se segmentan, reconstituyen y se insertan cada vez más en las órbitas nacionales, teniendo a la comunidad como referencia simbólica para la reproducción de la identidad étnica. Tentativamente se puede señalar que, en los últimos años, la comunidad está dejando de ser un

⁸¹ Stavenhagen, Rodolfo. *Ibidem*.

espacio material de reproducción para constituirse en un elemento simbólico de gran dinamismo en el proceso de la etnicidad.

La sociedad mestiza se encuentra estratificada en capas horizontales que se distinguen unas de otras por la forma en la que se inserta en la reproducción de la riqueza. La sociedad indígena se divide en grupos piramidales que se organizan y perpetúan en función de intercambios matrimoniales, es decir en su capacidad de producir hombres. Pero se debate cada vez más frente a la sociedad mestiza y criolla por lograr el control de la producción de la riqueza. Hace cincuenta años era muy difícil poder identificar al interior de las comunidades el surgimiento de capas indígenas articuladas al sistema de clases de carácter nacional. Hoy este proceso es cada vez más claro y cotidiano.

La estructura comunitaria excluía toda posibilidad de movilidad social individual, actualmente sigue manteniéndose este patrón y cada vez es más viable de establecerse la movilidad individual, ya sea por la vía de la migración, por la profesionalización o por el control de espacios económicos. En consecuencia, el concepto de comunidad, si bien sigue siendo útil, ha dejado de ser explicativo del proceso global entre población indígena y sociedad nacional. En términos materiales, es prescindible. Sin embargo, como espacio simbólico, la comunidad indígena plantea un sistema normativo por el cual los individuos están obligados a participar y este es el sistema de cargos o sistema de autoridades originarias, éste es el vehículo por el que se tiene acceso a espacios jerárquicos en la toma de decisiones de la vida comunitaria; las metas económicas se logran canalizar hacia un horizonte social. Contrariamente, la sociedad ladina persigue usufructos exclusivamente económicos.⁸² No debemos olvidar que se presenta una serie de paradojas en torno a la relación sociedad colonizada-sociedad colonial, fijando límites para los cambios sociales que impidan romper con la ancestral dinámica establecida por ese binomio para mantener el sistema colonial.

⁸² Favre, Henri. *Ibidem*. p.123.

Para Mesoamérica es la comunidad el elemento que nos puede explicar la dinámica económica y sociocultural. Pese a los grandes cambios que este espacio social ha estado manifestando en el último tercio de siglo, sí mantiene cierta utilidad instrumental. "La comunidad actual no es una institución autóctona más o menos modificada o adaptada por las autoridades españolas. Procede del desmembramiento de unidades sociopolíticas anteriores a la conquista y de la concentración a menudo arbitraria de los elementos constituidos de esos cacicazgos prehispánicos. Desde el siglo XVI, la permanencia de la comunidad no se explica por el aislamiento en el que había estado, sino por la multiplicidad de relaciones intercomunitarias dominadas por los ladinos y establecidas de tal manera que ninguna pudiera superar a las otras y llegar a una forma superior de organización"... "En la actualidad la comunidad se presenta en primer lugar como una unidad territorial continua y coextensiva a un sistema de relaciones sociales. El territorio comunitario queda definido por el grupo que lo habita. Se extiende hasta donde la población se identifica aún con la comunidad y no con tal o cual comunidad vecina".⁸³

2.4.-La comunidad

Cada comunidad se diferencia de las otras y las singulariza oponiéndolas a ellas. Así, cada comunidad desarrolla sus propios giros lingüísticos, destaca sus artesanías, posee mitos fundadores, sus héroes; finalmente cada comunidad desarrolla su etnocentrismo. La comunidad se encuentra atrapada en el sistema colonial, la comunidad se mantiene en un permanente proceso de destrucción y reestructuración. La comunidad es refugio de la sociedad colonizada y es al mismo tiempo, la trampa que hace que esta población sea colonizable.⁸⁴ Así la comunidad no responde, ni respondió al modelo clásico de la etnología mexicana que pretendió entenderla como un espacio cerrado inmóvil sin historia; pero tampoco, significa que se haya convertido en portadora de la modernidad como lo

⁸³ Favre, Henri. *Ibidem*. p.139.

⁸⁴ Favre. *Cambio y continuidad*. p.159.

quisieron entender los estudios del cambio social. La comunidad, efectivamente, ha sufrido cambios considerables en todos los ordenes; la estructura interna se ha recompuesto, más, sin embargo, continúa invariable, al mismo tiempo, que el sistema colonial se mantiene vigente. El eje del control social comunitario es, sin lugar a dudas, su estructura socioreligiosa que implica una obligatoriedad de todos los individuos adscritos a esta comunidad a participar en las decisiones políticas y sociales. En otras palabras, el eje donde se despliega el tejido social comunitario es el sistema de cargos.

Para el caso andino, el *ayllu* es el elemento que mantiene similitud con la concepción de comunidad; el *ayllu* implica un espacio de producción material, social y de residencia, es la unidad económica fundamental. *Ayllu* literalmente significa unidad de parentesco. Cada *ayllu* mantiene terrenos dispersos en las diversas áreas geográficas que componen el paisaje andino. Antes de la Reforma Agraria del 53 permitió el intercambio de productos de diferentes pisos ecológicos, propiciando al mismo tiempo una unidad de organización social y política.⁸⁵

Tanto la comunidad mesoamericana (el equivalente a la unidad básica andina sería el *calpulli*) como el *ayllu* andino, se intentó que respondieran a la fórmula del *continuum folk-urbano* que, en sentido operativo, permite entender el orden funcional de la organización indígena, ofreciendo una imagen consistente y organizadora, recalca la coherencia interna del mundo indígena frente al mundo moderno. Son unidades impermeables a la historia y cuando ésta la afecta se entiende como una catástrofe. Esta figura implica una ausencia de articulación con el mundo nacional.

Sin embargo, a partir de la segunda posguerra, las comunidades indígenas se hacen notar. Para entenderlas, se imprime el concepto de aculturación. Así, las

⁸⁵ Albó Xavier; Barnadas, Joseph: *La cara campesina de nuestra historia*. Unitas. La Paz, Bolivia. 1984.

comunidades indígenas, sobre todo en Mesoamérica, se contemplan como satélites de la sociedad mayor, su eje es la ciudad criollo-mestiza en una situación de marginación y periferia; la comunidad andina se articula con el centro ocupando la metrópoli. El concepto de aculturación se comenzó a utilizar a finales de los años treinta sin poseer una definición cabal; pese a ello, a partir de la segunda posguerra, adquiere grado de ciudadanía e incluso hay una vulgarización del término y por este concepto se entenderá que "...aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida en sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivamente en su existencia a niveles variados de contradicción".⁸⁶

Si bien se reconoce el conflicto, éste queda minimizado al surgir la integración de las comunidades indígenas a la sociedad nacional. La cultura en ese proceso (aculturación) reduce el conflicto entre el mundo tradicional y el mundo moderno. En el mismo sentido, este proceso tanto en lo político como en lo ideológico intentará reducir el carácter étnico de las poblaciones originarias, convirtiendo a los indígenas en ciudadanos y para el caso de Bolivia, la revolución del 52 los constituye en campesinos, eliminando del lenguaje oficial el carácter de indígena, ello, sin embargo, sin dejar de mantener una política diferenciada frente a la población originaria.

Por integración se entiende el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan en estructuras sociales distintas. En consecuencia, el llamado proceso de aculturación se puede entender como series de la modernización, desde luego sin discutir en qué espacio social es que se desea lograr la integración.

Pese a las reformas agrarias, a la nacionalización de recursos y espacios estratégicos y de su control por parte del Estado nacional, de la presencia en la

⁸⁶ Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. UNAM. México, 1957. p.49.

órbita nacional de partidos policlasistas como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que implicaron en su momento proyectos modernizadores, los países continúan conteniendo espacios sociales que se caracterizan por escaso desarrollo tecnológico, poca permeabilidad de las fuerzas progresistas, pobre comprensión de los valores nacionales; en resumen, las regiones indígenas se mantienen en la miseria y atraso que van a caracterizar a nuestras formaciones sociales.

Así se puede sostener que de frente a los procesos de modernización se complejiza la pobreza. Ya en 1972, Rubio Orbe, entonces director del Instituto Indigenista Interamericano (III), vaticinaba que de no lograr encauzar a las poblaciones indígenas en el progreso y el desarrollo, irán transformándose en fuerzas de mayor tensión que buscarán la solución radical con sangre y violencia. Estos pronósticos no son gratuitos, surgen de la crisis de acumulación generada en la segunda mitad los años sesenta y por los procesos de descolonización. Para el caso de América Latina, la revolución cubana es punto de referencia. La fallida incursión del Che en Bolivia, la guerra sucia en las sierras de Guerrero, Michoacán y Oaxaca en México. Por su parte, influye también la descolonización en Argelia y Angola, la guerra de Vietnam.

Aunado a una crisis en la capacidad predictiva y en el método de las ciencias sociales, ya para fines de los sesenta, la palabra "crisis" ingresa en el léxico común de los científicos sociales. De tal suerte que el proceso de aculturación como idea, el concepto de comunidad, el modelo de *continuum folk-urbano*, entran en el saco de esta palabra. Los diseñadores del modelo se encontraban sumamente preocupados por la aparición de procesos no previstos y no deseados en el modelo inicial, entre ellos la migración campo-ciudad (esta crisis se genera fundamentalmente en el espacio mexicano debido a que en Bolivia había una ausencia de discurso con respecto a su población indígena).

Aguirre Beltrán señalaba a fines de los sesenta su preocupación por el agravamiento de la situación, por el cambio social que promueve la sociedad global; los signos de la complejidad de la pobreza frente al proceso de la modernización resultaban evidentes, principalmente por el engrosamiento del lumpenproletariado como resultado del afán de proletarizar al "salvaje". A partir de esos momentos, se auguraba desde las oficinas de planificación de la aculturación y la integración dirigida, la posibilidad de un movimiento social que sacudiera el Estado de las llamadas regiones de refugio.⁸⁷

2.5.-Los nuevos discursos

De frente a ello, surge un discurso en apariencia renovador que empieza a ocupar un espacio dentro de los marcos de la planificación sociocultural. Me refiero al etnicismo que se anuncia en la Declaración de Barbados en 1972. En este discurso la tensión tradición-modernidad no será entendida a partir de desniveles técnico-económicos o bien de tensiones culturales. La asimetría se inscribe como concepto de interpretación de lo *folk*, es decir de la tradición, enarbolando la liberación étnica, pero sin correlacionarla con el sistema de clases a nivel nacional. El etnicismo se pronuncia por el deber de potenciar la lengua y la cultura, pero sin discutir el entorno mayor. Es simplemente el respeto a la otredad.⁸⁸ Se considera a la etnia al margen de los procesos socioeconómicos y, en consecuencia, periférica a la dinámica de las clases y la conformación nacional.

⁸⁷ Región de refugio es un término acuñado por Aguirre Beltrán en los años cincuenta y significa el espacio geográfico al cual se ha empujado a la población indígena como producto de la expansión de la sociedad nacional. Este espacio es reducto para la reproducción simbólica y cultural de la población india, sobre todo en el caso de México en donde la población indígena se presenta como un archipiélago, en el área andina, y en particular, en Bolivia, la población indígena mantiene un *hinterland*, es decir, una mayor continuidad poblacional.

⁸⁸ Este discurso vuelve a adquirir resonancia y se imprime en el discurso oficial contemporáneo conceptos como los de multiculturalismo, pluralidad, tolerancia; palabras que convertidas en conceptos son muy difíciles y demasiado oscuras para constituirse en guías explicativas. Al pretender que sirven para todo se convierten en vacías.

Se comenzó a considerar que el Estado nación debería de reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas a través de una legislación que permitiera a cada etnia controlar, manejar y administrar su territorio tanto en términos espaciales como jurisdiccionales, además de que se reconociera el uso de la lengua materna. Estos planteamientos se producen en la segunda mitad de los años setenta. Se pugna porque se reconozca a los indígenas como naciones a la manera de los kurdos, catalanes, vascos, sardos, bretones, etc. Estas iniciativas se producen en un momento en que se activa el movimiento campesino indígena y contribuye a una acre crítica al indigenismo -recordemos que las políticas indigenistas mexicanas tuvieron un amplia acogida en el resto de los países latinoamericanos-. Las críticas giraron en torno al carácter centralista e integracionista. El Estado mexicano reaccionó a las demandas diseñando el llamado "indigenismo participativo", incorporando a las filas de la administración de los asuntos indígenas a intelectuales indios tanto en la administración de gestión como en los espacios educativos destinados a la población indígena, pero en la práctica no se respetó la "pluralidad" y el "etnodesarrollo" entendidos como la manera específica y propia por la cual los pueblos indios avanzan en el camino de la constitución como clase social, con base en el desenvolvimiento y preservación de la autoidentidad étnica (declaraciones de Enrique Valencia como funcionario del Instituto Nacional Indigenista a inicios de los años ochenta).

Estas políticas remediales del Estado nacional resultaron un fracaso. Por una parte, se perdió la perspectiva teórica-metodológica en torno a un muy rico conocimiento de la población indígena y se continuó con una práctica política diferenciada y de agudización de las asimetrías. Lo que en la actualidad tenemos es violencia social en muchas de las regiones con contingente indígena; los llamados "intelectuales indios", en su mayoría no han rebasado el papel de ventrílocuos de las élites del Estado nacional. Algo similar va a suceder en el caso boliviano en donde ingresan destacados intelectuales y dirigentes políticos en los espacios de decisión central, pero sin lograr mellar el carácter etnocrático del Estado. En otras palabras, el ingreso de individuos a las esferas de decisión

no necesariamente garantiza un cambio sustancial en el ejercicio político, en el acceso a las esferas de la justicia ni mucho menos promueve un cambio en la orientación del modelo de la economía política.

No por ello debemos desconocer en lo ideológico un avance importante en el autoreconocimiento de ser formaciones sociales plurales y en aceptar la vitalidad de la población indígena. Sin embargo, la postura etnicista no ha rebasado la prédica en la necesidad de reivindicación del indio, destacando sus formas organizativas y postulando cambios en el orden jurídico -como una necesaria alternativa a la regulación del cambio social y cultural-. En este sentido, desde las élites se nota el peligro de una alianza de los contingentes étnicos con el proletariado y con el resto de los sectores marginados y explotados de la nación, postura clásica de lo que en su momento se denominó la antropología marxista. El problema indígena comienza a ser entendido como un objeto de seguridad nacional y hemisférica.

En sentido paralelo, se intenta caracterizar a los cambios profundos en la estructura y relaciones sociales de los llamados países subdesarrollados, mostrándolos como formaciones agrarias y es la primera ocasión en que se establece el concepto de clase social como vía de interpretación para entender a la población originaria en su dinámica interna y hacia el exterior. Se destacan criterios como los siguientes: alta natalidad, subalimentación, debilidad del ingreso, hipertrofia del sector comercial, reducida industrialización, etc., denunciando que estos elementos han sido generados por una estructura colonial caracterizada por un amplia dispersión de sociedades *folk* y dominadas por estructuras de poder autoritarias, caciquiles. Sociedades de poder dual -un sistema moderno capitalista en articulación con un sistema de subsistencia atrasado, combinando clase social con casta, raza y minoría, en otras palabras, etnicidad con clase social-.

La idílica comunidad queda fracturada tanto en su concepción como en la realidad. En este análisis sociológico se analizan nuevos elementos: trabajo asalariado, monopolio de tierras, monocultivo comercial, minifundio, migración de trabajadores intra e internacional, éxodo rural, urbanización salvaje, integración nacional que nunca termina.

México es el caso más destacado y un exponente de esta sociología es Stavenhagen,⁸⁹ quien intenta clarificar las relaciones ocultas de la concepción de comunidad-región de refugio. Le interesa describir las relaciones entre los grupos *folk* con la sociedad nacional.

Por su lado, González Casanova inaugura una línea de trabajo en México y, en relación a América Latina, recupera los conceptos de dependencia, subdesarrollo, marginalidad (los que no tienen nada) y estructuras sociales de tipo tradicional. Arma un aparato conceptual con el cual aborda los Grandes Problemas Nacionales. Nuestras formaciones son duales como precisa un poco más tarde René Zavaleta Mercado. Así encontramos conglomerados socioculturales súper participativos (españoles, criollos, ladinos) y otro denominado nativo, indio. Más adelante, el concepto de marginalidad se recupera por parte de las élites en el poder reformulándolo y adecuándolo a las necesidades del modelo de desarrollo en turno.

González Casanova imprime la categoría de colonialismo interno, definido como el dominio y la explotación de unos grupos culturales por otros; así el colonialismo no es un fenómeno que se produzca sólo a nivel internacional, sino que se da al interior de una misma nación en la medida en que en ella existe una heterogeneidad étnica a la que se ligan determinadas etnias con los grupos y las clases dominantes con los dominados. El marginalismo y la exclusión son herencias del pasado muy vigentes. La existencia de la sociedad plural genera

⁸⁹ Se presentan otros teóricos que giran en torno a esta necesaria intersección de campesinado, etnia y clase social. El ya citado Stavenhagen, Roger Bartra, González Casanova, y, para el caso de Bolivia, René Zavaleta Mercado con su clásico *La sociedad dual*.

situaciones asimétricas bajo el signo del colonialismo interno que subsiste en América Latina. El colonialismo interno, según González Casanova es medible bajo las siguientes variables: analfabetismo, monolingüismo en lengua vernácula, el no consumo de harina de trigo -que hoy queda en cuestión por la introducción de alimento chatarra en el campo y la ciudad-, el no uso de zapatos, la subalimentación de proteína animal, el no acceso a la tecnología, el participar de un sistema de creencias mágicas. Si alguien es marginal en alguno de estos aspectos, es muy probable que lo sea en todos los demás. El marginalismo va a constituir un problema central que engloba aspectos económicos, culturales y políticos.

González Casanova observa a finales de los años sesenta que la tendencia es al incremento de marginales integrales. Así, es rotundo: "el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada".⁹⁰ Este análisis se constituye en un manifiesto de denuncia de las condiciones de vida y en un llamado al establecimiento de un sistema democrático. La integración es participación y la marginación es exclusión del ejercicio de la política. La antítesis de la marginalidad es la modernidad, el progreso.

2.6.-Los nuevos intelectuales

A reserva de tener que analizar a detalle fino cada uno de estos paradigmas que se hicieron extensivos en la región, en su gran mayoría en México, sirva como primera referencia. No siempre estos esquemas tuvieron el mismo efecto en los diferentes países por una razón inicial. En los años setenta, muchas formaciones latinoamericanas se encontraron dominadas por regímenes totalitarios que impidieron el desarrollo de un pensamiento alternativo y crítico. México, sin embargo, mantuvo una ideología nacional-popular y en lo declarativo, la intención

⁹⁰ González Casanova, Pablo. "*La democracia en México*". ERA. México, 1967.

de integración con América Latina, sin descontar que también se constituyó en un sistema de gobierno autoritario, aunque ideológicamente muy exitoso.

El panorama actual que se inicia en los años ochenta, ya no se debate en la árida discusión entre integracionistas, etnicistas y marxistas, que, sería deseable que se reactivara en la medida en que la situación sigue vigente, e incluso más aguda. En consecuencia, esa discusión debiera estar abierta.⁹¹ Si se presenta un nuevo marco, al debatir el carácter del Estado nacional en relación a las formas de construcción de la identidad étnica, las luchas indígenas se ubican en demandas más amplias, tales como la lucha por una democracia no representativa, por los derechos colectivos y por la puesta en práctica de modificaciones constitucionales no reducidas a letra muerta.

Un ingrediente nuevo que aparece en la conformación tanto de las regiones indígenas como en la discusión en torno al destino de los pueblos indígenas al interior de los Estados nacionales es la emergencia de los intelectuales, en el sentido gramsciano. Los intelectuales indígenas son un fenómeno relativamente novedoso; este actor social es producto de finales de los años sesenta. La intelectualidad indígena proviene de su élite y son aquellos sectores formados dentro de las estructuras educativas estatales como abogados, profesores bilingües, promotores del desarrollo y hasta antropólogos, a quienes está correspondiendo el comprometerse con sus grupos étnicos y formular programas, estrategias y tácticas de las organizaciones políticas indias basándose en formas tradicionales conservadas por sus pueblos y comunidades, así como por concepciones más o menos utilizadas en la sociedad dominante que les permite traducir sus demandas y reivindicaciones. Quien de manera sistemática ubica a esta intelectualidad como un instrumento para provocar el cambio social, es Aguirre Beltrán,⁹² desde el espacio educativo, pero el que le otorga un nivel de

⁹¹ Da la impresión de un abandono teórico y político y ello seguramente se debe al éxito de la ideología postmoderna.

⁹² Aguirre Beltrán, Gonzalo; *Teoría y práctica de la educación indígena en México*. SEP-SETENTAS. n. 64. México, 1973.

organicidad y lo destaca como un elemento programático es Guillermo Bonfil (*Utopía y revolución*)⁹³. Para el caso boliviano y desde el ala progresista de la iglesia católica, quien mantiene esta preocupación es quizá Xavier Albó. Cada vez es más frecuente encontrarnos con indígenas comprometidos políticamente por la preservación de su identidad étnica y principalmente por la defensa de sus derechos.

2.7.-Similitudes y diferencias: Mesoamérica y Andes

Se ha señalado que las regiones indígenas se encuentran atrapadas por situaciones de pobreza extrema, de asimetría en el acceso a los beneficios establecidos al interior de los Estados nacionales -carencia de un sistema educativo adecuado y pertinente, ausencia de un sistema de salud integral no reducido a programas de vacunación y negación de la justicia-, por una tendencia hacia la violencia social, presencia de iglesias de distinta denominación y, recientemente por el narcotráfico. Ello conlleva una crisis del sistema colonial que se presenta en torno a un reordenamiento de las relaciones sociales tanto internas como externas y como un reto radical de construcción de un modelo alternativo al sistema colonial. Esta resistencia ha provocado el enfrentamiento, muchas veces armado, la insurrección. Un error metodológico e histórico es el presentar estas alternancias como un producto sincrético. Al referirnos a poblaciones mesoamericanas y andinas va implícito el reconocer una profundidad histórica indudable que nos obliga a considerar los cambios en las relaciones sociales en sentido más amplio como producto de yuxtaposiciones y no como un ejercicio sincrético. En otras palabras, frente a coyunturas de emergencia surge la profundidad histórica de la conformación indígena. Ello no significa que la otredad se mantenga y se haya mantenido con una pureza intocable; sencillamente las emergencias y las alternancias sociales resultan ser de gran complejidad. Un elemento que interviene en el análisis es la fuerte raíz socioreligiosa de los movimientos indígenas, ya sea que nos encontremos con

⁹³ Bonfil Batalla, Guillermo; *Utopía y revolución*.

vírgenes parlantes, con santos no reconocidos por el santoral , con apariciones, con el auxilio de los "achachilas", con el llamado de la *Pachamama*, que se producen las insurrecciones, la mayoría de las veces intentando romper con el monopolio religioso y político mestizo-criollo, al tiempo de fracturar la especulación comercial. Esto a lo largo de la historia colonial ha establecido nuevos ejes de poder religioso, político y comercial invirtiendo ese sistema, pero sin lograr destruirlo por la altísima capacidad del capital para articularse a muy diversas circunstancias.

Tal vez el siguiente ejemplo sea ilustrativo del proceso colonial interno, Pineda, intelectual del criollismo coleto⁹⁴ sugiere a fines del siglo pasado, una política de educación para lo tzeltal-tzotziles que se resume en la siguiente frase: "lo que es bueno para el ladino, no es bueno forzosamente para el indio".⁹⁵ El proyecto educativo de Pineda se traduce en frenar la movilidad social de los indios. Así, el indigenismo resulta ser conservador en su necesidad de reacomodo del sistema colonial tanto a nivel nacional como regional; mantener una posición dominante criolla y mestiza implica que los indios sigan siendo indios.

El problema indígena es ante todo un problema mestizo-criollo. "La transformación de las comunidades indígenas pasa necesariamente por la transformación del grupo dominante no indio; en la medida en que ese grupo siga siendo como es, las comunidades seguirán siendo lo que son, ya que las relaciones del primero con las segundas no cambiarán. Pero, en la medida en que ese grupo se modifique, también se modificarán sus relaciones con las comunidades".⁹⁶ De lo anterior se puede considerar que el "problema indio" en dimensión dinámica, depende de la especificidad del país y de la región.

⁹⁴ Por coleto se entiende a las élites criollas hispanizadas de la hoy muy famosa ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, espacio urbano al cual éstos prefieren denominar Ciudad Real.

⁹⁵ Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. Op. Cit. p.350.

⁹⁶ *Ibidem*. p.273

La permanencia y continuidad del mundo indígena en la sociedad moderna que lo engloba y articula es siempre una síntesis. Síntesis que se opera en el crisol de la dependencia, de la explotación y de la opresión colonial. Representa un conjunto de mecanismos originales que adaptan al individuo a la situación colonial, lo encierran en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en un mundo casi patológico para ser la burda caricatura del mundo real. Así lo hace más dependiente y por ello más explotable. Lo enajena al grado de hacerlo participar de su propia opresión.⁹⁷

Al igual que Mesoamérica, el área andina presenta una abigarrada estratificación social. Allí tenemos al español, al criollo-mestizo, al mestizo, al negro que en Bolivia tiene una menor proporción que en el Perú y Ecuador, a los yanaconas, una especie de subproletariado sin tierra con el destino de convertirse en peón de hacienda. Esta conformación otorgó a Bolivia un paisaje humano que persiste, un estado de castas. Una distinción central con respecto a la Mesoamérica mexicana radica en que los kurakas –autoridades indias- podían llegar a ser hacendados y prósperos comerciantes, incluso con el manejo de yanaconas, propiciando así, de manera muy temprana, un sector indígena con capacidad de movilidad económica sustancial y pudiendo llegar a tener pleno dominio de las formas de organización territorial, en la medida que conocían plenamente las condiciones de solidaridad comunitaria. Pero este fenómeno es anterior a la independencia liberal.

La vida urbana, el control estatal y los sistemas de ingresos públicos en el mundo andino, coexisten con instituciones tradicionales de parentesco y con valores étnicos que perduran y funcionan en todos los niveles de la sociedad.

Los kurakas -líderes étnicos tradicionales de los Andes- fueron incorporados después de la conquista al sistema administrativo del nuevo Estado, manteniendo privilegios en torno a sus derechos y deberes dentro de la comunidad étnica de

⁹⁷ *Ibidem.* p.387

antes de la conquista, dicho esto sin asumir que existió una uniformidad en los Andes. Son previsible las diferencias entre la costa y la sierra, entre los líderes de pastores y los señores de oasis bajo riego. Sin embargo, los kurakas llegaban a mantener el control comunitario e incluso regional por línea de parentesco. De ahí que el *ayllu* se mantenga como una unidad territorial, en donde el kuraka juega un papel de intermediación mediante la lealtad con el poder central.⁹⁸

2.8.-Respuestas

Como ya se indicó, es con las leyes de ex-vinculación que se da un duro golpe a la capacidad de regulación territorial y organizativa, pero se provoca una serie de rebeliones de los entonces llamados comuneros. Así tenemos los casos de "Palca y las Quebradas de Tunari en 1882; Mohoza en 1886; Jesús de Machaca en 1890; el *ayllu* Jukumani en los noventa; Lacaya en Tiawanacu en 1898, la gran rebelión de Zárate Willka, Lero Ramírez y otros en 1899. En 1921 hubo una gran rebelión en Jesús Machaca, en 1927 en toda la región de Chayanta, que cubría casi de Potosí a Sucre y que llegó a Tarabuco. Posteriormente, hubo otras rebeliones con motivo de la Guerra del Chaco en la región de Pucarani en 1934".⁹⁹

Estas crisis se explican también por el despojo de grandes extensiones de territorio como es el caso de la pérdida del Litoral, del Acre y del Chaco. En torno a ello hay un problema fundamental: la inadecuada e insuficiente ocupación del espacio boliviano, es decir la debilidad tanto del Estado nacional como de la sociedad por un control de su propio territorio. Claro que en todos los casos, lo que ocasionó los conflictos bélicos fronterizos fue una cuestión de recursos naturales en pro de las metrópolis. Guano y salitre, caucho, petróleo.¹⁰⁰

⁹⁸ Murra, John: "Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino"; en *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH. México. 1987.

⁹⁹ Albó, Xavier; Barnadas, Joseph. *La cara campesina de nuestra historia*. p. 156.

¹⁰⁰ Albó, Xavier; Barnadas, Joseph. *Ibidem*. p.170.

La Revolución del 52 y la Reforma Agraria, producto de este movimiento, se realizó con gran facilidad en la medida en que la hacienda postcolonial contó con una unidad comunitaria muy viva. Una vez decretada la reforma procedió sin traumas que se igualaran comunidades antiguas a haciendas, porque en el fondo de éstas estaba subyacente el esquema comunitario. Así nació por primera vez una instancia integradora del Estado nacional. Por ejemplo, fue hasta 1955 que se inauguró la primera carretera Cochabamba-Santa Cruz, eje de la articulación actual entre La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. En este punto, sí sorprende el atraso en la infraestructura de Bolivia con respecto al contexto latinoamericano, lo que es un indicador del carácter extremadamente depredador y limitado de su burguesía. Pero es, asimismo, el intento de borrar la imagen del indio y convertirlo en campesino, en ciudadano, proceso social que al igual del resto de América Latina será revertido en los años setenta. Pese a la revolución nacional del 52 no se logra de ninguna manera resolver las contradicciones de corte social-regional que atraviesan la formación social boliviana. El MNR logró filtrarse en las bases indígenas-campesinas, constituyendo un sostén social bien articulado y de soporte para los gobiernos movimientistas hasta arribar al Pacto Militar Campesino. Es el general Barrientos quien logra consolidar este acuerdo por medio de la acción no represiva del ejército: caminos, postas sanitarias y escuelas, impulsan el llamado desarrollo de la comunidad. El lema modernizador de Barrientos fue "cambiar fusiles por arados".¹⁰¹

Una tendencia modernizadora importante, desde la derecha, fue el banzerato de los años setenta; régimen abiertamente represivo y que requiere un análisis particular. Por el momento, solamente indico que, como respuesta, emerge del movimiento indígena boliviano la constitución de partidos indios.

Otro elemento que puede hacer coincidir paralelismos en la Indoamérica mesoamericana y la andina son el movimiento neozapatista y el movimiento

¹⁰¹ Rodríguez de Ita, María Guadalupe. *Movimiento campesino y militarismo en Bolivia. 1974-1978*. Tesis. F.F. y L. UNAM. México, 1991.

cocalero, que si bien poseen lógicas diferentes y participan de distintas fuentes, ambos desembocan en una profunda crítica al Estado nacional y se pronuncian de manera abierta de frente a las formas de ejercicio del poder de sus respectivos Estados-nación.

Desde finales de la década de los ochenta al presente, estos movimientos sociales acentuados por la etnicidad, han contribuido por distintas vías a sacudir las viejas formas de entender la dinámica de la comunidad indígena contemporánea. Por ejemplo, la primera conferencia de prensa del primero de enero de 1994 pronunciada en tzotzil fue traducida directamente al inglés, saltándose al castellano. En la práctica, éste fue un duro golpe a sesenta años de "educación indígena" tendiente a "castellanizar" la población originaria de América Latina.¹⁰²

En el caso boliviano, los mineros pronuncian ardientes discursos en quechua y aymará. Las lenguas vernáculas permean la vida pública y erosionan las grandes ideas indigenistas del siglo XIX y XX, pero es posible sostener que aún no surge un conjunto coherente y claro de ideas acerca de la manera de cómo se establecerán las relaciones interétnicas en el presente siglo. Es el fin del siglo veinte que nos obliga a realizar estudios ya no de carácter estático, etnocéntrico y parcial, se nos obliga a considerar las complejas relaciones inter e intraétnicas que se generan en nuestra formaciones sociales.

El discurso indigenista de corte moderno, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, emitido por caudillos del liberalismo al interior de un sistema colonial con visos capitalistas tardíos, queda caduco. El "indiecito", el "indito", es libre ante la ley, pero es visto por el segmento criollo como objeto de servidumbre y dominación, manteniendo la retahíla de adjetivos; sucio, holgazán, ignorante, supersticioso, hipócrita, etc., etc. Al momento, ninguna legislación soportada en el derecho positivo manifiesta abiertamente las formas de exclusión de su

¹⁰² Bengoa, José: "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Anuario indigenista*, vol. XXXIII. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1994.

población. Nada dicen de la inferioridad racial ni cultural, pese a que en la sociedad mayor se crea y practiquen esas falacias.

Como hipótesis de trabajo, a partir de los setenta se comienza a editar un nuevo discurso, el de la autonomía y determinación de los pueblos indígenas. Discurso ya inscrito en diferentes países de América Latina, pero que se convierte en unívoco como el indigenismo de corte estatal, se comienza a establecer como un discurso fomentado incluso por las burocracias internacionales.

El indio, en sentido genérico, se ha convertido en una designación de lugar. Indio nos remite a un espacio colonial y, al mismo tiempo, ese término borra, de manera indistinta la gran heterogeneidad que este contingente posee en la trama nacional y latinoamericana. Las relaciones entre criollos, mestizos e indígenas han engendrado "fronteras" de tipo psicosociológico que determinan las identidades asignadas a cada uno de los grupos y las atribuciones de los demás, provocando en muchas ocasiones, el autoconsiderarse campesino, sinónimo de atrasado, no civilizado, analfabeta. Ese ha sido uno de los logros del colonialismo interno vigente. Ha logrado provocar en muchos grupos una interiorización negativa, una forma de identidad que ha mantenido una continuidad histórica.¹⁰³ Desde luego, no todos los grupos presentan formas identitarias de autodepreciación; se presentan grupos que históricamente son portadores de un orgullo y dignidad de sus formas identitarias. Es desde los años setenta que procesos avasalladores como la migración, la urbanización, la informalidad, ha engendrado sentimientos de cambio, logrando que el indio abandone vestimenta, cultura, lengua y comunidad; en otros términos, esto genera el proceso que se ha denunciado como etnocidio: "...el mestizaje y las políticas coloniales de aculturación generaron sociedades latinoamericanas donde se entremezclan en el mundo criollo, mestizo e indígena, lo cual trajo como consecuencia el que se produjeran numerosos

¹⁰³ En la etnología es aceptado que no todos los grupos étnicos poseen los mismos ritmos. Las respuestas hacia el exterior son diferenciadas. De tal forma que sus resistencias pueden transitar desde la pasividad hasta la explosión violenta. Ejemplos hay muchos, pero para evitar susceptibilidades me eximo de señalarlos en este contexto.

sincretismos culturales. Pero estos entrecruzamientos de cultura no significa que haya fusión y unidad nacional". (...) "...la pluralidad de las culturas indígenas y su "atraso" contrastaban con la homogeneidad de la cultura dominante y su ideal de progreso y civilización".¹⁰⁴ Así, insistimos, el indigenismo se constituye en etnocidio.

En este proceso de relación interétnica -tensional- se ha negado, en términos de la historia oficial, la existencia de puntos de referencia para las reivindicaciones indígenas ya sea desde Gerónimo, Canek, Túpac Katari, o Túpac Amaru y, sin embargo, ellos son símbolos de reivindicación étnica que aparecen en momentos donde la cultura de los pueblos y comunidades se encuentra seriamente amenazada. Son estas coyunturas las que han servido para plantear en esta compleja maraña de relaciones sociales, culturales, económicas, emotivas, las yuxtaposiciones en contrapartida a la idea positivista de sincretismos.

Es pertinente delinear cómo se expresa la etnicidad indígena, qué elementos reivindica, cómo se logra en su momento vincular la etnicidad con movimientos campesinos, sindicales, populares (tal vez en la historia actual el movimiento que ha cobrado mayor acento en este terreno sea el movimiento indígena en Ecuador; en el caso del neozapatismo se ha presentado una serie de intentos desafortunados y, en Bolivia, el movimiento cocalero está logrando una articulación con el resto de los sectores dominados). Es hasta finales de los ochenta que la etnicidad ingresa a la plataforma de los partidos políticos de distinto signo y, al mismo tiempo, que los Estados nacionales comienzan a tener una serie de consideraciones.

¹⁰⁴ Morin Françoise: "Indio, indigenismo, indianidad", en Batallion Claude: *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. CEMCA-III. México, 1988.

2.9.-Identidad

Vamos a intentar un acercamiento provisional al concepto de identidad étnica. La población indígena en tanto contingente distinto de la construcción occidental de los Estados nacionales, se ha venido definiendo a partir de esos rasgos diferenciados; las definiciones aceptadas por los Estados nacionales radican en los atributos externos, en la aportación de elementos no occidentales para la identificación de los conglomerados indígenas; así tenemos, en principio la lengua, el vestido, la vivienda, la alimentación que particularizan tanto individual como colectivamente a las poblaciones originarias, aunados a la idea simplista de que la persistencia de estos grupos se debe a un aislamiento geográfico y social. Estos serían los factores críticos de la conservación de la diversidad cultural. Se descubre, sin embargo, que las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información, sino que implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas, a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales y colectivas. Así, la interacción no conduce a la liquidación étnica como consecuencia del cambio y la aculturación, las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.

Lo étnico nos remite a categorías de adscripción e identificación -difícilmente medibles-, pero que tienen la capacidad de organizar la interacción entre los individuos y grupos. De tal forma que los rasgos externos quedan en entredicho -es más, en ocasiones, resultan ridículos- como vía de constitución de la identidad; más bien debemos identificar los procesos que intervienen en la persistencia, conservación y generación de los grupos étnicos, sus límites, así como la consideración de su historia.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Barth, Frederik: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. F.C.E. México, 1976.

Las relaciones interétnicas son complejas y difíciles, pero podemos trabajar con definiciones operativas. El grupo étnico se autopropaga biológicamente, constituye una cultura, un lenguaje, una organización social que decide qué se incluye y qué se excluye. Esta definición operativa se presenta en la mayoría de las situaciones etnográficas, pero ahí no estamos considerando la estructura económica y la relación con la sociedad mayor, elementos que nos obligarán a recurrir a la historia propia del grupo y a la historia del entorno mayor. En términos de método, restringirnos al espacio cultural nos plantea a éste como un rasgo primario y no como un resultado, supone atender a las características morfológicas y no a la organización étnica. Es decir, las etnografías se han distinguido por efectuar tipologías más que por entender la interrelación entre la organización étnica y los espacios externos, las expresiones y ratificaciones continuas y no el constreñirse a una adscripción definitiva.

Hablar de relaciones interétnicas implica grupos en contacto, en tensión y no sólo criterios y señales de autoidentificación, sino más que ello, la interacción que permite la persistencia de diferencias culturales, pero también económicas y políticas que definen al sujeto en todas sus actividades. La persistencia y continuidad de un grupo étnico va a depender centralmente de sus posibilidades de regulación interna; control de su población, establecimiento de un sistema normativo, regulación económica, de respuesta al entorno y con otros grupos y, lo que más interesa aquí, las instancias de relación con el Estado nacional. Las vías pueden ser múltiples. Sin el afán de establecer una tipología, éstas pueden ser resistencias y avances pasivos y activos, se debe considerar la no uniformidad de los grupos étnicos. Los grupos étnicos participan de espacios y tiempos dinámicos, de asimilaciones, exclusiones, creaciones, en fin, de cambios en sus propias categorías de adscripción, pero las tensiones difícilmente se diluyen. El ejemplo más claro en relación con esto son los vínculos interétnicos en la ex Yugoslavia, los chechenos en la ex Unión Soviética, los zapotecos y huaves en México, los aymarás y uru chipayas en Bolivia.

Atrás queda la definición operativa, para el colonialismo interno, que definía al indio negándole su calidad particular de identidad y que es una expresión del indigenismo en la región. Así, "es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, aquella en que predominan los elementos sintéticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a sí misma de los pueblos blancos y mestizos".¹⁰⁶ De acuerdo a la cita, se infiere que el concepto de indio es un concepto sostenido en el aislamiento y la exclusión. La matriz teórica responde al *continuum folk-urbano*. Así, indio es un concepto abstracto, supraétnico. No hace referencia, ni da cuenta de la diversidad de pueblos que quedan englobados bajo ese rubro. Pese a ser una designación colonial que borra y elude las diferencias, la movilización política india tiene una vocación panindianista; la base de ello es el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por encima de sus diferencias y particularidades étnicas. Ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, tiene significados concretos, diferentes, porque implica participar de comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas. Pero ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir, colonizados. El indio se va a caracterizar por participar de un territorio común -a pesar de que éste en la actualidad, se reduce a un ámbito simbólico-, y por la lealtad a la etnia, las etnias se convierten en sociedades concretas. Son históricas, no eternas ni inmutables. El territorio, independientemente de su forma, garantiza la reproducción de un mundo cotidiano, privado y distintivo.

Así, la identidad étnica se constituye a medida que el grupo se apropia y desarrolla sus condiciones de existencia tanto materiales como simbólicas (tiempo y

¹⁰⁶ Caso, Alfonso; "Definición del indio y lo indio", en ; *América indígena*. México, 1948.

espacio). Esta apropiación se da en el orden de las tradiciones, es la forma en la que el grupo se relaciona con el exterior mediante sus propios recursos.¹⁰⁷

Si nos remitimos a la historia nos percatamos de que no es posible separar las relaciones étnicas de toda la organización social y simbólica que las sostiene, las condiciona y conforma. Están tan afectadas por el medio ambiente ecológico, el acceso a los recursos naturales, las relaciones de trabajo, y el reparto de poderes, que imprimen sus marcas específicas a fundamentos reconocibles en otras formaciones socioculturales. Las políticas étnicas remiten al conjunto de relaciones sociales entre todos los grupos indígenas, mestizos o blancos, conformados en un mismo espacio. Indican una voluntad oficial esencialmente legisladora, pero también relaciones de hecho, de fuerza entre los distintos miembros de una jerarquía social que se fundamenta, en parte, en diferencias raciales, según la definición de Humboldt. En efecto, estamos en una situación colonial, es decir en un mundo en el que el trabajo de las mayorías indígenas permite a sus amos, ya sean ibéricos o criollos a acumular bienes y honores. El estudio de las políticas étnicas es inseparable del funcionamiento del sistema colonial, pero, tampoco es posible separarlas de la organización de las reacciones de la sociedad india.¹⁰⁸

La legislación colonial para el área andina se sostuvo en una recopilación efectuada por Francisco Pizarro, que registra lo siguiente: *Decían estos señores de la tierra (los gobernantes incas) que los naturales de ella los hacían trabajar siempre porque así convenía porque eran haraganes y bellacos y holgazanes y que haciéndolos trabajar vivían sanos.* Pizarro, 1571.

Por la cita anterior, las figuras idílicas que han surgido a partir de los años setenta tanto en Mesoamérica como en el área andina, de buscar, por parte de sectores no indígenas, con simpatía en la indianidad: una identidad de profundidad

¹⁰⁷ Boege, Eckart: *Los mazatecos frente a la nación*. Siglo XXI. México, 1988.

¹⁰⁸ Saignes, Thierry: "Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX". En Batallion Claude: *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. CEMCA-III. México, 1988.

histórica, resultan peligrosas en la medida en que las concepciones que se ofrecen de pasados gloriosos recuperados por la historia oficial de corte nacionalista no toman en consideración el análisis de clase y sólo reivindican elementos supraestructurales como la cultura. Estos movimientos sostenidos ya en la mexicanidad o en el andinismo no se diferencian de los procesos fundamentalistas generados en el mundo central. Ello, por la ausencia de paradigmas que respondan a la coyuntura contemporánea y en una búsqueda desesperada por lograr identidad y que, al mismo tiempo, nos remite a la fuerte presencia de formas alternas de proyecto social que aún no logran expresarse con toda claridad.

2.10.-Etnia y conformación territorial: Bolivia

El destacado etnohistoriador Saignes se plantea una continuidad del indigenismo, desde el Inca a la República, algo similar a como plantea Luis Villoro en el clásico *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Para el caso del Estado colonial en los Andes se presentó la siguiente disyuntiva: rentabilizar la fuerza de trabajo para la metrópoli, ingresar al mercado, integrar al indígena individualmente a la sociedad global. Y, por otra parte, mantener la organización étnica y confiarla a sus autoridades tradicionales (*indirect rule*) o a la administración directa (intervención creciente de los corregidores).

En el caso andino se provocan indecisiones legislativas. En 1550 se promueve la enseñanza obligatoria del castellano. En 1578 se emite la obligación de que los clérigos ejerzan su oficio en lengua indígena. Estas políticas erráticas se mantienen hasta el siglo XX.

Al igual que en Mesoamérica, en el caso andino las políticas en torno a la población originaria no logran una cobertura cabal. No es lo mismo remitirse a las poblaciones del altiplano y valles que desde muy temprano tuvieron una relación de sumisión con el Estado colonial, que los grupos que hasta muy reciente (y a

partir de un proceso de reevangelización promovido desde el mundo central como es el caso del Instituto Lingüístico de Verano, la Misión Nuevas Tribus y la Misión Suiza-Alemana), han generado a la manera del virrey Toledo (1569-81), una política de reducción de esta población en centros urbanos, obligándolos a la miseria y el abandono y despojándolos de conocimientos ancestrales en torno a su medio. Un ejemplo de esta política fue la vergonzosa entrega de la región de los chimanes, donde Bolivia otorga injerencia a una agencia norteamericana sobre territorio y población a cambio de deuda externa y el escandaloso hecho de los yuki -grupo de cazadores recolectores que ya desde el siglo XVIII habían tenido contacto con las misiones jesuíticas y no les gustó y se refugiaron en la selva-, generando a finales de los años ochenta la atención de la opinión pública internacional y poniendo en entredicho el papel del Estado nacional frente a su población originaria y el control de sus recursos. En algún momento será necesario establecer la continuidad y las variaciones de las tensiones y reajustes entre el Estado y la población indígena heterogénea.

Paradójicamente, los indios de las tierras bajas, excelentes guerreros, lograron mayor libertad por la colonia ya que durante el incario se encontraban controlados por éste. La colonia se asentó en las tierras altas y en los valles por la minería y la agricultura, de esta forma se explica el tardío proceso de evangelización en los llanos y en la hoya amazónica, el cual es interrumpido por la expulsión de jesuitas en 1767. Y será hasta el siglo XX que se reinicia un proceso de colonización en el oriente boliviano.

El siglo XIX es, sin duda, un parteaguas en la política colonial interna, pero, al mismo tiempo, una continuidad de una colonización con sostén ideológico hispanista. Tanto liberales como conservadores se preguntaban y se continúan preguntando si el indígena debe formar parte de la nación (y servirla) o desaparecer por inútil. Este debate afecta a las tierras comunales y a la política rural como ya se indicó en las leyes de ex-vinculación.

La reestructuración del espacio en torno a las minas, a los ferrocarriles, a la exportación de materias primas y, como consecuencia, a la expansión de la hacienda, modifican las relaciones entre los diferentes estratos sociales. Las nuevas oligarquías regionales, para conquistar y asentar su poder político y económico deben integrar a su red de clientes a los pequeños hacendados y vecinos de las aldeas. A su vez, estos últimos se infiltran en las comunidades para adquirir parcelas, reduciendo la capacidad de movilidad territorial de los pueblos originarios.

En esta coyuntura, las relaciones interétnicas se vuelven cada vez más tensas, surgen estratos intermedios mestizados (cholaje) despreciados por los vecinos y rechazados por los indios; así se ahonda la diferencia entre los estratos rurales. Estas tensiones engendradas por la hacienda, cristalizan los clichés y dan cauce a los prejuicios raciales, a la manera de los generales norteamericanos Coody y Custer, que en vías del progreso establecieron una política de genocidio para el medio Oeste y Oeste estadounidense. Algo similar sucedió en las tierras bajas de los países andinos y, aún hoy, la Amazonía mantiene un comportamiento similar al *far west*. A partir de la palabra "indio" que habrá de revestir condiciones muy negativas, racistas, se establece la política en torno a las tierras bajas.¹⁰⁹

Para este espacio encontramos dos dimensiones políticas: una protectora y paradójicamente excluyente, que corresponde a la época colonial, y otra integradora que pugna por la absorción indígena a la sociedad nacional y, en consecuencia, a su desaparición como tales. Estas políticas demográficas tienen efectos múltiples y hay que contemplarlos en relación a los ciclos productivos, a las fiebres del entorno andino: plata, guano, caucho, estaño, madera, coca y eventualmente piedras semipreciosas y explotación aurífera de aluvión con funestos resultados en la ecología.

¹⁰⁹ Saignes, Thierry. *Ibidem*. p.69-70.

Lo que sucede posteriormente a la Independencia es que numerosos *ayllus* y estancias se separan de los pueblos y forman nuevos cantones. El espacio indígena se vuelve indiferenciado y fragmentado. Las pirámides étnicas del siglo XVI son sustituidas por un reguero de comunidades separadas.¹¹⁰ El indio efectivamente se articula a la sociedad global (oligarquía minera, agraria, comercial), pero como pequeño productor y parcelario, dividido y aislado en las comunidades, relegado como "indio" por la connotación negativa del cholo y mestizo.

Es a partir de 1952 que los estudios históricos adquieren una renovación, pero esta renovación no logró generar una práctica en torno al ecosistema andino - control vertical de los pisos ecológicos-, los cultivos -sistema de camellones-, los métodos andinos para manejar los cultivos en la altura, regular la temperatura en los cultivos a partir de un manejo adecuado del agua.¹¹¹

No es el objetivo de este trabajo, abordar aquellas connotaciones pero sí llamar la atención acerca de que las investigaciones históricas deberán centrarse en las formas de acceso a las tierras recuperando el material documental y la investigación etnográfica, además de ubicar estas indagaciones al interior de la lógica andina debido a que el área andina tiene particularidades al margen de la tradición europea.

En este punto, en la Reforma Agraria boliviana se desconoció, casi por completo, la historia o mejor dicho, se ha inclinado por una historia europea aparentemente conocida y en este eurocentrismo ha sostenido el desarrollo de sus políticas sobre la alteridad.

¹¹⁰ *Ibidem*, p.72.

¹¹¹ Murra, John: "Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro". (Publicado originalmente en *Latin American Social Research Review*. Tomo V, n.1, 1970.) Editado en Carrasco Pedro, La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes. INAH, México, 1987.

2.11.-Dinámica social boliviana

La crisis social por la que ha cursado América Latina tiene efectos en formaciones sociales como la boliviana, que difícilmente se han podido superar y dificulta su consolidación como nación y de la constitución misma del Estado.

En las definiciones de los organismos internacionales, Bolivia puede ser considerada como país no viable, en tanto posee poco acervo tecnológico y científico, su infraestructura es reducida, los niveles de deuda externa resultan extenuantes, la recesión económica ha sido muy larga y carece de un mercado interno en lo más elemental. En otro orden de cosas, destaca la continua emergencia de conflictos sociales sobre todo de corte técnico y regional que no permite el ejercicio de un poder político y el modelo económico impuesto resulta poco eficaz. Tal vez ésta sea la situación que guarda Bolivia desde ya hace muchas décadas, que se acentúa desde el debilitamiento de los efectos de la revolución del 52, es decir, de los años setenta a la fecha. Si mantenemos como guía la dialéctica tradición-modernidad, la tradición se impone por el atraso social, la ineficiencia tecnológica y la penuria endémica del Estado. El proceso de modernización en Bolivia está condicionado por múltiples factores geográficos y étnicos. Éstos, los más significativos son la mediterraneidad y el enclaustramiento del territorio.¹¹² A ello se anudan otros factores que hacen difícil y compleja la realidad boliviana; el desarrollo desigual, la falta de vertebración de sus regiones, que ha traído como consecuencia una heterogeneidad regional, que dificulta su viabilidad como país. De ahí que muchas voces marcan al país dentro de las posibilidades reales de balcanización¹¹³. La desigualdad regional ha provocado que en los últimos veinte años se haya desarrollado un interesante movimiento de corte popular que persigue la descentralización y autonomía de las

¹¹² Miranda Pacheco, Mario. *Bolivia a la hora de su modernización*. UNAM. México, 1993.

¹¹³ En la situación de América Latina y en particular del cono sur, sería en estos tiempos poco probable el interés de formaciones mayores aledañas a Bolivia de querer garantizar la secesión de territorio por vías militares, no así la posibilidad siempre presente en el país de un *continuum* de constitución de país andino, en razón directa a que las etnias participan de un entorno multinacional, no se descarta que intereses centrales rentabilicen este espíritu en beneficio propio.

regiones; son los movimientos cívicos que persiguen la democracia regional y se enfrenta al modelo económico implantado en 1985 (Decreto Supremo 201060), y por el cual cancela toda posibilidad de un Estado benefactor. Así, pues, se presenta una tendencia muy sólida por procesos autonómicos al margen del Estado, en tanto, otra, la oficial y vigente, aplica férreamente los postulados de liberalismo que impiden la posibilidad de un Estado social y de derecho.

Bolivia es un país complejo, es un conglomerado de etnias y pueblos originarios cuyo potenciamiento contemporáneo se refleja en el renacimiento de hábitos, valores y símbolos que representan su pluralidad cultural. Se ha generado un renacimiento por obtener y conservar la propiedad de la tierra. Ese reclamo se sostiene en los símbolos de lo ancestral. Los múltiples movimientos indígenas campesinos y étnicos convergen en el proyecto histórico de consolidar el "Estado multinacional".

La descentralidad económica de la minería y su paso al circuito coca-cocaína, además del enclaustramiento han acarreado nuevos actores sociales; tal vez el más significativo sea el cholaje, que redefine a las clases sociales y, por ende, al perfil de la lucha de clases. Así, el cholo, tanto en su actividad económica como en su presencia cultural, resulta un reto para el análisis social y antropológico. Una etnografía somera nos muestra que la pigmentocracia en las urbes está redefiniendo la ocupación del espacio. Cada vez más, el cholaje va ocupando los espacios tradicionales de la sociedad criolla "kara". En otras palabras, es la informalidad la que va dimensionando el paisaje económico del país y da su propio sello a los nuevos componentes sociales.

Algo similar sucede en la política institucionalizada, los partidos políticos efectúan alianzas incomprensibles, desconcertantes, y en las más de las ocasiones se guían por el cálculo de la sobrevivencia.¹¹⁴ La élite política en el poder no constituye en Bolivia una clase cohesionada, con factores factibles a largo plazo y

¹¹⁴ Miranda Pacheco, Mario. *Ibidem.* p. 17.

con un diálogo interno; carece de competencia y un mínimo de valor ético y su visión de mundo trasciende del parroquialismo habitual de su medio ambiente. La tradición abraza a los propios sectores que inicialmente se pensaría debieran ser los ejecutores de la modernidad. Según Mario Miranda, en Bolivia se repiten aspectos y proyectos que pertenecen al pasado, sin que esto sea óbice para que en esa repetición se marcaran diferencias profundas. Las contradicciones sociales de ayer o de siempre se repiten de manera diferente, a distancia de proyectos y programas de transformación y reorganización social inmediata.

Como programa de un proyecto modernizador, se debe subsanar la economía atrasada, vulnerable, dependiente y que responde a fiebres que en gran medida han generado el desarrollo desigual, así como un Estado inestable e inoperante que nunca ha logrado resolver problemas centrales. De la misma forma, enfrentar al regionalismo disociador y a la tensión interétnica secular, son, entre otros tantos ingredientes, los que han impedido la viabilidad para la consolidación nacional.

Efectivamente, la revolución del 52 fue un hito para iniciar la modernización con la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el voto universal, medidas que cambiaron la realidad del país. Pero, en 1964, el proyecto inicial giró hacia el desarrollismo, otro estilo de modernidad para los países periféricos. En los setenta, con la secuencia de dictaduras militares, el proyecto del 52 se convirtió en fuente de inoperancia, ruptura y repetición discursiva, cayendo de tumbo en tumbo (deuda externa, desempleo, represión como política de acumulación, narcotráfico, etc., hasta llegar a su total agotamiento).

En tales condiciones se instaura el sistema neoliberal de hoy, cuyos perfiles se disuelven en la megatendencia mundial de cambios actuales, negadora de las premisas de desarrollo independiente de los países periféricos. Esta gigantesca tendencia ha sido instrumentada por las metrópolis para que los procesos de

modernización en esos países se repitan y globalicen. Es la estrategia de acción del nuevo orden internacional.¹¹⁵

El país repite conocidas formas de economía extractiva para vivir de sus exportaciones tradicionales, economía castigada por la crisis de precios en el mercado externo. Y otros elementos en contra son la informalidad y el narcotráfico. Asistimos a una dependencia modernizada, que se repite indefinidamente como una matriz de carencias y rezagos permanentes.

La imagen campesina que se elaboró en el 52 presentaba una etnicidad centralizada en lo aymará quechua, que comienza ha desdibujarse por la emergencia de los grupos étnicos del oriente boliviano. No sólo ello. La situación étnica se complejiza. El eje de la demanda ya no radica sólo en la defensa de la ley agraria fundamental, bastión de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), sino en una combinación de demandas que son problemas medioambientalistas en conjugación con demandas territoriales y jurídicas, mismas que se supondría, debiesen haber sido resueltas desde el siglo XIX, o al menos con la revolución del 52.

Quizá la formación social latinoamericana con componente étnico originario donde con mayor acento se consolida la idea de las nacionalidades sea Bolivia, e incluso se ha manejado como estrategia de las dos organizaciones de clase: la Central Obrera Boliviana (COB) y la CSUTCB, donde se establece la posibilidad de una federación de naciones aymará, quechua y tupí guaraní. Esta idea que no logra establecerse aún como proyecto social surge en ausencia de un discurso de Estado hacia los grupos étnicos. La revolución del 52, vía la reforma agraria, tuvo su epicentro en el occidente boliviano con el fin de campesinizar al indio y reducirle sus acentos de diferencia. En el oriente no se logró una repercusión de los alcances tenidos en el corredor andino, incluidos los valles, por razones

¹¹⁵ Miranda Pacheco, Mario. *Ibidem.* p.p. 12-25

históricas: la mayor dispersión de la población originaria y la muy reciente creación del oriente como polo de desarrollo, sobre todo en la época del banzerato.

Lo que podríamos llamar indigenismo en Bolivia, alternancia entre el Estado paternalista y el Estado anticampesino no persiguió, a diferencia de México, ni la integración ni la asimilación. Simplemente fue el establecimiento del campesino por decreto.¹¹⁶ De tal forma, lo étnico originario siempre ha estado excluido por un Estado oligárquico de corte criollo mestizo. El movimiento indígena en Bolivia reivindica un carácter nacional y se propone la posibilidad inédita para América Latina de una formación social con raíz originaria que plantea un Estado indio multinacional.

Con el reconocimiento de lo étnico originario en vías cada vez más serias de ocupar espacios de poder, la definición clásica, de manual, de entender a Bolivia como un formación social atrasada, dependiente y monoprodutora, que no rebasa el sentido común y el empirismo, se propone para un planteamiento más serio y acotado en torno a los sectores originarios y sus reivindicaciones en el entorno nacional, en la puja por la creación de un Estado multiétnico que reivindique territorio y jurisprudencia.

Un primer planteamiento para el entendimiento contemporáneo de Bolivia radica en considerar diferentes etnias y lenguas, pero, además, niveles históricos diferenciados. En otras palabras, la coexistencia del pasado con el presente. O, como lo he venido presentando, la dialéctica tradición-modernidad, fenómeno que se genera en un mismo espacio y tiempo, incluso al interior de una misma comunidad. En este sentido, coincido con las apreciaciones de Silvia Rivera, quien sostiene que la contradicción diacrónica ha servido a la élite mestizo criolla para signar a la población indígena un destino de subordinación, o bien de franca

¹¹⁶ Arrieta Abadía, Mario. "Del Estado-nación, al Estado nacional multinacional, diagnóstico y estrategia." En; *Bolivia a la hora de su modernización*. UNAM. México, 1993.

desaparición en aras del “desarrollo” de la fuerzas productivas o de la modernización capitalista.

La idea que resulta de democracia es la del “ciudadano” o bien, en el caso de la modernización socialista, de una masa trabajadora inmensa en la maraña burocrática del partido de Estado. Ambas consideraciones niegan la existencia de “otredades” organizativas y culturales.¹¹⁷ De esa forma se niega la existencia de construcción de modelos democráticos más acordes con la heterogeneidad de nuestras sociedades.

Silvia Rivera presenta grandes cortes históricos que se combinan entre sí hasta el presente. El primero es lo que denomina el “ciclo colonial”, que comienza en 1532 y se mantiene en una constante histórica de larga duración.

Otro ciclo es el “ciclo liberal”, que se inicia en el último tercio del siglo XIX y más precisamente con la ley de ex-vinculación de 1874, que, mediante decreto establece la desaparición de la comunidad indígena o *ayllu*. Primer intento – moderno- de “ciudadanización” de la población indígena corporada. El individuo libre e igual, necesaria premisa para establecer la democracia representativa liberal.

Otro ciclo es el de la revolución nacional de 1952, en tan fuerte crisis que incluso se puede demostrar su desaparición en la medida en que fue un intento de creación de un sistema político boliviano que ya no funciona de acuerdo a sus postulados iniciales. Ribera denomina esto como el ciclo populista.

La hipótesis central demostrada en el norte del Potosí radica en plantear que las reformas liberales del XIX, el efecto modernizador del sindicalismo y la reforma agraria, sólo han logrado reforzar la dominación colonial de las élites mestizo

¹¹⁷ Rivera Cusicanqui, Silvia. “Democracia liberal y democracia de ayllu”. En; *Bolivia a la hora de su modernidad*. UNAM. México, 1993. p.219.

criollas regionales y nacionales sobre el campesinado indígena.¹¹⁸ Incluso, en la década de los ochenta, proyectos "progresistas" y con origen en la izquierda han continuado la tarea largamente inconclusa de desmantelar y marginalizar las formas de organización y representación propias de los *ayllus*,¹¹⁹ para imponerles la imagen del ciudadano, imprimir la racionalidad del Estado nacional y de la cultura occidental.

La revolución del 52 bajo la conducción del MNR, creó en apariencia las condiciones para la participación campesina, logrando una virtual democracia que resultó de la incorporación obrera y campesina en la mediación estatal (modelo de organización muy similar a la del PRI mexicano). Pero esa incorporación fue, desde luego, incompleta, como lo fue la propuesta de dotar al indio de una nueva ciudadanía. Este proceso inconcluso resurgió con nuevas demandas étnicas en los años setenta, logrando reorganizar al movimiento sindical campesino, ahora con acento aymará.

La Reforma Agraria condujo al resquebrajamiento de un complejo y sutil sistema de desregulación territorial sostenido en el control vertical de pisos ecológicos entre puna y valle al prohibir el doble domicilio campesino.¹²⁰ En consecuencia, Silvia Rivera plantea que el sindicalismo en el norte de Potosí se estableció como un sistema colonial, como una cadena de relaciones de dominación colonial en la cual se estructura una amplia gradación de posiciones relativas y situacionales de dominación. El sindicalismo, como producto de la Reforma Agraria, fue efectivamente reivindicador en los valles, pero en la puna ocurrió un divorcio entre el aparato sindical y el sistema de autoridades originarias, porque no había haciendas que redistribuir. En la medida en que se generaron contradicciones entre los sindicatos mineros y el gobierno, los sindicatos rurales comenzaron a ser

¹¹⁸ Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ibidem.* p.p. 220-221.

¹¹⁹ El *ayllu* puede ser entendido como la célula básica de la organización rural andina, basada en territorio, en donde éste se distribuye en distintos pisos ecológicos, y en estructura de parentesco.

¹²⁰ En realidad, la estructura sindical fue concebida como un medio de "civilizar" y modernizar las formas de representación política de la sociedad indígena, y, por lo tanto, no resultó difícil que la élite pueblerina cooptara la función sindical para articularla con sus otros mecanismos y formas de dominación. En; Ribera Cusicanqui, Silvia. *Ibidem.* p. 226.

crecientemente utilizados como base de apoyo de la política antiobrera – recordemos el Pacto Militar Campesino–, particularmente notable entre 1962 y 1964. De tal forma, se fue generando un clientelismo político con el Estado que convirtió a la población de los *ayllus* en un espacio electoral a favor de los jefes de los comandos del MNR.

La Reforma Agraria de carácter individualista, con el sesgo ideológico de la participación campesina en los destinos de la nación al propiciar el voto universal con un proyecto de liquidación de las formas de organización territorial y comportamiento político con la intención de integración al mercado, vía el mestizaje y la castellanización forzada, es un elemento componente del proyecto liberal. Efectivamente, el indígena ya no es excluido –en términos formales–, pero sólo se le otorga una ciudadanía de segundo nivel, pues no es capaz de ejercer los derechos civiles y debe ser “conducido” y “orientado” por dirigentes mestizos hasta que adquiera la “mayoría de edad”, hasta que sepa comportarse bajo el régimen de propiedad privada y dentro de la racionalidad de la cultura dominante. Pero el elemento que falla es la consolidación de un mercado interno.

Las reformas a partir del siglo XIX han eslabonado una cadena cuyos operadores, élites criollo mestizas, provinciales y cantonales, han sobrevivido en el poder gracias a que lograron combinar formas coactivas de dominación en una mezcla bastante compleja de resabios oligárquicos con formas paternalistas surgidas del populismo del 52 y pudiendo manipular las prácticas colectivas de los *ayllus*, dispuestas a su vez a defender su territorio y sus modos propios de organización.

Como también plantea Le Bot tras la crisis del Pacto Militar Campesino (1966-1977), surgió de manera importante el katarismo, una corriente que logra enfrentarse con éxito al Pacto, con un discurso contestatario que aglutina a vastos sectores del campesinado indígena y culminando en 1979 con la fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Ese mismo año se enfrenta al sangriento golpe militar del coronel Alberto Natush a

partir de una gran movilización que corta el suministro de alimentos a la ciudades. Más tarde, el katarismo se divide en varias corrientes, como expresión propia de los diversos modos de la dimensión étnica y clasista del movimiento indígena. La línea más definida del katarismo fue, sin duda, la del Movimiento Revolucionario Tupak Katari, que mantiene la dirección al interior de la CSUTCB de 1979 a 1988.

Con seguridad, el gran mérito del katarismo es el haber impreso en la política boliviana un discurso sobre la heterogeneidad de la población que compone el país, a través de una propuesta basada en la defensa de la identidad cultural indígena. Creó conciencia sobre las necesarias luchas en el ámbito constitucional y por la defensa de una ciudadanía escamoteada por las leyes y las prácticas de la sociedad criolla dominante. El katarismo consolida una importante crítica al populismo del 52, combinando identidad étnica con reivindicación económica propia del campesino como clase. La práctica sindical desde el katarismo se libera de la tutela estatal y en gran medida, de las élites criollo-mestizas de intermediación local y regional. El katarismo ha enfatizado sobre la liberación de las naciones oprimidas colonialmente, desde la base organizativa de formas de autogobierno indígena. Esta autogestión no ha perseguido empero romper la unidad del Estado nacional, pero sí se plantea cambiar el carácter centralista y colonial.

Sin embargo, el katarismo entró en una debacle al final de los años ochenta y en la coyuntura actual da paso a un movimiento campesino articulado a la producción de hoja de coca, que mantiene un carácter étnico, pero, además, la experiencia de lucha obrera, y en especial minera, ya que los productores actuales de hoja de coca, en gran medida son producto de las políticas de "relocalización" de las minas como producto del desmantelamiento de la minería nacionalizada, y en el mejor de los casos, de su privatización. El infortunio que experimenta el movimiento katarista se debe a múltiples factores, entre ellos, la pérdida de un horizonte clasista, que se mantenía por su articulación con la Central Obrera Boliviana. En la actualidad, la COB, ante la pérdida de su principal vanguardia,

los mineros, no logra capacidad de convocatoria, más que en aquellos sectores que responden a situaciones espontáneas como son los llamados comerciantes minoristas¹²¹, que son producto de la informalidad.

En el mismo sentido, resulta sugerente la apreciación sobre el comportamiento político del katarismo que Silvia Rivera observa en el norte del Potosí, que pese a su discurso de denuncia de la opresión cultural y las formas de colonialismo interno, en su actuar regional cae en las posiciones clientelares de las élites y partidos estructurados, así como en las formas organizativas tradicionales del magisterio, que se inmiscuye en los asuntos de los ayllus, "...habitados a manejar los rituales del lenguaje sindical. Así, el aparato sindical acaba dependiendo de la mediación de los mestizos y de los indios aculturados, entre quienes destaca la labor manipuladora y paternalista de los maestros rurales".¹²²

Así se mantiene la distancia entre el aparato sindical y las formas de control social de las comunidades. Tal apreciación resulta más que sugerente, ya que en América Latina no son muchas las vías para que los indígenas ingresen a la modernidad y una vía es el magisterio que, en nuestros contextos, casi siempre ha sido un espacio de conflicto entre la comunidad y los intereses del magisterio, ya sea por afanes sindicales, de partido o, sencillamente porque el magisterio es una caja de resonancia de los proyectos de Estado. Esto, sin embargo, implica un programa de investigación, pues también habría que recuperar las experiencias positivas en materia de gestión y organización que el magisterio ha desplegado.

Con la irrupción de prácticas políticas ajenas al *ayllu*, se fractura la función de la autoridad originaria que radican en asegurar la distribución equitativa de los recursos productivos en cada nivel del *ayllu*, en dirimir conflictos por el acceso a tierras y regular la rotación y distribución de parcelas, cobrar tributo, conducir los rituales, asigna tierras y establecer el control de deberes y derechos

¹²¹ Comerciantes en pequeño que se vinculan al contrabando hormiga y sus reivindicaciones son más con la libertad de ocupar las calles para realizar sus exiguas mercancías.

¹²² Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ibidem.* p. 236.

correspondientes a cada familia. El *ayllu* mantiene un carácter dual y segmentario. Cada unidad de territorio y parentesco forma parte de una unidad mayor, dentro de un esquema que culmina en una gran organización dual cuyas mitades se relacionan entre sí, como opuestos complementarios: arriba-abajo, masculino-femenino, mayor-menor, etc., que, por otra parte, propician el despliegue y la construcción de la cosmovisión andina.

La cosmovisión andina se expresa en el establecimiento de vínculos de la sociedad con la naturaleza y con las deidades, a través de sitios ceremoniales y rituales, al manejo del calendario agrícola y ritual. Con ello se garantiza la cohesión de los distintos segmentos del *ayllu*. Es perceptible que la intromisión foránea fractura estas delicadas y sutiles formas de regulación social interna, provocando conflictos y fuertes anomalías, alterando los deberes y derechos de familias y segmentos parentales para con la comunidad.

El resultado de las intervenciones foráneas y, sobre todo, de las agencias de desarrollo¹²³ (ONG's) han fomentado un asistencialismo que se traduce en llevar alimentos. Tal política provoca dependencia de la comunidad hacia tales instancias, pero a diferencia del Estado, a éstas no se les puede exigir ni demandar. Por otra parte, se realizan concesiones en favor de tal o cual candidatura electoral en los municipios o el sindicato y tal vez, la acción más grave sea la fractura de la unidad interna, la pérdida de un control de la producción de recursos básicos locales, creando una relación patrón-cliente, generando el faccionalismo ajeno a la lógica organizativa de las comunidades, pero, además, sin lograr que la modernidad llegue a la región.

Esta situación es ilustrativa de lo que sucede en amplias regiones interétnicas de los países con contingente indígena.

¹²³ No es el caso, pero mi opinión con respecto a las llamadas ONG's, es que independientemente de su signo resultan ser lesivas para el equilibrio social en el que se desempeñan, ya que por lo regular son apéndices de un Estado nacional que no atiende sus obligaciones centrales, y éstas se debaten en una competencia descarnada por la obtención de recursos para sus proyectos que casi nunca se llevan a cabo, sólo se mantienen en una situación de incoamiento o tal vez, de buenas intenciones, salvo honrosas excepciones.

Silvia Rivera nos muestra cómo, desde la Colonia se han generado mecanismos de exclusión de la sociedad indígena, con sus variantes. La negación de la condición humana de los colonizados tuvo como sustento las ideas tomistas en torno al alma y la razón. La cristianización fue, por ello, el camino para la omninización del indio y su reconocimiento como ser racional. En la República, la racionalización cristiana fue sustituida por las ideas darwinistas en boga, según las cuales el indio estaba rezagado en la escala de la evolución y, por adaptación debía someterse ante a la raza más evolucionada y alta, la blanca, o perecer.

La revolución del 52 y la Reforma Agraria del 53 continuaron con el proyecto liberal, negando la existencia de los *ayllus* y comunidades, imponiendo un rumbo parcelario y mercantil al proceso redistributivo, en pos de ciudadanizar al indio vía la castellanización forzada y la desaparición de la identidad étnica. En las últimas dos décadas, la exclusión obedece y se asienta en un proceso de coptación clientelar, aderezada por la retórica de la “educación popular” y la “concientización”. Finalmente, estos procesos de exclusión por una u otra vía sólo podrán ser superados a partir de una descolonización de las formas de convivencia que han configurado a formaciones sociales como la boliviana.

Estas formas de relación de la tradición con la modernidad, estos procesos históricos que combinan elementos no coincidentes, han resultado en apreciaciones y reflexiones que llevan a la consideración del señalamiento ya clásico de René Zavaleta de “lo abigarrado”. En otras palabras, orígenes de clase diferenciados, componentes étnicos y lingüísticos muy diversos, patrones culturales sin parangón, nos colocan en una imposibilidad de definición de lo nacional bajo los términos clásicos, y cuando ésta se perfila medianamente, en una burguesía nacional y una clase obrera que pudiera dar un horizonte clásico al país, de nueva cuenta se desfigura provocando una espiral pero más compleja que el del punto de partida. Con ello se quiere reducir la potencia que emerge en el país, sobre todo desde los espacios mantenidos en la tradición.

Bolivia se constituye por su historia y su geografía en uno de los más abigarrados e intrincados rincones de América. Es cuna de las más grandiosas culturas del continente y en la actualidad es, sin duda, una de las más briosas posibilidades de renacimiento cultural.

Hablar de la historia del país nos obliga a tener como punto de partida el panorama étnico. Bolivia no es un solo país. Son múltiples y diversos países que se han pretendido fundir en una sola nación, que no logró consolidarse en el pasado y en la actualidad se manifiesta en conflictos muy hondos en torno a la construcción de una identidad propia y nacional. Lo étnico reviste, así, una veta poco trabajada incluso por los analistas locales. Se puede afirmar que en Bolivia no ha existido ni existe una política para tratar el complejo étnico-nacional en toda su dimensión. Al contrario, se ha intentado de minusvalorarlo. Sin embargo, lo étnico-nacional es un fenómeno que ha intervenido durante el proceso histórico como ingrediente fundacional para la constitución de las clases y, más aún, de lo segmentario de su conformación social.

Bolivia no se aleja de las consideraciones generales que sobre la materia se elabora al interior de las esferas del poder en el área andina. En este sentido es difícil poder hablar de un indigenismo (entendido como el discurso del Estado sobre las minorías originarias). Más bien, en el área y en específico en Bolivia, lo que nos llama la atención es la propia emergencia del discurso desde el interior de los pueblos autóctonos articulados desde mucho tiempo antes del desarrollo capitalista mundial, pero que aún, y por desgracia, no abandona la esfera de la denuncia o se ubica dentro del folclore -expropiado por los circuitos del poder o por el oportunismo político de ocasión-.

Es innegable la vigencia de un movimiento étnico articulado al de clase, movimientos dinámicos en el área andina y amazónica, de lo cual Bolivia es parte geográfica, histórica y cultural. Son movimientos no establecidos necesariamente

por los ritmos y tiempos del capital, pero sí en articulación con éste. Como en otros espacios de la América india, se nota la honda dialéctica tradición-modernidad.

Tradicionalmente, los usos, prácticas, vías alternativas, ideológicas y políticas materializadas en la resistencia de los pueblos nativos, se vieron primero como obstáculo para el progreso, posteriormente para el desarrollo y hoy, dentro del sentido común gubernamental, aparece como tropiezo para el sostén nacional.

En efecto, al momento se considera que los usos y costumbres de la resistencia nativa son un obstáculo para la ideología criolla, pero ésta no ha sido capaz de resolver históricamente la dialéctica tradición-modernidad, porque lo criollo es incompetente para crear, a partir de las múltiples posibilidades de lo étnico, una fuente fundacional de la nación. El país se mantiene desmembrado, el Estado no logra ocupar su propio territorio e incluso ha acentuado su carácter de corte racial (importación de japoneses, coreanos, menonitas a México e intentos, afortunadamente fallidos, de rodesianos y sudafricanos) y de clase, aunados a una larga tradición de regímenes filofascistas. Si se menciona lo étnico, se debe articularlo con la situación de clase y con las condiciones específicas de los diferentes grupos étnicos dentro del espacio nacional. Sencillamente, la vanguardia de la clase obrera boliviana tiene y mantiene una profunda raigambre indígena que se percibe en la vida cotidiana y en su largo trayecto de lucha.

Se puede afirmar que en Bolivia no ha existido un discurso coherente desde los espacios del poder para la población nativa. En tal sentido, el indigenismo se puede reducir a un hispanismo criollo. El indigenismo inspirado en un criollismo que histórica y culturalmente ha despreciado su propio territorio y a la población que lo ocupa, es desfalleciente -o tal vez ya apesta-. Paradójicamente, ese indigenismo ha creado un hijo respondón: el nativismo indígena, el indianismo, cuyo énfasis, al contrario del primero, es el de enfrentar al mundo moderno, a la reforma agraria, a las políticas de colonización. El indianismo ha logrado ocupar

con bastante éxito las urbes, los campamentos mineros, las zonas fabriles; cuestiona al mismo tiempo los modelos educativos y los proyectos evangelizadores; replica en torno a la democracia formal y a sus programas de desarrollo e incorporación a la "vida civilizada"; Se opone a programas y proyectos establecidos sin reflexionar a qué tipo de sociedad se va a incorporar al grueso de la población diferenciada y que no quiere ser boliviana del todo.

Hoy, producto de un largo y penoso proyecto no se puede continuar conceptuando al indio como sujeto estático y estable. Lo étnico es multidimensional. Los aymarás y quéchuas ya no sólo han logrado articularse a la economía, sino que han demostrado capacidad de control sobre ella. El fenómeno de la informalidad es un proceso que ha provocado estratificación entre estos pueblos, pero al mismo tiempo, ha reactivado la identidad étnica, de tal forma que cuando hablamos de identidad étnica, en particular en referencia a los pueblos originarios de América, no debemos confundirla con homogeneidad.

Tanto aymarás como quéchuas rentabilizan su visión del mundo y el manejo del espacio para el control de dos o más territorios. Así tenemos aymarás que transitan por el país lavando oro en el oriente, cosechando coca, café y cítricos en Yungas. Quéchuas de los valles altos que mantienen una regulación de su entorno ocupan el Chapare y se emplean en las plantaciones de caña, algodón, de vid de Argentina, sin dejar de mantener relación estrecha con la *llajta* -la tierra de residencia-. Y esto vale para aquellos que arriban a otro hemisferio o a otro continente.

De tal suerte, la visión aún dominante de categorizar al indio, de considerarlo dentro de una uniformidad cultural y de tipos psicológicos cerrados ("los aymarás son melancólicos, los quéchuas musicales, los orientales holgazanes", etc.), resulta absurdo a la luz de su comportamiento social. Instituciones, ideólogos del criollismo, partidos políticos (históricos y de coyuntura) han desconocido, negado un fuerte componente que se manifiesta en la historia del país por su extrema

riqueza y diversidad social, cultural, lingüística, combinando a su vez con niveles de formación social diferenciados, en contextos ambientales no menos diversos, en formas de presencia frente al conjunto nacional de diferente tipo, constituyéndose en el basamento de un proceso de larga duración y viable a ser incorporado en un proyecto nacional integral y a su vez múltiple.

La aguda inserción de lo étnico en el resultado histórico boliviano se ha hecho patente en el reclamo de los diferentes pueblos por participar en la toma de decisiones políticas y económicas que los atañen -en lo cultural no tienen problema, sus formas identitarias son sólidas-, así como en la construcción de vías alternas reales a las lacerantes condiciones de vida que poseen. El liberalismo en Bolivia se expresó abiertamente en relación a los pueblos originarios, a quienes se vio como obstáculo para la consolidación del Estado nacional moderno. Fue hasta el 52 que se abrieron ciertas consideraciones sobre lo étnico. Pero si antes, aymarás, quechuas, tupí-guaraníes, guarayos, chacobos, sirionos, movimas, etc., quedaban bajo el término de indio, después del 52 se les englobó como campesinos, palabra que al igual que la primera se constituye en designación del lugar. Tal vez bajo la designación de "campesinos", la situación para los indígenas se agravó, pues perdieron las exiguas prerrogativas tenidas durante el sistema hacendario; es por ello que la consideración de colonialismo interno puede resultar un instrumento útil para entender la dinámica demográfica, sociocultural y económica de la conformación étnico-nacional.

Lo étnico es un campo de batalla. Teóricos, políticos e ideólogos entran al escenario. La estrategia es la construcción de la nación, su integración simétrica en la diversidad. El abanico es amplio: el etnicismo está presente, el indigenismo hispanizante (agringado) busca su lugar con desesperación, planteamientos populistas de emergencia, de inspiración en productos etno-urbanos -lo cholo-, persiguen sus hondas raíces. Se reconoce la diversidad del panorama humano en el país, pero no se analiza y no se sistematiza la diversidad. La riqueza proporciona un escenario amplio, rico. Los fermentos están dados para el

nacimiento de un programa teórico-político de carácter nacional popular, pero aún no hay la incorporación del problema étnico en las plataformas políticas, salvo para ser usado como clientelar, es más, las estructuras formales del poder ni siquiera lo entienden. Sencillamente son considerados dentro de un estatus de minoría de edad y de minusvalía ciudadana.

Es importante rescatar a un actor social contundente y, además, diverso: el indio. Los pueblos originarios reclaman que se respete su espacio, su dignidad, luchando al mismo tiempo por la construcción de un proyecto social que cada vez exige que no se hable por ellos -tendencia muy extendida en las iglesias y su proclama: "somos la voz de los que no tienen voz"-. Exigen ser vistos y escuchados como depositarios y ejecutores de una larga tradición histórica, como propietarios de un camino propio que se expresa en sus lenguas, en las diferentes formas de contemplar y entender el mundo, de ejercer sus símbolos que finalmente se constituyen en una parte del patrimonio nacional y de la humanidad.

El "problema" étnico en Bolivia como en cualquier otro país con fuerte presencia de pueblos originarios, no se reduce a un problema educativo, pedagógico. Es fundamentalmente un problema de corte político; es por la reivindicación de territorio (incluido el espacio urbano) como espacios de expresión propios.

En la amplísima región andino-amazónica se mantiene una constante dentro de las organizaciones indias: el reclamo de su territorio, su negativa a aceptar parcelas, su pugna por ser reconocidas como naciones (si bien esto último es producto del romanticismo populista y de una antropología idealista). La tendencia apunta hacia procesos de "autonomía" (concepto aún muy resbaloso que no cubre los requisitos mínimos para el despliegue de un proyecto integral e incluyente, pero que sí posee un alto grado de ideologización).

Procesos de este tipo han sido curiosamente promovidos en contextos de plena vigencia del neoliberalismo interno y de una gran dependencia hacia procesos

políticos metropolitanos. Un ejemplo al respecto, es el caso del territorio de los chimanes que fue transferido durante el gobierno de Paz Estensoro a la reserva de la biosfera a cambio de deuda externa.¹²⁴ Otras iniciativas son las desplegadas desde Bolivia en la II Cumbre Iberoamericana para impulsar el Fondo de Apoyo a la Población Indígena y que radica en el otorgamiento de créditos retornables -de carácter discrecional-, en franca competencia con las funciones de los institutos indigenistas de perfil modernizador surgidos como producto de la Segunda Guerra Mundial. Estos créditos no logran una cobertura integral, pero ahondan más la asimetría interétnica.

Lo interétnico se nos complica, pues pasa por distintas políticas, desde las excluyentes, asimilacionistas e integradoras, hasta las francamente etnocidas y genocidas. Históricamente se ha mostrado una permanencia y persistencia de los valores culturales indígenas, pese al embate civilizatorio: escuela, medios de comunicación, articulación al mercado, misiones evangélicas (hoy abundantes, se calcula, de acuerdo al Ministerio del Culto, 1990, la existencia de más de 150 denominaciones con personería jurídica), servicio militar, etc.

Ni los modelos de incorporación e integración lograron su cometido, ni aún ahora, a pesar de un reconocimiento constitucional del país como plural en lo cultural y lo lingüístico, se han logrado resolver los grandes problemas nacionales que no sólo atañen a los pueblos indígenas, sino al resto de las clases y estratos del crisol social; educación, salud, distribución armónica del territorio, desarrollo sostenido. Más bien, la población indígena continúa siendo el eje de los conflictos sociales; es ésta la que transita en situaciones de violencia social y de guerra de baja intensidad (recordemos que existe un *hinterland* entre el mundo andino y el amazónico), narcotráfico, discursos de ocasión de las distintas tiendas políticas, programas evangelizadores (con fuentes de financiamiento inconfesables). Se establecen procesos ideológicos de "rescate" cultural, la puesta en práctica de aberrantes políticas de colonización hacia los llanos orientales con población

¹²⁴ Cfr: Castillo, Fidel. "Los chimanes, una sociedad agredida", en *Iwgia*, v.9, Copenhague, 1989.

excedente del altiplano y los valles altos, dizque para "conquistar" el espacio amazónico, renunciando así el Estado nacional a realizar reales reformas agrarias, empujando a las selvas a la población sobrante de las minas, como producto del modelo neoliberal (decreto supremo 21060) y garantizando, por otra parte, la roturación de tierras vírgenes al margen del costo humano y ecológico a intereses hegemónicos.

El oriente boliviano es escenario de una tala inmoderada a favor de la explotación ganadera extensiva -actividad que no insume fuerza de trabajo- con producto cárnico de baja calidad y de difícil acceso en la canasta básica. Si bien produce cuero, resulta paradójico que un país ganadero obligue a su población a calzar zapatos de plástico.

La frontera agrícola para el cultivo de hoja de coca se ha incrementado de manera muy importante. En 1989, el Banco Central declaró que las tres cuartas partes de sus reservas estaban vinculadas directa o indirecta al circuito coca-cocaína, gran pretexto para la guerra de baja intensidad.¹²⁵

El fomento de la colonización del oriente a partir de población andina, ha producido sólo la expansión de la frontera de injusticia, se enfrenta a poblaciones enteras, al manejo de un medio ambiente adverso -existen aymarás que en su vida han visto una palmera-. Los polos de desarrollo se constituyen en una política similar a la propuesta durante la colonia, estos polos son la analogía de las políticas de reducción de las misiones y resultan igual de patéticos.

En la práctica política y al margen de las posturas teóricas, se presenta un desborde de masas que ha logrado sobrepasar al Estado-nación y si no a desembocado en posibilidades de ejercicio formal de poder, es aún por su falta de

¹²⁵ Un dato es indicativo de la situación que prevalece en el área andina: de 1974 a 1980, el incremento en el cultivo de hoja de coca en el Perú fue de 3,437 por ciento. -Cfr. Iwgia, vol. IX. n.3-4. Copenhague, 1989.

articulación principalmente en aquellos espacios donde el deterioro de los niveles de vida es violento.

En términos globales, la cerca de media centena de pueblos originarios en la actual Bolivia (es necesario insistir que no existen datos censales fidedignos del número de población india y menos un censo de los grupos culturalmente diferenciados del proyecto nacional; lo que es evidente es el hecho de su presencia y persistencia), han sido destinados a ocupar los niveles más bajos de la estructura social nacional. Queda como denuncia que en el contexto boliviano no existe aún una preocupación orgánica por aprehender la gran heterogeneidad de los grupos nativos, en tanto, demografía, cultura, hábitat, organización social y niveles de articulación con la sociedad y la nación.

En este mismo sentido, la población indígena presenta una amplia y profunda movilidad dentro de los espacios de la vida nacional.

No es demasiado insistir en la gran dinámica de los indígenas como actores sociales. Son quizá la única opción viable para resolver la dialéctica tradición-modernidad. Los indios han logrado manejar el *chip* electrónico en paralelo a un control del espacio y tiempo sostenido en la tradición. A los distintos grupos étnicos los mueve una historia compartida, pero sus formas de lucha dependen de las identidades adquiridas, del despliegue de su potencial étnico. Aquí no se puede estar de acuerdo con el "proyecto indio" que se constituye en sí mismo en negación de la particularidad; el indio no existe, sino como una designación de lugar.¹²⁶ Sin embargo, este reconocimiento de identidades particulares tampoco implica contemplar a los grupos en una homogeneidad pura y sin conflicto, ya que al estar articulados en un sistema clasista, éste tiende a reproducirse en su interior. Al plantearnos lo étnico frente al Estado-nación es obligado reconsiderar

¹²⁶ Se hace referencia a designación de lugar, a la manera de Bonfil Batalla, que considera el concepto indio como colonial, que impide la movilidad social del indio, además de englobar y al mismo tiempo negar las diferencias culturales, lingüísticas de los grupos. En otras palabras, indio es aymara, nahua, quechua, tzotzil, siriono, paipai, chacobo, etc. Es un concepto no sólo peyorativo, sino de negación de las particularidades y del posible despliegue de las potencias que éstos pueden desplegar.

a la nación y a sus instituciones como incapaces de reconocer prácticamente la diversidad. Esto nos cuestiona el modelo de Estado y exige la construcción de un proyecto social nuevo. La tendencia es que tal situación se agudice frente al nuevo milenio. Bolivia es parte integral de una amplia área con estallamientos diversos y con procesos de desajuste estructural. Basta revisar los acontecimientos de los últimos dos años en Ecuador, Perú, Colombia y la misma Bolivia, que no ha logrado resolver las propias contradicciones generadas desde los ejes del poder. En este sentido, las fronteras tienen una muy tenue línea, se hacen elásticas y hasta se rompen. Los Estados nacionales andino-amazónicos resultan incompetentes frente a la avanzada militar del capitalismo central. Exhiben su carácter vulnerable, su ilegitimidad ante sus propias sociedades.

Sin necesidad de poseer conocimientos etnográficos, es muy fácil identificar varias Bolivias y formas diferenciadas de poder (frente a las autoridades formales, funcionan las autoridades sustantivas: *curacas, mallcus, hilacatas, amautas*). El dualismo se expone de múltiples formas. Así, la ciudad de La Paz, por ejemplo, es asiento de *k'aras* -población criolla blanca- y, al mismo tiempo, es la capital aymará. Su presencia étnica y lingüística abarca casi todo el altiplano boliviano y los valles de los Andes occidentales hasta Potosí. La población aymará hablante se calcula en cerca de dos millones. Cochabamba, Oruro, Chuquisaca, Tarija y Potosí, se constituyen en capitales del mundo quéchua, cuyos habitantes son aproximadamente dos millones y medio. Santa Cruz, a pesar de ser modelo de modernidad, contiene a lo tupí-guaraní y otros grupos más reducidos. Ahora atrae a la población altiplánica, por ser oficialmente polo agroindustrial. Dentro de la informalidad es una de las metrópolis centrales en el área andina del circuito coca-cocaína.

Los indicadores estadísticos del país arrojan sesenta por ciento de población indígena, los mayores contingentes son aymarás, quéchuas y un alto número de grupos de los llanos orientales, el más importante es el guaraní. Cifras del Instituto Nacional de Estadística indican 57 por ciento de indígenas, de un

aproximado de 7 millones (1990). Al igual que en otros aspectos, en el inventario del país no existen acuerdos. Valga, sólo como indicador, si incluimos al cholo como una manifestación más de diversidad cultural y poseedor de una forma de identidad propia. El porcentaje de población con características ajenas al proyecto nacional criollo se elevaría a más de noventa por ciento de la población. Esto de los porcentajes siempre ha sido un dolor de cabeza para los indigenistas; es el cómo poder identificar a la población que manifiestamente se diferencia de un proyecto nacional siempre se ha recurrido a elementos externos: fenotipo, lengua, vestido, habitación, hábitos alimenticios. Tal técnica fue viable hace medio siglo, pero hoy, en pleno proceso de globalización, lo externo efectivamente se ha globalizado (los coreanos, hábiles comerciantes, han logrado uniformar a los cholos de La Paz, Cochabamba y Oruro con el mismo modelo de chamarras). El problema no resuelto, pero presente, es el sentimiento de pertenencia a una comunidad y la expresión de ello en identidad y formas en lo político es inmedible.

Con referencia a los distintos y desconocidos grupos que tienen un destino aún más incierto, son los pueblos del Chaco platense y de la hoya amazónica, ya que habitan regiones ricas en recursos naturales y son fuente de codicia de propios y extraños. Insisto en el triste caso de los yukis, donde la Misión Nuevas Tribus ganó la aprobación de las autoridades para incorporar a estos hombres a su misión evangelizadora sin distinguirse de la política del virrey Toledo.

Los pueblos de la Amazonía y el Chaco, si bien se encuentran presentes en el mismo escenario social, no han logrado por razones históricas y de estructura social mantener el empuje de los pueblos andinos. Su aislamiento se ha incrementado en las últimas décadas por la explotación brutal en la región, el exterminio tipo *far west* que fructifica gracias a la ausencia estatal. Pero, al mismo tiempo, ha provocado una capacidad organizativa importante; las demandas centrales radican en reivindicar su territorio frente a la voracidad de las compañías auríferas, mineras, madereras y de aquellas que mantienen actividades inconfesables. Sus reclamos en más de una ocasión han llamado la

atención de la opinión pública internacional por lo escandaloso de las acciones misioneras y de los diversos agentes foráneos en busca, al parecer, aún de *El Dorado*, manteniéndose en el desconocimiento a la opinión nacional.

En la hoya amazónica se han volcado prácticamente todas las formas de diversidad cultural. La causa principal es la crisis estructural y la descomposición del régimen agrario. La parcelación en la Amazonía puede causar graves alteraciones en el frágil sistema biótico, pero quizá el narcotráfico sea el problema central que ha convertido a la región en zona de conflicto. Desde la instalación de las misiones, la explotación del caucho y la quinina, comenzó a disminuir la población dispersa, que va desde el Chaco platense a la selva de la Amazonía. Hoy se calcula a la población originaria de esta amplia faja geográfica entre 150 mil y 280 mil almas (las cifras tanto de población como del número de grupos fluctúan). El Instituto Nacional Indigenista calcula 33 etnias indígenas; la Confederación India del Oriente Boliviano (CIDOB) nos indica a más de 40; el Instituto Indigenista Interamericano a 29, pertenecientes a nueve familias lingüísticas; arauca, mataco, maca, mosetene, panu, tacana, tupí-guaraní, chiquito y zamuco. La población se distribuye en las siguientes etnias: chiquitano (20 mil), chiriguano-guaraní (15 mil), arauco-baure (5 mil), mosetene (3 mil),¹²⁷ pero se desconoce con certeza el número y grupos existentes, si hay grupos como los yuki que lograron defenderse en lo más intrincado de la selva, evitando el contacto con una civilización que ya conocen y de la que no desean sus bondades.

Lo étnico penetra en las urbes. Proporciona un nuevo paisaje a las ciudades, no sólo en lo arquitectónico; influye decisivamente en los comportamientos culturales; el peso de la identidad se transporta al nuevo ámbito.

Para el caso de Bolivia, la fiesta es punto de encuentro y reproducción de la identidad, por ende, de expresión política, de esperanza (Gran Poder, Alasitas,

¹²⁷ Cft. *América indígena* v.1. México, 1990.

Carnaval, y las *Challas* de todos los días)¹²⁸, son estrategias de sobrevivencia política en un mundo adverso, formas de convocatoria que retan a las tradicionales de los gobiernos en turno. Tales expresiones han dejado de ser simple folclore para integrarse de forma orgánica a la vida nacional.

En esta nueva fase de desarrollo del país, lo indígena no puede seguir siendo considerado dentro de un ámbito cerrado, autocontenido, bucólico; es un sujeto vivo, dinámico que asalta y ocupa distintos espacios, se hace visible a los ojos de la sociedad nacional. Lo indio demarca territorios, objetiva y subjetivamente establece formas propias de regulación al margen de lo formal.

La media centena de grupos étnicos nos coloca en el espacio de la diversidad, tanto en lenguas, formas organizativas, niveles de contacto y contradicción con la sociedad nacional. Se asiste al despliegue de formas novedosas de organización y ocupación del espacio. También se presenta el violento ingreso a la sociedad de mercado que afecta y deteriora notablemente a las estructuras internas de los grupos, provocando cambios profundos y no siempre en su beneficio ni en el de la

¹²⁸ El caso de Gran Poder es a mi juicio la expresión no formal de control político en el entorno urbano. Movimiento reprimido en sus inicios y que hoy es imposible poder regularlo desde las esferas de un gobierno establecido. Consiste en la expresión por medio de danzas de las formas de gobierno en los barrios marginales de la ciudad de La Paz, mostrando en el espacio urbano el poder de convocatoria, así como la capacidad de organización económica sustantiva que estas manifestaciones pueden tener. En términos occidentales, nos enfrentamos a una expresión de derroche, pero en otro sentido; es la única capacidad que se le ha permitido mantener a los contingentes en resistencia para afianzar sus lazos de solidaridad social. Este tipo de expresión festiva puede lograr hacer temblar a las estructuras formales de regulación social en coyunturas de desborde popular. Es por ello que las fraternidades constituidas a partir de estas expresiones no formales, intentan ser permeadas por las estructuras de control social. Para darnos una idea de esta organización económica, un empleado que gana alrededor de cien dólares mensuales, puede llegar a invertir algo así como cuarenta por ciento de sus ingresos anuales para participar en esta festividad.

La Feria de Alasitas mantiene una profundidad histórica que si bien está refuncionalizada, no deja de llamar la atención por la convocatoria que el panteón andino mantiene en las manifestaciones populares, de tal suerte, la deidad *Ekeko* -dios de la abundancia-, congrega a amplios sectores que frente a la desesperanza económica y emocional, logra en esta expresión realizar aún en lo simbólico sus más íntimos deseos. Es una fiesta que se distingue porque los objetos anhelados son miniaturizados y así encontramos casas, autos, títulos universitarios, un sin número de bienes cada vez más alejados de la población. El Carnaval que hoy tiene su expresión más fastuosa en Oruro, no es sino la expresión de los dominados frente al escenario del poder. La *Challa* es una actividad casi cotidiana que permite a los individuos mantener una seguridad emocional sobre sus exiguas pertenencias, quedando bajo la protección del panteón andino y bajo el cobijo de la *Pachamama* (la madre tierra), actividades diarias de fertilidad simbólica y de profundidad histórica. Es necesario indicar que estas expresiones, atraviesan cada vez más a la sociedad en su conjunto y no quedan restringidas al universo "cerrado" del mundo étnico.

nación, sobre todo en aquellas zonas donde aún la existencia se basa en la autosubsistencia y donde el etnocidio se practica con la más amplia impunidad.

Bolivia, dentro del área andina-amazónica, vive una impresionante revitalización de sus formas de organización y estructuras tradicionales, la *Pachamama*, las *apachetas*, los *apus*, los *achachilas*, la *challa* han regresado por sus fueros. Los rituales expresados en una gran riqueza política se deben considerar como excelentes posibilidades frente a la crisis del Estado, al clima de violencia en crecimiento, a una economía narcotizada y de frente a un proyecto de occidentalización cada vez más periférico.

Al margen de las idealizaciones, sorprende la emergencia de lo étnico en la vida nacional. Ha penetrado con fuerza en sindicatos, en organizaciones y partidos, en las reivindicaciones urbanas, en organizaciones estudiantiles (cada vez con más frecuencia encontramos en las listas estudiantes de apellidos Mamani, Quispe, Surianabi, Huanca, etc.), en las organizaciones de profesionales.

Lo indígena es el pan de cada día en las comisiones de los derechos humanos, forma, pues, parte de todo el entramado social boliviano. No es ajeno a ningún espacio político nacional y se encuentra presente en todas las regiones del país; si se quiere es tal vez el único elemento de articulación interregional, no el más deseable desde la óptica criolla, pero ello es independiente de su voluntad.

Sin lugar a dudas, la cuestión étnica se complejiza y ha logrado incidir en campos aparentemente ajenos a los conflictos y tensiones sociales. Es posible poder demostrar que el eje de la lucha de clases se ha trasladado de las minas a los centros de producción de hoja de coca. En este proceso, algunos grupos muestran mayor capacidad, fortaleza, viabilidad propia, en tanto otros se van apagando al parecer sin remedio.

2.12.-El inicio de la disputa

México ingresa al mundo moderno a partir de un movimiento social de gran magnitud llamado Revolución Mexicana que, a diferencia de movimientos sociales generados en otras latitudes, rápidamente se institucionaliza y crea un cuerpo de intelectuales a su servicio, de tal suerte que se emite de manera muy temprana - en comparación con el resto de los países con componente indígena- un discurso en torno a la diversidad de nuestra población, que no elude el uso del término indio, lo mantiene para "liberarlo", para hacerlo posteriormente ciudadano. Un ejemplo de la institucionalización es la creación de una escuela mexicana de antropología que tendrá como función el entender de manera "integral" la realidad social mexicana y en un primer momento, asimilar los distintos contingentes considerados no mexicanos a su centro. El intento más notable por llevar a cabo esta empresa es el de Manuel Gamio en su obra *La población del valle de Teotihuacan*; su manifiesto teórico-político lo encontramos en el título del texto: *Forjando patria*.

De cierta forma, el discurso institucional, muy eficaz, que surge como resultado del movimiento social de 1910 y que pretende tener una intención científica, no escapa de padecer de los males más o menos similares que aquejan al capitalismo mexicano, entre otros su carácter tardío y dependiente afligen también a las disciplinas sociales que intentan dar cuenta de nuestra realidad. Las ciencias sociales como producto del movimiento armado del siglo XX establecen un "profundo compromiso" del Estado emergente hacia aquellos sectores que habían participado de manera activa en la lucha. Se generan las reiteradas promesas de desarrollo económico y social en el contexto del nacimiento de un indigenismo encargado de propalar la siguiente sentencia: "...igualdad de oportunidades, crecimiento económico, mejora de las condiciones de vida y

estabilidad social dentro de un marco de liberación y oportunidades, fueron las promesas".¹²⁹

Se perseguía introducir en las comunidades indias y no indias los servicios básicos de infraestructura e innovación como escuela, caminos, sanidad y capacitación técnica en la agricultura de tipo tradicional. El objetivo se centró en cambiar radicalmente las condiciones de vida de estas comunidades; la integración a partir de la participación sería el sostén de un discurso indigenista moderno, entre otras cosas, el ideal era lograr la integración regional; se perseguía establecer una agricultura altamente tecnificada.

El sostén productivo en el campo mexicano y que se mantiene en la actualidad -salvo las grandes haciendas-, no rebasaba una agricultura de subsistencia.

Como producto del movimiento armado se expandió la frontera agrícola y se persiguió una mayor rentabilidad en el agro; se establecieron zonas de riego, se logró crear un marco político que facilitara la presencia del Estado en prácticamente todas las zonas del país; el Estado reguló y construyó centrales hidroeléctricas, vías carreteras, refinerías, infraestructura educativa y sanitaria; se instaló una infraestructura que demandaba la modernización de las estructuras políticas; en este sentido, un profundo compromiso de las ciencias sociales fue establecerse como agente regulador.

El costo de esta política, por supuesto, ha sido extremadamente alto y doloroso para quienes lo han sufrido. La tesis de que la proletarianización del indio crearía las condiciones favorables para una rápida liberación e integración del indígena, cayó por tierra ante la realidad. Producto de este modelo de desarrollo, al

¹²⁹ Editorial en *América indígena*. v.11. n.3. 1980. Al respecto, hay dos antecedentes fundamentales para entender el discurso indigenista no sólo elaborado para México, sino para todo el continente que mantiene como ingrediente central a la población nativa. Es el Congreso Internacional de Filólogos y Lingüistas de 1939 y el Congreso Indigenista Interamericano de 1940 que dan nacimiento al Instituto Indigenista Interamericano en el mismo año. Ambos congresos fueron promovidos por y durante el gobierno del general Cárdenas.

modernizar la agricultura tradicional se fomentó la diferenciación entre los campesinos, expulsando a una gran mayoría de ellos hacia un supuesto proceso de proletarianización que se caracterizó por no gozar de las ventajas históricas mínimas del proletariado industrial.

Bajos salarios, eventualidad laboral, dramáticos procesos de migración para encontrar empleo y precarias condiciones laborales, son hoy el común denominador de vastas regiones del país, provocando además una desregulación social -hay regiones donde cientos de pueblos y comunidades sólo se componen de niños, ancianos y mujeres-.

Todas estas "variables" no previstas inicialmente en el modelo modernizador son los principios de una profunda crisis que aqueja a las ciencias sociales en México y al propio Estado. Probablemente no es aventurado sostener que el indígena mexicano actual es un subproducto de este desarrollo que, en términos generales, ha tenido un comportamiento depredador.

No sólo me refiero al multicitado conflicto chiapaneco de 1994, sino a una amplia serie de sublevaciones e inconformidades generadas en el campo mexicano durante la época de mayores promesas. Una característica es que han sido movimientos exclusivos, sin articulación orgánica: Sierra Norte de Puebla, la región de la Huasteca, conflictos agrarios en Michoacán, guerrilla en Guerrero y Oaxaca, movilizaciones agrarias en Morelos, en la región de la Laguna... La lista puede ser interminable y sólo señalo, como observación, que no existe aún una historiografía analítica de las sublevaciones y conflictos en las regiones campesinas pobres e indígenas durante el "glorioso" periodo del México posrevolucionario. Esto no ocurre por falta de capacidad de los intelectuales, sino por la preponderancia del Estado sobre las ciencias sociales y que ha propiciado la ausencia de una historia de la otredad y la institucionalización de un discurso científico desde el Estado. Es temprano aún para plantearlo, pero incluso el surgimiento de la llamada sociedad civil no ha sido hasta el momento capaz de

responder a estos reclamos. Esto nos da cuenta de un Estado nacional con una muy alta capacidad de regulación de sus contradicciones internas.

Tenemos así una estrecha vinculación entre las ciencias sociales y el Estado, supeditándose aquellas a éste, domesticando su papel, limitando su temática, creando dependencia y ataduras a sus postulados teóricos. En esta simbiosis, el Estado brinda espacio a una entidad justificadora y generadora de ideologías y políticas útiles al desarrollo del capital.¹³⁰

La visión de lo étnico bajo el indigenismo clásico entra en crisis por varias razones: el agotamiento de la reforma agraria, las primicias de una crisis que cada vez en sus ciclos será más corta y profunda y que se inicia a finales de los años sesenta; el comienzo de la deslegitimación gubernamental que tiene su vértice en el movimiento estudiantil del 68; el estancamiento de un modelo industrializador; la asimetría en el desarrollo regional son junto con otros múltiples factores los que intervienen para que los postulados del indigenismo dejen de ser coherentes; en otras palabras, la nación no quedó integrada.

Las promesas de una nación con rasgos de igualdad, de ciudadanía participativa, de mejores niveles de vida quedaron en el ideal; es el comienzo del abandono de un discurso sostenido en la revolución mexicana y que hoy ni se menciona. En sentido teórico, las comunidades "primitivas" y campesinas consideradas analfabetas, homogéneas, religiosas, familiares y personalizadas se opone a la sociedad urbana que es a su vez alfabeta, heterogénea, secular, individualizada y despersonalizada. En el afán de integrar la primera a la segunda nos percatamos que este proceso ya se había generado, pero sin el beneficio prometido. Esta caracterización con un fuerte acento evolucionista al considerar a la sociedad *folk* dentro del preneolítico se quiebra. Se demuestra que estas unidades autocontenidas participan no sólo de un mercado regional, sino incluso

¹³⁰ Félix Báez, Jorge: "La antropología en México, en *América Indígena*. vol. 11. n.2. México, 1980.

mundial.¹³¹ Oscar Lewis comprueba que la comunidad más *folk* registrada por el teórico del *continuum folk-urbano*, Robert Redfield, se encontraba en Quintana Roo produciendo henequén para el mercado mundial. La intención de Lewis se enmarca en la tendencia de medir los cambios, llamando la atención sobre que las sociedades *folk* son sociedades estructuradas en clases sociales.¹³²

A partir de la denuncia, de la quiebra de un proceso de acumulación equilibrado del llamado "milagro mexicano", el modelo sostenido en la figura del funcionalismo en antropología, a la manera de Radcliffe-Brown, queda en entredicho: "Las sociedades son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias. El objetivo de la antropología social es reducir toda la vida social a leyes o principios generales sobre la naturaleza de la sociedad que permitan formular predicciones. Lo nuevo en las modernas declaraciones teóricas es la insistencia en que una sociedad pueda ser entendida satisfactoriamente sin hacer referencia alguna a su pasado."¹³³ La pretensión vista así, es trabajar a la manera de un fisiólogo que no necesita conocer la historia del organismo con el que trabaja. Así, el científico social no requiere de conocimiento de la historia de la sociedad en la que se encuentra para entender su funcionamiento. Con este modelo, se persiguió, por una parte, otorgar nivel de cientificidad al quehacer del Estado en la aplicación de las ciencias sociales y, por otro, lograr un nivel predictivo que en términos popperianos al final demostró su falsedad, pues no se logró una determinación de la anatomía y fisiología social y el cambio social y cultural dirigido consistió en una aberración, que es el resultado de la formación social contemporánea.

¹³¹ Ya el polémico Oscar Lewis, mejor conocido por su clásico *Los hijos de Sánchez y, Antropología de la pobreza*, muestra la difícil inserción de las poblaciones campesinas e indígenas en el entorno nacional mayor. Incluso su texto, más que una innovación literaria, causa una muy fuerte polémica dentro de los círculos culturales del poder, impidiendo por varios años que su obra fuese publicada ya que denunciaba las llagas no curadas por las promesas del desarrollo y la integración a la sociedad nacional, cuestionando los beneficios del Estado nacional emergido por la Revolución Mexicana.

¹³² Lewis, Oscar: "Nuevas observaciones sobre el *continuum folk-urbano* y urbanización con especial referencia en México". En, *Ciencias políticas y sociales*. UNAM. Año. IX. México, 1963.

¹³³ Evans-Pritchard: *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI. España, 1974.

La concepción evolucionista decimonónica se trasladó a la idea de progreso y la de historia al de cambio social. Se insertan otros conceptos como el de choque cultural y contacto cultural, conceptos dirigidos a los cambios a corto plazo. La aculturación como categoría va a ser utilizada para referirse a aspectos culturales que son adoptados por una cultura. Este planteamiento implica la igualdad cultural; en términos de reciprocidad se reduce la observación sobre la destrucción de las características culturales al proceso de aculturación, sin considerar el fenómeno de la colonización.

2.13.-Aculturación y desarrollo

El concepto de aculturación -del cual ha habido un abuso excesivo- entendido como contacto ha ocupado la atención de las ciencias sociales y, en específico, de la antropología desde los años treinta del siglo XX, aplicándose en diversos programas en todo el mundo. Sin profundizar en la discusión etimológica, trataré de plantear en forma sucinta el significado de ese concepto y su implicación directa en el campo mexicano.

Redfield, Linton y Herskovits fueron comisionados por la Asociación Norteamericana de Antropología para delimitar el concepto de aculturación definido de la siguiente forma: "Aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos". En nota adicional, dice que "según esta definición, *aculturación* debe ser distinguida del cambio cultural, del cual sólo es un aspecto y de *asimilación* que es, a intervalos, una fase de la aculturación. También debe ser diferenciada de difusión, que aunque ocurra en todos los casos de aculturación, es un fenómeno que tiene lugar con frecuencia, no solamente, sin la ocurrencia de los tipos de contacto entre grupos especificados en la definición que, además, constituye sólo un espacio del proceso de aculturación."¹³⁴

¹³⁴ Tomado en Aguirre Beltrán, Gonzalo: *El proceso de aculturación*. UNAM. México, 1957.

Este cambio en la forma de abordar la situación étnica, agraria y de la diversidad en el México de los años sesenta, causa serios problemas. Tanto el concepto de aculturación elevado a nivel categorial y el de cultura entendido como sistema, llevan, como se puede percatar en la definición, al lugar de las tautologías, a objetos ideales.

Para el estudio de las poblaciones indígenas en el caso mexicano, el concepto de aculturación se definió bajo el siguiente significado: "Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida en sentido opuesto, que tienen a su total identificación y se manifiesta objetivamente en su existencia a niveles variados de contradicción".¹³⁵

El conflicto será el elemento central bajo el cual se configura el concepto de aculturación, pero el conflicto en sí se elude. La antropología contempla sólo dos opuestos, los indígenas y los mestizos enfrentados sólo en términos culturales; Sólo es un problema de adaptación generado por el contacto. El ideal perseguido y que dominó el discurso y la acción del Estado mexicano en materia de relaciones interétnicas por cerca de treinta años, fue el de integración que queda definido de la siguiente manera: "...en su acepción común, es el proceso social que tiende a armonizar y unificar diversas unidades antagónicas, ya sean elementos de la personalidad, de los individuos, de los grupos o de mayores agregados" (...) "integración es el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracterizan por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistema de relaciones posicionales de sentido opuesto que tienden a organizarse en el plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia a niveles variables de contraposición".¹³⁶ Este proceso se encuentra en relación directa al impacto de la

¹³⁵ *Ibidem.* p.49.

¹³⁶ *Ibidem.* p.53.

industrialización. La industrialización no otorga más salida que la extinción -hay que recordar que se extinguen los dinosaurios y en el caso de las sociedades y culturas debemos ser precisos: son hechos de etnocidio en el mejor de los casos y genocidio. En otras palabras, las culturas no se extinguen, se exterminan-.¹³⁷ Aguirre Beltrán nos advierte que ya no existen regiones de refugio donde se pueda reconstruir una polarización intercultural, comunal, selectiva o sincrética.¹³⁸

La teoría y práctica en las disciplinas sociales y, en particular, del indigenismo se centró en las promesas de la modernización, los elementos que intervienen en este proceso serán, entre otros; la aplicación de la reforma agraria, la nacionalización de los ferrocarriles y el petróleo, se establece una reestructuración económica, educativa y cultural del México de los años treinta, surge Petróleos Mexicanos, la Comisión Federal de Electricidad, los Ferrocarriles Nacionales, el Banco de Comercio Exterior, Nacional Financiera, el Banco Nacional de Crédito Ejidal, el Banco Obrero, el de Fomento Industrial, las cooperativas industriales, ejidos colectivos, ingenios azucareros paraestatales, etc. Se impulsó la formación de las primeras instituciones de desarrollo regional; el Departamento de Educación Superior, el Instituto Politécnico Nacional, los internados indígenas; se reorganizó el Partido de la Revolución integrando a campesinos, soldados, obreros, estudiantes, planteando la creación de un verdadero partido de masas.¹³⁹

Todo este esfuerzo de organización y construcción del Estado nacional moderno en manos del general Lázaro Cárdenas queda hoy como un recuerdo. La

¹³⁷ La industrialización como un proceso de modernización provoca y genera cambios sustanciales en la población en general, de la cual los grupos originarios no quedan exentos. Se provocan cambios en el consumo, en la organización del parentesco; y a fin de cuentas en las concepciones del mundo. No trato de satanizar a la industrialización *per se* ni pretendo entender a los pueblos indígenas como entidades petrificadas; son móviles y van de acuerdo a la dinámica de los tiempos. Cuando afirmo que las culturas no se extinguen sino que se exterminan es en relación directa a que no todos los grupos étnicos participan en su interior de una misma formación social ni responden de forma igual a los avatares del exterior; no resulta lo mismo pueblos originarios que participaron de las altas civilizaciones a los grupos de cazadores-recolectores que han sido aniquilados con una simple gripa, tal como lo comenta Darcy Ribeiro: *Las fronteras étnicas de la civilización*. Como he señalado en otros pasajes; las respuestas de la resistencia indígena son múltiples y variables.

¹³⁸ *Ibidem*. p.70.

¹³⁹ Cárdenas, Lázaro: *Ideario político*, selección y presentación; Durán, Leonel, Era, México, 1972.

educación superior vive una de sus crisis más tristes y lacerantes; la política de regulación de los espacios estratégicos está en subasta; petróleos, electricidad, ferrocarriles, puertos marítimos y aéreos, la banca social se ha convertido en botín y espacio de especulación, las agencias de desarrollo nacional se supeditan a los intereses del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. El Partido de la Revolución se convirtió en una agencia electorera, y hoy es sólo una caricatura del movimiento de masas. Recientemente se acaba de declarar el "fallecimiento" de la reforma agraria, dejando desde hace mucho tiempo de cumplir su función como promotor de la justicia social en el campo mexicano. Si fuésemos evolucionistas en términos ortodoxos no podríamos más que calificar la situación actual como una involución, pero sin arribar al lugar inicial de partida sino a un punto de mutación: al grado cero.

El indigenismo promovido durante el cardenismo tuvo el espíritu de lograr un verdadero mejoramiento de las capas de población indígena de la República, tener un conocimiento oportuno de las necesidades de los indígenas, incorporarlos a la vida moderna. Hoy, las instancias creadas al respecto se caracterizan por ser una maraña burocrática y por la ausencia de un discurso eficiente en torno a la manera de atender y resolver la grave situación de vida de las poblaciones indígenas. Lo más grave no es que no se resuelvan los problemas, sino que ni siquiera se plantean de manera adecuada.

Como Sísifo volvemos al punto de partida, pero ahora con nuevos ingredientes: el Estado nacional ha sido el encargado de solucionar una serie de anomalías que se presentan en los grupos indígenas a consideración del mismo: falta de organización, atraso, escaso desarrollo tecnológico, ideas supersticiosas, paganismo, poca permeabilidad de las fuerzas progresistas y favorecedoras del desarrollo nacional, pobre asimilación y comprensión de los valores mexicanos, el resumen de la miseria y el retraso que sufre el país.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Guerrero, Javier: "Moisés Sáenz, el precursor olvidado". En: *Nueva antropología*, n. l. México, 1975.

Este estigma nacional se mantiene, pero en la actualidad con mayores indicadores de pobreza y marginalidad. Se olvidaron las viejas recomendaciones de Manuel Gamio que indicaba que "se trata de lograr para el pueblo mexicano un equilibrado, vigoroso y floreciente desarrollo, tanto físico como intelectual y económico... ya no sólo se requerirá amor y sacrificio a favor de ese abandonado sector de las Américas -los indios-, ahora se implementa toda una serie de tareas emanadas de concepciones indígenas".¹⁴¹ De nuevo en el contexto de la ideología neoliberal, al parecer en su fase populista se nos conmina a recuperar este sentimiento de "amor y sacrificio" que no es otra cosa más que lástima y conmiseración, en otras palabras, una agudización del racismo que desde luego no se va a resolver con acciones como el *Teletón*¹⁴².

Durante el gobierno de Alemán se planteaba la educación del indio, pero no sólo con base en el alfabeto y el libro, sino de manera integral; enseñándole a mejorar sus hábitos higiénicos y su desarrollo biológico, ampliar su consumo y elevar su estándar de vida, modernizando sus anacrónicos métodos de producción agrícola y comercial.¹⁴³ Estas buenas intenciones se generaban en un momento en el cual la posibilidad de crear un mercado interno era más o menos factible. Hoy esa posibilidad parece agotada. Con Alemán fue el momento de la reconversión urbana en el país que implica una alta infraestructura en el agro (sistemas de riego en la región de Río Fuerte, instalación de hidroeléctricas en la mazateca baja, la construcción de la presa Infiernillo, Michoacán, entre otros, aunado a un sistema carretero), preámbulo de obras de mayor calibre como las realizadas en Chiapas (Chicoazén, Malpaso), cuyas consecuencias son públicamente conocidas.

¹⁴¹ Gamio, Manuel; *Consideraciones sobre el problema indígena*. III. México, 1953.

¹⁴² Carnaval televisivo que preconiza la caridad y la lástima sobre los sectores que eufemísticamente se denominan vulnerables en la terminología neoliberal. Y que, por otra parte, ofrecen cuantiosas ganancias a los medios privatizados y que además no representa ninguna idea original, es una copia de acciones similares en los países centrales.

¹⁴³ Editorial: "Reorientación de la política indigenista mexicana. En; *América indígena*. n.1. México, 1947.

El desarrollo estabilizador de estos años entró en crisis a finales de los años sesenta y prácticamente estalló en el 68, teniendo como expresión el movimiento estudiantil.

Los teóricos del desarrollo se preocupan por la pérdida de la capacidad de regulación social del Estado-nación y el peligro de que, sobre todo en el campo, indios y campesinos irán transformándose en fuerzas de mayor tensión en la búsqueda de soluciones radicales con sangre y violencia.¹⁴⁴ En 1968, los propios indigenistas se encontraban sumamente preocupados por la ineficiencia de sus proyectos, denotaban con alarma los grandes procesos "no previstos" como la migración campo-ciudad. La crisis del indigenismo es percibida ya no sólo por los críticos y la opinión pública, sino por los propios indigenistas. Ante el engrosamiento de las filas del lumpenproletariado como fenómeno no previsto, Aguirre Beltrán reconoce, en parte, el fracaso del proyecto; acepta: "el pronóstico de quienes románticamente acusan a la acción indigenista de proletarizar al "salvaje" mediante la implementación de programas de integración y aculturación (que) desafortunadamente no se han cumplido" (...) "evidentemente nos encontramos en la necesidad de repensar la situación indígena que a la altura del Segundo Congreso de Pátzcuaro se nos presenta en su forma y en su contenido muy diferente a como lo contemplaron los indigenistas americanos en 1940. Las formas del liberalismo que operaban y operan resultan en la actualidad totalmente obsoletas.¹⁴⁵ Esto no es más que un reconocimiento muy explícito de la profunda crisis, tanto de un modelo teórico, como de la práctica política ejercida desde los Estados nacionales. Por una parte, este fracaso se debió al carácter centralizador gubernamental que no modificó las estructuras sociales ni tampoco permitió el desarrollo libre y espontáneo de las comunidades indígenas. La incorporación resultó indeseable; sólo se incorporó a una situación de mayor dependencia dentro del sistema clasista. La teoría del cambio social cultural no logró su cometido en la medida en que no reflexionó en torno a nuestra propia sociedad.

¹⁴⁴ Rubio Orbe, Gonzalo: "Progreso acelerado". En; *Acción indigenista*, n.226. INI. México, 1972.

¹⁴⁵ Aguirre Beltrán, Gonzalo: "Informe de actividades del Instituto Indigenista Interamericano". En; *América indígena*. Vol. XXVIII, n. 3. México, 1968.

Para el caso de México, la violencia social ya se encontraba instalada en la sierra madre occidental como fue la guerrilla de los profesores Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas, reprimida con una "guerra sucia" que aún no queda del todo aclarada.

No hay que olvidar que estas advertencias -emitidas desde las tradicionales agencias de desarrollo- no son gratuitas, son producto del momento histórico. Son las grandes luchas obreras, sindicales, la expansión del mayo francés, la presencia de la Revolución Cultural China, la lucha heroica del pueblo de Vietnam, las transformaciones radicales en la sociedad cubana, la generación de las luchas de liberación nacional en varios pueblos de África, Asia; el incremento de las contradicciones de amplias zonas de América Latina. A nivel de concepciones, el abandono de las posturas stalinistas y el auge del neopositivismo. Los hilos del tejido social a nivel mundial presentan serias desgarraduras, existe el peligro de la reproducción misma de los grupos hegemónicos. Por tanto, los conceptos y métodos de las ciencias sociales en el entorno nacional están enfocadas a mantener dentro de esta dinámica de cambio, el equilibrio.

El pensamiento gubernamental de los setenta será el siguiente: "Mientras los indígenas no participen activamente en la vida ciudadana, intelectual y productiva del país, serán extranjeros en su propia tierra, estarán sujetos a los abusos de quienes más poseen y permanecerán alejados de los beneficios de la civilización. Si la lengua los divide, castellanicémoslos; si el enclaustramiento físico es lo que los margina, llevemos los caminos y la electricidad; si los sistemas rudimentarios de su economía los mantienen en el aislamiento, introduzcamos la técnica y la organización del trabajo y luchemos contra la explotación".¹⁴⁶

Es curioso que este discurso se genera luego de cincuenta años de un México posrevolucionario que sin haber superado los altísimos niveles de miseria en el

¹⁴⁶ Editorial: "El pensamiento indigenista del presidente Echeverría". En; *Acción indigenista*. n.226. INI. México, 1972.

campo y las ciudades, aceptaba ya su fracaso. Este discurso cínico se acompañaba de la prédica de los "beneficios" de la Revolución Mexicana. A inicios del siglo XXI, este discurso no logra ninguna inferencia en sector alguno. Esta búsqueda de la igualdad política, económica y social, haciendo participar a todos los sectores en las mismas condiciones, no logró su ideal. Una razón es que el desarrollo que persigue el equilibrio y la armonía, nunca consideró el análisis de las clases. El modelo se asemeja al producido por la economía política clásica que tan sólo plantea la existencia de consumidores y productores.

Alfonso Caso nos aclara: "no serán ni los caminos, ni la educación, ni la salud, etc., por sí solos los que mejorarán la situación indígena; si un indígena sale de su comunidad, si aprende español, se viste como un obrero en México y si trabaja en una fábrica, no habrá quien note que no es un mexicano; estará incorporado a nuestra sociedad y formará parte del gran pueblo mexicano".¹⁴⁷ Este proceso mecánico no se consiguió por dos sencillas razones: la ausencia de un mercado interno y la incapacidad del Estado nacional para incorporar a su población a un proceso de modernidad. Lo que sí logró este modelo fue la creación de un ejército industrial de reserva de magnitudes insospechadas en el México posrevolucionario. En treinta años, el problema se ha agudizado e incluso con las reformas al artículo 27 constitucional estamos asistiendo a la aparición de muy amplios contingentes recorriendo el país en busca de alguna estrategia de sobrevivencia. El reto es lograr romper las barreras de la comunidad para integrarse en una masa amplia constituida por la sociedad nacional. Siguen las buenas intenciones.

¹⁴⁷ Caso, Alfonso: "Funciones del INI". En; *Acción indigenista*. n.156. INI. México, 1972.

2.14.-El subdesarrollo: vía analítica y alternativa

Paralelamente el reconocimiento de la crisis interna y externa de las agencias de desarrollo durante los años sesenta y setenta, comienza a producir esfuerzos para explicar el fenómeno desde la perspectiva de otros modelos teóricos, recurriendo a modelos teóricos alternativos. Aquí encontramos a Rodolfo Stavenhagen, quien estará preocupado por desarrollar las causas y efectos de los procesos de desarrollo en los países del llamado Tercer Mundo utilizando conceptos de lo que pudo llegar a ser la nueva ciencia social y que se caracterizan por el empleo de términos como subdesarrollo y dependencia.

Uno de los intereses de Stavenhagen radicará en poder caracterizar los cambios profundos en la estructura y en las relaciones sociales de los países subdesarrollados, mostrándolos como países agrarios y no sólo por poseer una población rural minoritaria, sino por ser la base de la economía: la agricultura. Lo novedoso es que se utilizará el concepto de clase social para poder dar cuenta de la situación y cambio, reconociendo que éste es un problema aún no resuelto por la sociología contemporánea.

Es, por otra parte, el abandono de los estudios de la comunidad, de la etnografía de caso, y la recuperación del método comparativo entre países subdesarrollados. El factor principal es el predominio del sector agrícola junto a otros criterios de carácter secundario como alta natalidad, subalimentación, debilidad del ingreso nacional promedio, hipertrofia del sector comercial, reducida industrialización, subempleo, en una atmósfera donde la mayoría de la población vive de la agricultura y la mayor parte del ingreso nacional proviene de las actividades agrícolas, de tal suerte que *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, se constituyen en punto de referencia no sólo para México, sino para el entorno latinoamericano, sin descuidar que el mérito de Stavenhagen es haber

recuperado para su análisis el método comparativo y la utilización del concepto de clase social.

Las características mencionadas, tanto las centrales, como las secundarias, tienen una determinación histórica: el colonialismo¹⁴⁸ que ha acarreado relaciones de desigualdad con los países centrales produciendo relaciones de dependencia política y económica. Los efectos son devastadores: la destrucción de la agricultura tradicional de autoconsumo, inestabilidad monetaria, inflación, bajo nivel de ahorro, etcétera, a la par del mantenimiento de estructuras atrasadas basadas en el parentesco, regímenes políticos autoritarios, jerarquías sociales rígidas, multiplicidad de comunidades *folk*.

Ahora bien, estas instituciones no necesariamente nos deben llevar a calificar una formación como subdesarrollada, sólo porque entran a formar parte de la esfera del capital mundial. Lo que es indudable es que la carrera hacia el "progreso" produce cambios considerables, no siempre en el mismo sentido que el de las poblaciones, es decir, opuestos a los cambios esperados y, en palabras de la tecnocracia, el costo social del progreso -la medicina amarga que nos han estado aplicando-. Se pueden ejemplificar los desequilibrios sociales que acompañan al proceso de desarrollo: migración rural urbana, crecimiento brutal de las ciudades y de las villas miseria, inestabilidad del mercado laboral, las diferentes patologías sociales, los comportamientos delictuosos, los desajustes en las estructuras demográficas y familiares, etc., etc.

Estos fenómenos -característicos del subdesarrollo- son entendidos como falta de precisión en la planificación. Stavenhagen los entiende no sólo como

¹⁴⁸ En Europa se comienza a denunciar de manera muy vigorosa la relación entre las ciencias sociales y el colonialismo. Quizás el texto de mayor difusión en torno a esta temática sea el de Gerard Leclerc, *Antropología y colonialismo*, autor inspirado en el modelo de Foucault y en una crítica a las formas epistemológicas clásicas donde ya analiza las formas de regulación social sostenida en el culturalismo norteamericano y en el estructural funcionalismo británico y que para nuestro caso, recae en la forma denominada *indirect rule*. Por otro lado, un texto de menor relieve pero que logra sus efectos en el pensamiento crítico de la época; es el de Clara Gallini: *Las buenas intenciones*. Y, en fin, las frecuentes denuncias a la intromisión de las agencias de inteligencia de los países metropolitanos como el *Plan Camelot* denunciado por el brillante antropólogo Eric Wolf.

características secundarias del subdesarrollo, sino de elementos sociológicos inherentes al estado mismo del subdesarrollo.

Si bien refuncionaliza conceptos de la sociología clásica como estratificación,¹⁴⁹ el rango y la jerarquía van por el mismo camino. Jerarquía y rango, al articularlo con el rico concepto de clase social, lo vulgariza, lo presenta como simples capas, (sean clases superiores, medias y bajas) e introduce el concepto de movilidad social característico de la sociología norteamericana, que ideológicamente presenta a la sociedad industrial como una sociedad dinámica en donde, gracias a esta supuesta característica, se diluyen los antagonismos de clase. Quedan conceptos como el de raza, casta y minoría articulados a la concepción de clase, lo que provoca en las llamadas formaciones subdesarrolladas, situaciones altamente abigarradas.

Al utilizar Stavenhagen el concepto de clase social en el análisis de la situación intercultural, nos advierte que, en relación a las sociedades duales, el análisis de clase es un elemento foráneo. A la dualidad se la entiende como un sector moderno capitalista en coexistencia con un sistema de autosubsistencia atrasado. Son sociedades precapitalistas basadas en lazos de parentesco, de tecnología simple con unidades de producción económicas pequeñas y con acumulación débil de capital. Además de que son sociedades que están cursando un proceso acelerado de desintegración de las estructuras tradicionales dando nacimiento a nuevas estratificaciones y, en consecuencia, a nuevas clases sociales a partir de los siguientes factores: la introducción de una economía monetaria, desarrollo del trabajo asalariado (sin la consolidación de la clase obrera), el establecimiento de la propiedad privada de la tierra e instalación del monocultivo comercial, destruyendo la agricultura de subsistencia; migración de trabajadores y éxodo rural inter e

¹⁴⁹ Stavenhagen, Rodolfo: *"Las clases sociales en las sociedades agrarias"*. Siglo XXI. México, 1978. Por estratificación social se entiende el proceso mediante el cual, los individuos, las familias o los grupos sociales son jerarquizados de acuerdo a una escala, unos en los escalones superiores y otros en los inferiores a partir de la religión, el gobierno, la riqueza, la propiedad, el trabajo, el conocimiento técnico. Para establecer la estratificación se toma como criterios: monto del ingreso, el origen del ingreso, la riqueza, la educación, el prestigio de la ocupación, el área residencial, la raza o la etnia. Pero no se presenta en Stavenhagen una definición en torno a clase social, simplemente el mérito es ingresar este concepto al análisis sociológico.

intranacional; la urbanización; la industrialización y la integración nacional que para América Latina está lejos de haber concluido.¹⁵⁰

El trabajo de Stavenhagen es una muy fuerte crítica a los estudios y programas en torno al desarrollo de comunidad que no permitía entender las relaciones complejas entre indios, mestizos y criollos. Si bien su concepción de clase social no es, a mi juicio, la más satisfactoria, sí por primera vez nos muestra cómo los indios producen para su autosubsistencia en sentido simbólico, en tanto la población mestiza produce exclusivamente para el mercado. Posteriormente se va a generar una polémica para el caso de México entre "campesinistas" y "descampesinistas".

La crítica de Stavenhagen a la comunidad autosuficiente es contundente: "...el mundo económico indígena no es un mundo cerrado. Las comunidades indígenas sólo están aisladas en apariencia. Por el contrario, están integradas en sistemas regionales y en la economía nacional. Los mercados en las relaciones comerciales representan el eslabón principal entre la comunidad indígena y el mundo de los ladinos, es decir, la sociedad nacional".¹⁵¹ Esta situación en que el análisis comienza a dejar de ser intercultural para constituirse en interétnico, no es la cantidad de productos con los que el indio participa en el mercado sino la calidad de las relaciones lo que hace que estos se conviertan en minorías. Así, indios y ladinos entendidos como etnias ocupan roles definidos y diferenciados. El aporte va a radicar en la crítica al modelo culturalista que nos colocaba dentro de una visión de relaciones interculturales, en donde una sociedad aporta a la otra, otorgando préstamos de rasgos y valores para ubicarnos en relaciones de tensión, de conflicto, que nos obliga a recurrir a una perspectiva de carácter interétnica.

¹⁵⁰ Stavenhagen, Rodolfo. *Ibidem.* p.p. 64-78.

¹⁵¹ Stavenhagen. *Ibidem.* p.223.

El análisis a partir del subdesarrollo contribuye al cuestionamiento de la comunidad autónoma -*continuum folk-urbano*- en términos de que las comunidades no son solamente el enfrentamiento de mundos autónomos culturales que se encuentran yuxtapuestos casi al azar. Esta visión evita distinguir las relaciones entre indios y ladinos, es decir, ha ocultado las verdaderas relaciones que se producen entre estas poblaciones. Las mismas necesidades de la integración indigenista han tenido que hacer notar la estructura de la sociedad, de tal suerte que la comunidad es traspasada y, en muchas ocasiones, fracturada por la incidencia del mercado.

Es con la Independencia -Leyes de Reforma- que las relaciones antes puramente étnicas se fueron convirtiendo en relaciones de clase a partir de la igualdad jurídica, por la mercantilización de las tierras, de la necesidad de tener que vender el indio su fuerza de trabajo en las grandes fincas. Los indios se convirtieron en una clase subyugada, modificando mínimamente sus características étnicas. La relación entre indios y mestizos son de clase; los primeros producen para el autoconsumo, los segundos para el mercado.

Los mercados en las relaciones interétnicas representan el eslabón principal entre la comunidad indígena y el mundo de los indios, es decir la sociedad nacional.¹⁵² Este proceso implica que por la situación subordinada por la que el indígena ingresa al mercado, se constituya en una minoría -pese a que demográficamente (en las regiones) sea una población mayoritaria-.

El análisis realizado por Stavenhagen es innovador en tanto logra combinar el concepto de la etnicidad con el de clase social y, por otra parte, establece a nivel de método una serie de conceptos más objetivos que los establecidos por el culturalismo que no rebasaba rasgos como el de alimentación, indumentaria, habitación, lengua para identificar quien es indio y quien no lo es.

¹⁵² *Ibidem*, p.223.

Desde el marco del subdesarrollo y la dependencia, tendencia que ocupará la atención de las ciencias sociales en los sesenta y setenta, se logra constituir una serie de instituciones abocadas al estudio de estos fenómenos, por ejemplo la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) que producirá una muy vasta literatura para analizar a América Latina en general.

Otra gran contribución dentro de este enfoque es el de González Casanova en *La democracia en México*, trabajo que marcará un hito dentro de las ciencias sociales. Su punto de partida es señalar que el verdadero problema que se presenta en países con contingentes indígenas es el no haber logrado romper con la dinámica interna de la desigualdad, típica del subdesarrollo, obstáculo que ha impedido el desarrollo y la consolidación nacional.

González Casanova se constituye en uno de los teóricos más significativos de los años sesenta, introduce el concepto de marginalismo que para él significa: "El marginalismo o la forma de estar al margen del desarrollo del país es no participar en el desarrollo económico, social y cultural, el pertenecer al gran sector *de los que no tienen nada*, es particularmente característico de las sociedades subdesarrolladas. No sólo guardan éstas una muy desigual distribución de la riqueza, del ingreso, de la cultura general y técnica, sino que con frecuencia -como es el caso de México-, encierra dos o más conglomerados socioculturales, uno superparticipante y otro supermarginal, uno dominante -llámese español, criollo o ladino- y otro dominado -llámese nativo, indio o indígena-".¹⁵³ No es por demás mencionar que los conceptos de marginalismo, subdesarrollo y dependencia entrarán en el léxico del discurso oficial, característica del partido que logró ocupar la regulación social en México durante poco más de siete décadas, es decir apropiarse de discursos alternos y de sus banderas.

Los fenómenos del marginalismo se van hilvanando lógicamente para llegar a deducir el elemento categorial que mayor influencia tendrá, el colonialismo interno,

¹⁵³ González Casanova, Pablo. *La democracia en México. Op. Cit.* p.89.

definido por González Casanova como el dominio y la explotación de unos grupos culturales por otros. Así, el colonialismo no es un fenómeno que ocurra a nivel internacional, sino que se genera al interior de una nación en la medida en que en ella se presenta una heterogeneidad étnica en la que se ligan determinadas etnias con los grupos y las clases dominantes y otras con los dominados. Herencia del pasado, el marginalismo, la sociedad plural y el colonialismo interno subsisten en la actualidad bajo nuevas formas.¹⁵⁴

Los indicadores del marginalismo resultan ser el analfabetismo, el no consumo de harina de trigo -para el caso de México-, el no usar zapatos porque usan huaraches o andan descalzos, por no comer carne o pescado.

Para reforzar su medición, ofrece todo un cuadro estadístico. Si alguien es marginal en un aspecto, es muy posible que lo sea en todos los demás; por ejemplo, si no usa zapatos es posible que sea analfabeto y, al mismo tiempo, no consuma trigo o pescado. Este será el marginalismo integral. Así, el marginalismo se va a constituir en un problema central englobando aspectos económicos, culturales y políticos. En términos absolutos, el número de marginales integrales tiende a incrementarse. Veamos: "La sociedad típicamente igual o plural (un sector superparticipativo y un sector supermarginal) está formada por el México ladino y el México indígena; la población supermarginal es la indígena que tiene casi todos los atributos de una sociedad colonial".¹⁵⁵ Si seguimos la lógica, habrá marginalidad alta, media y baja, produciéndose fenómenos coloniales y semicoloniales. Más tarde, Guillermo Bonfil nos planteará una figura similar pero desde otra perspectiva en su famosa obra donde muestra el *México Profundo* con una fuerte raigambre india de frente a un México imaginario constituido por espacios virtuales de modernidad.

¹⁵⁴ *Ibidem.* p.89.

¹⁵⁵ *Ibidem.* p.104.

González Casanova observa la forma en que se ha trabajado con respecto a la población indígena: "...que la solución del problema indígena, no obstante de ser uno de los grandes objetivos de la Revolución Mexicana, no obstante de contar México con una de las escuelas antropológicas más destacadas del mundo, y con técnicas de desarrollo que han probado su eficiencia en lo particular y a pequeña escala, no obstante eso, sigue siendo un problema de significación nacional".¹⁵⁶ De tal suerte que el "problema indígena" constituye la esencia de la estructura del país. El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas, las comunidades indígenas tienen las características de la sociedad colonizada.¹⁵⁷ La diferencia con respecto al colonialismo internacional es que los indígenas pueden escapar física y culturalmente de las colonias internas, pero con ello no se diluye el problema. El colonialismo interno es un fenómeno que afecta a todas las comunidades indígenas, es un suceso evidente del que se percatan los científicos sociales, pero que no lo explican a cabalidad.

Las formas que adoptará el colonialismo interno, según González Casanova, son las siguientes: lo que los antropólogos llaman "centro rector" o "metrópoli", que ejerce monopolio sobre el comercio y el crédito indígena, relaciones de intercambio desfavorables para las comunidades indígenas. En la explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales, por la población ladina. La explotación es combinada como en todas las colonias de la historia moderna -mezcla de feudalismo, esclavismo, trabajo asalariado forzado, aparcería, peonaje, servicios gratuitos y capitalismo-, caracterizándose, además, con cumplir las relaciones de las colonias, privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados, salarios diferenciales por trabajos iguales. Discriminación social, lingüística, jurídica, política, en el vestir. Todas ellas, actitudes colonialistas. Economía de subsistencia, bajo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola, técnicas inapropiadas para

¹⁵⁶ *Ibidem.* p. 101.

¹⁵⁷ González Casanova.

el cultivo, aislamiento, insalubridad, alta mortalidad, analfabetismo, raquitismo, carencia de servicios en general, agresividad, cultura mágico-religiosa, manipulación económica y política.¹⁵⁸

Así, el denominado problema indígena no se reduce a unas cuantas zonas y localidades, es un problema nacional de amplia magnitud que afecta no sólo a aquellos que pudiéramos identificar como carentes de posesión de cultura nacional, sino a toda la población.

Una contribución central de González Casanova radica en ubicar el fenómeno del colonialismo interno, denunciando, al mismo tiempo, que las formas de regulación del Estado nacional, si bien tuvieron un sentido humanista del problema indígena, nunca alcanzaron una orientación anticolonialista, ni en las épocas más revolucionarias del país. Una de las razones es que la metodología con la que se han alimentado las ciencias sociales y, en específico, la antropología, proviene de los países metropolitanos para el estudio y control de los habitantes de sus colonias. En consecuencia, los científicos sociales no han logrado proponer como tema central el estudio de la cuestión del indio como un problema colonial y eminentemente político.¹⁵⁹

Las ciencias sociales y en especial la antropología, articuladas a una tarea de Estado, han sido ineficaces para convertir a los "marginales" en sujetos políticos. Así, la integración no se reduce a un fenómeno de adquisición de normas, rasgos y valores nacionales como puede ser la castellanización. La integración es esencialmente un fenómeno de participación política, opción que el Estado nacional vocifera por haber medianamente logrado establecer la democracia formal. La antítesis de la marginalidad será, pues, la modernidad.

¹⁵⁸ González Casanova. *Ibidem.* p.105-107.

¹⁵⁹ *Ibidem.* p.122.

La marginalidad puede contar con rangos de medición. El indicador central es la participación política, ya sea grupal o individual, dentro de la distribución del poder en el orden cultural, educativo, demográfico e incluso psicológico de la sociedad. Rápidamente el discurso del Estado nacional recuperará estos conceptos haciéndolos propios y sirviéndose de ellos para regular la crisis y tratar de equilibrar fenómenos no previstos por los esquemas teóricos anteriores.

Los planteamientos, tanto de Stavenhagen como de González Casanova, propician el reconocimiento de que nuestras formaciones son múltiples y plurales, que no existe propiamente una cultura nacional, sino una cultura dominante y otras subyugadas. Nuestras sociedades siguen siendo estructuralmente duales, que se caracterizan sobre todo por la presencia de poblaciones étnicas dominantes y dominadas, relacionadas entre sí por sistemas de vasallaje y opresión. Los grupos indígenas no viven aislados, sino en estrecha dependencia y subordinación con la sociedad nacional, aunque sin formar parte del mismo sistema social.

La comunidad corporada, cerrada, coexistió en simbiosis con sistemas arcaicos de producción -haciendas, plantaciones- y al entrar éstos en crisis, provocó la crisis de la comunidad indígena. Se apostó a que el proceso de modernización lograra integrar al indio al sistema de estratificación del proyecto de sociedad nacional y que con ello se rompería el dualismo y acto seguido, el pluralismo. A la luz del siglo XXI, se puede demostrar que ello ha sido una quimera.

Resulta la siguiente paradoja. Es justamente a partir de la modernización que se ve frenado el proceso de absorción inmediato de una gran fuerza de trabajo extraída del campo. Se va entrando a una etapa de industrialización avanzada donde aumentan las demandas por capital y tecnología y, proporcionalmente, descienden las de mano de obra y, sobre todo, las de mano de obra no calificada. Palerm lo precisa: "...quiere decirse, que la modernización va a influir cada vez con menós intensidad directa sobre el proceso de integración, aunque aumente los

recursos, disponibilidad y eficacia de la sociedad nacional para liquidar, de alguna manera, el problema indígena" (...) "la sociedad nacional no necesita al indio como fuerza de trabajo, ni lo quiere como persona de una cultura diferente, pero aspira a tener las cosas que el indio tiene, aquellas de las cuales todavía no ha sido despojado" (...) "lo cierto es que el viejo proceso de integración está detenido y virtualmente se encuentra en retroceso" (...) "el indigenismo que hizo de la asimilación el eje verdadero de su programa de acción, así fuera de manera encubierta y vergonzante, está muerto, aunque los viejos indigenistas todavía no lo sepan".¹⁶⁰ Este discurso se emite en los tempranos años setenta indicando el inicio de una crisis estructural que aún no somos capaces de resolver.

El planteamiento de Ángel Palerm ubica las dificultades de la integración ya no sólo generadas por parte de una forma organizativa resistente a los cambios como es la sociedad indígena, sino por las dificultades que la misma sociedad nacional presenta para recibir a los indios. Los finales de los años sesenta y la década siguiente marcan un hito en el movimiento indígena continental. Ya se ha mencionado la Declaración de Barbados de 1971, pero en muy pocas ocasiones se ha destacado la fuerza de las minorías étnicas en los Estados Unidos y la influencia que provoca en el movimiento indio, tanto de Mesoamérica como del área andina. El llamado Poder Negro, Rojo o Chicano, comienza a ser propositivo de un poder indio aunado a los procesos de liberación nacional en África y Asia y a los focos armados en México, Bolivia, Colombia, Guatemala, Perú y prácticamente en toda América Latina. El Estado nacional va a ver con preocupación éstas influencias que provocan una conciencia étnica que los separa del resto de la nación. La solución para el Estado nacional se mantiene en el terreno de la cultura, al margen de las luchas que los propios pueblos indígenas sostienen. Los ideólogos oficiales se abstraen de las clases sociales, de las formas particulares que éstas adquieren tanto en su estructura como en su expresión de lucha.

¹⁶⁰ Palerm, Ángel: "Crisis y crítica de la integración en América" en *Comunidad*. Vol. VI. n.33. Universidad Iberoamericana. México, 1971.

3.-EL DEBATE POR LA NORMA

3.1.- Algunas posiciones

El lector notará que en este texto se presenta la ausencia del planteamiento de los pueblos indígenas en torno a las aspiraciones de territorio y normatividad. Esto, se explica de alguna forma debido a la larga tradición indigenista que existe en América Latina y más específicamente en el área que conocemos como Mesoamérica y los Andes. La política indigenista para estas áreas culturales, - pero también económicas y políticas-, se ha caracterizado por intentar ser incluyente con su población indígena, salvo el periodo de la época colonial en donde prevaleció la República de Indios y la República de Españoles. Cosa distinta sucedió con el indigenismo anglosajón. Su política con respecto a los pueblos originarios consistió y consiste en tratados y convenios entre los Estados nacionales y las poblaciones indígenas. Es decir, los Estados Unidos y Canadá reconocen estructura normativa, organización social, religiosidad y territorio de los pueblos que son subordinados. Para el caso de los países de nuestro interés, las proyecciones se dan en el marco de repartos agrarios y acceso a la educación, salud, oportunidades de empleo en el marco de las constituciones nacionales y de las prerrogativas de las organizaciones campesinas tradicionales, por ejemplo a partir de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos en Bolivia. Sin embargo, en el marco del V Centenario de la llegada de Colón a América, surgen algunos planteamientos metahistóricos que son revitalizados por la insurrección zapatista y el movimiento de los cocaleros.

El proceso histórico en México y Bolivia, sobre todo a partir del siglo XIX, cuando se constituyen las Repúblicas, implica el reconocimiento de todos los habitantes como ciudadanos, es decir la población indígena tiene que ser ciudadanizada, deja de tener carácter cultural para constituirse en una dimensión sectorial, incluso clasista dentro del entorno nacional. En el caso boliviano, fue la campesinización y en el de México fue ésta y el afán de lograr la proletarización de los indios como vías de homogeneidad.

Estas pretensiones son manifestaciones de un Estado nacional que persigue la objetividad, que mantiene un horizonte social más o menos claro. ¿Pero, qué sucede frente a la frustración de estas aspiraciones y al abandono del Estado nacional de sus responsabilidades?. Situación que, como se ha manejado en este trabajo, se acentúa en la década de los setenta del siglo XX y coincide con la crisis del indigenismo. Por una parte, surge una serie de interpretaciones emotivas en relación a lo étnico, incluso *meas culpas* no alejados de actitudes mesiánicas, de exaltación de la profunda raigambre cultural, mítica y religiosa que poseen los pueblos originarios, que, es cierto, poseen una muy honda raíz histórica pero que no siempre los pueblos originarios lo utilizan como su instrumento político esencial. La religiosidad, la comunalidad, la festividad colectiva, son formas indispensables de convocatoria para la identificación, creación y recreación de la identidad, pero también se recurre a otros instrumentos que para la corriente que esgrimen estos elementos como los esenciales de la vida comunitaria, serían reprochables, tales como pueden ser los bailes modernos, los encuentros deportivos, el mercado capitalista en su sentido más descarnado, la moda, en fin, circunstancias que se debaten entre la tradición y la modernidad, y de la que la revisión de la etnografía contemporánea nos arroja un buen número de datos, que si bien no rompen con el esencialismo cultural, muestran en sus formas de irrupción frente a la sociedad mayor otro tipo de recursos culturales y políticos; alianzas con organizaciones estructuradas, con partidos políticos, con cacicazgos locales y regionales.

Por otro lado, tendríamos las explicaciones que pretenden estar sostenidas en la cientificidad que recuperan los elementos intersubjetivos, pero que no avanzan más allá de análisis sintéticos y mecánicos. La realidad social es muy compleja, necia y no siempre se somete a concepciones huecas, persiguiendo las grandes explicaciones, que si bien son necesarias, no siempre los ejemplos mantienen un trabajo analítico pertinente.

En las posiciones anteriores encontramos representaciones de la sociedad nacional y de la intelectualidad étnica originaria, pero también una tendencia que se encuentra articulada a los movimientos de resistencia políticos, económicos y culturales. En otras palabras, búsqueda de alternativas a más y mejores accesos a la justicia, a mejores condiciones de participación en el mercado y a una real y objetiva valoración de la cultura. Ahora bien, estas no son siempre expresiones políticamente puras. Pasan por el acento no siempre evidente de sectores progresistas del Estado, o de las iglesias. Así, la iglesia católica ha tenido una participación importante, sobre todo en su etapa de catequesis moderna de los años sesenta a los noventa.

El marco en el que se replantean los problemas étnicos con respecto a la nación, como se ha señalado en varios de los pasajes, es a partir de la crisis del indigenismo y las reflexiones vueltas a plantear sobre el asunto. Se producen en la ironía y las paradojas del neoliberalismo que, en términos semánticos, significa un nuevo liberalismo y la acentuación de todas las prácticas sociales impuestas por esta doctrina. Una de ellas es la aplicación de la democracia formal como vía de reordenamiento social y cultural, pero que no afecta las condiciones económicas bajo las cuales el modelo económico opera. Así, la democracia formal es la receta para solucionar conflictos sociales de distinto orden y no es extraño que en los países periféricos, ya sea desde los partidos estructurales o bien desde nuevas iniciativas se amplíe el abanico y la oferta de las tiendas electorales, y se dé espacio en las plataformas a aparentes nuevos problemas sociales: género, ecología o alternancia cultural. Pero, en esencia, las diferentes

ofertas políticas no tocan ni agreden al modelo de política económica impuesto para un funcionamiento global y local. En este sentido, una de las preocupaciones centrales del modelo operante es la democracia, independientemente de que ésta pueda lograr garantizar un sistema de igualdad y libertad ciudadana.

3.2.- Reivindicación de tierra y territorio

La paradoja del proyecto reduce al mínimo la participación democrática, mina las bases de la integración social y se apropia de los aparatos de justicia en modalidades como "tolerancia cero" que criminaliza la pobreza.¹⁶¹ Por otro lado, se promueve un espíritu de identidad nacional en espacios donde vale la pena hacer la pregunta de que si efectivamente son entidades culturales que tienen una interlocución con la nación, o más bien son sujetos que responden a una conciencia colectiva, en tanto es ajena a los preceptos de nación y nacionalismo. La ambición democrática formal los contempla, pero en dos dimensiones: como, de exacerbación de la pluralidad (consignada a nivel constitucional en la mayoría de los países latinoamericanos a partir de la década de los ochenta) o bien siguen siendo, sobre todo para los sectores más conservadores y tecnocráticos, el causante del subdesarrollo y miseria ancestrales, aunque finalmente se pretende que el salto a la modernidad sea también el acta de defunción para las diversas culturas.¹⁶² Sin embargo, el asunto no radica en una participación ciudadana, sino en que los procesos de modernización no han sido capaces de modificar las relaciones coloniales y, así, los grupos originarios continúan desempeñando en América Latina los papeles de la época clásica colonial.¹⁶³ Los Estados nacionales poco hacen por sacar del marasmo a los pueblos originarios y, en consecuencia, los movimientos de reivindicación étnica se reproducen a lo largo y

¹⁶¹ Maldonado Pérez, Ezequiel: *Cultura y democracia en dos movimientos indios: ecuatoriano y mexicano*. Tesis Estudios Latinoamericanos F.F. y L. UNAM, 2003. p. 36.

¹⁶² *Ibidem*. P. 59.

¹⁶³ *Ibidem*. P. 74.

ancho de América Latina. Ya tenemos en la región la experiencia de una generación que aplica las fórmulas y recetas muy costosas, de la democracia formal. Y no sólo los grupos étnicos originarios no han logrado tener una participación democrática plena, como tampoco el resto de los sectores populares de los países han cubierto sus más elementales necesidades. En consecuencia, la vía democrática formal no está resultando ser un elemento de acceso a una participación ciudadana que garantice todos los beneficios que se prometen a nivel constitucional. Por otra parte, se enaltece la fuerza en la toma de decisiones colectivas que muchos pueblos indígenas mantienen y que son aparatos refuncionalizados de la época colonial del tiempo de la República de Indios y que hoy aparecen como una novedosa organización y una extraña fuerza que parece emerger de los ríos subterráneos.¹⁶⁴ Efectivamente, llama la atención la forma corporativa en la toma de decisiones, pero esta actitud no siempre rebasa el ámbito local. Una primer explicación es por las dificultades que los pueblos originarios tienen para establecer alianzas con otras fuerzas nacionales y se mantienen a nivel espontáneo.

El principal eje de convocatoria y de movilización para los movimientos étnicos contemporáneos es, sin lugar a dudas, la tierra que efectivamente conlleva toda una simbolización de la vida del individuo y del entorno social en el que se desenvuelve. La madre tierra, la *Pachamama*. En el ideal por la reivindicación de la tierra surge el territorio étnico, que persigue reivindicar no sólo el espacio físico sino el control de un espacio cultural para la reproducción de la vida social.

Todo este tipo de reivindicaciones que si bien han tenido un reconocimiento constitucional en términos de ser los Estados nación multiétnicos, multiculturales, multilingües y en donde las más profundas raíces de la patria y la nación tienen la herencia de los pueblos originarios, pues constantemente son reconocimientos que se atentan con la promulgación no de leyes de reconocimiento, sino de leyes de aplicación. Así, las reformas agrarias en el caso de los países en los que se

¹⁶⁴ *Ibidem*. P. 79.

aplicaron son ahora revisadas en beneficio de los grandes intereses del capital global. Pero así no sólo se atenta contra una reproducción cultural, sino también contra toda una forma de vida y a otros sectores no necesariamente indígenas. Para los criterios de las agencias internacionales, los campesinos resultan supernumerarios en el planeta. Con acciones de aplicación selectiva discrecional, lo que se provoca son de nuevo reducciones del conflicto a nivel local de frente a una posibilidad real de articulaciones nacionales, a nivel sectorial e intersectorial. Un viso del movimiento indígena campesino es que éste, en términos generales, se ha mantenido focalizado y han sido muy pocos los momentos de posibilidad de articulación mayor, cuando estos germinan y son de nuevo focalizados por vías de discreción.

Sin duda, ya se presentan instrumentos programáticos. Así la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) promueve un modelo de desarrollo basado en prácticas autogestivas con la intención de recuperar tecnologías tradicionales e incidir en objetivos nacionales y de preservación de la naturaleza. Busca lograr un régimen político sostenido en las tradiciones organizativas populares mediante el consenso de la base y la apertura a iniciativas que recojan propuestas gestadas desde grupos primordiales. Se pretende un régimen de respeto a la pluralidad sociocultural y a la libre expresión del diferente que garantice constitucionalmente los derechos de los pueblos oprimidos y explotados.¹⁶⁵

En el caso mexicano, los planteamientos giran en torno a las propuestas autonomistas que han tenido toda una serie de agravios, pero que, en síntesis, se sustenta en la obtención de un territorio y en la definición de una forma de gobierno interno legítimado que garantice la reproducción étnica. La principal organización emisora de estos planteamientos es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

¹⁶⁵ *Ibidem.* P. 123.

3.3.-El purismo

Es a fines de los años sesenta que los nuevos intelectuales indígenas se percatan que lo indio y sus discursos de referencia han contribuido a la construcción de los Estados nacionales de raíz hispana. Efectivamente, han servido como pretexto para la constitución de los Estados nación, pero también han sido útiles para la creación de utopías. Quizá el primer antecedente fue la Declaración de Barbados, en 1971, una reunión de líderes indígenas con antropólogos de la llamada corriente etnicista (a los cuales, desde otras palestras se calificó de émulos de los populistas rusos) y sectores progresistas de la iglesia católica y otras congregaciones religiosas en el marco de la teología de la liberación.

No es del caso tratar aquí a los intelectuales indígenas de manera puntual, sin embargo no se debe dejar de reconocer la importancia que para Bolivia, el área andina y el Continente en general, tiene un intelectual del calibre de Fausto Reynaga y su clásico trabajo *La revolución india*. Baste señalar que es una postura radical esencialista y un trabajo de agitación en la búsqueda del Tawantisuyu –la inmemorial nación inca-. Por su parte, los detractores calificaron esa iniciativa como una postura racista al revés, no sin negar su capacidad de convocatoria y, en el contexto boliviano, su atracción en los sectores indígenas y campesinos del altiplano, Reynaga mantuvo audiencia en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

Con el movimiento indígena se inicia una crítica profunda a la teoría de la historia dominante y a la historiografía oficial que imponen su lenguaje eurocéntrico a todos los procesos sociales que se viven en el Continente, es en los términos de una semántica occidental. Bien valdrían la pena si los programas de historia tuvieran un replanteamiento serio desde estos movimientos y valoraran a nuestras

formaciones sociales en su justa dimensión y no como un espejo empañado de la Europa Central.

De manera legítima es que la naciente intelectualidad indígena desea ser gestora y protagonista de su propio proceso histórico. Lo hace a través de sus organizaciones o en cuanto espacio de oportunidad se les presentan. Reivindican su origen cultural y su lengua y los convierten en banderas de lucha junto con la defensa de la tierra y las ancestrales reivindicaciones de acceso a la justicia, la búsqueda de construcción de un nuevo modelo histórico para el desarrollo de sus pueblos y comunidades, etc.

Así encontramos una intelectualidad indígena coherente, articulada a las necesidades de su comunidad, de su región, con alto prestigio social, vinculadas a las mejores causas de sus pueblos como son la defensa de la tierra, los recursos naturales y, en síntesis, de una búsqueda de mejores condiciones de vida. Pero también están aquellos indígenas-bisagra, profesionales de su indianidad que aprovechan la tensión étnica-nación y se yerguen puente entre el grupo étnico y las agencias de control, aprovechando su conocimiento de la cultura y el idioma. Se detecta que la intelectualidad tradicional añeja no tiene ya nada que decir.

En el caso de México, resulta sugerente el recambio de una intelectualidad promovida, formada y protegida por la Confederación Nacional Campesina (CNI), el propio Instituto Nacional Indigenista (INI) y una nueva intelectualidad indígena que utiliza un léxico novedoso, pero que en poco se diferencia y distancia de los liderazgos corporativos. En tal sentido, no por enarbolar un discurso autogestivo, autonómico, o de reivindicación étnica, se tendrá legitimidad al interior de los pueblos y comunidades. El discurso de los indios de oportunidad puede estar tan alejado del nicho al que se adscriben como de la realidad social que se vive. Sin embargo, en la medida en que lo indio es un componente central de la vida cotidiana de nuestros Estados nación y existen *meas culpas* nos encontramos con una visión un tanto romántica del movimiento indio y de los intelectuales indios,

aunque se encuentren ladinizados y pese a que hayan roto con la estructura comunal que posee una unidad simbólica entre alianzas, poder, territorio y lo sagrado.

Sin embargo, un elemento que no debemos descuidar es que a partir de una emergencia de la intelectualidad indígena, ya sea ligada a los aparatos de Estado o esté en el horizonte de una dirigencia que recupere la etnicidad; se genera en la región la discusión de la viabilidad de convertir a los actuales Estados nacionales en entidades pluriculturales, multiétnicas y de relación democrática e igualitaria entre las culturas. Efectivamente, hay una toma de conciencia sobre la descolonización de los indígenas que pasan por un nuevo momento organizativo debido al reconocimiento de sus derechos por parte de la ONU, la OEA, la OIT. Se ha desplegado la expansión de las organizaciones no gubernamentales y este reconocimiento ha obligado a que prácticamente todos los Estados nación reconozcan el carácter diverso de su conformación nacional. Esto lleva a la adquisición de un nuevo léxico que plantea que la lucha es cada vez menos aislada y más organizada y del carácter autogestivo y autodeterminativo de los procesos étnicos. Así, la autonomía va a indicar autogobierno y control del territorio.¹⁶⁶

Gloria Caudillo analiza el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, celebrado en Quito, Ecuador en 1990, y refiere la adquisición de un lenguaje que persiste. En las conclusiones de ese Congreso se signa: "Impugnamos los marcos jurídicos de las naciones que son el fruto del proceso de colonización y neocolonialismo, pues buscamos un Nuevo Orden Social que acoja nuestro ejercicio tradicional del derecho consuetudinario, expresión de nuestra cultura y formas de organización" (...) "Demandamos nuestro reconocimiento como pueblos en el marco del derecho internacional, cuestión que exigimos sea incorporada en los respectivos Estados nacionales".¹⁶⁷

¹⁶⁶ Caudillo Félix, Gloria Alicia: *El discurso indio en América Latina*. Tesis. Estudios Latinoamericanos. F.F. y L. UNAM, 2001. p. 42

¹⁶⁷ *Ibidem*. p. 54.

Este discurso y la fuerza del movimiento étnico han logrado cimbrar en más de una ocasión a los Estados nación y obligan al Estado nación a su movilización en la búsqueda de una relación armónica con los pueblos indios, basada en el acceso al territorio y a la autonomía como forma de gobierno, en la redistribución de recursos y la reciprocidad. Así, la *intelligentzia* india se desplaza de un mundo a otro, del tradicional al moderno y viceversa, incorporando y redimensionando conceptos occidentales en función de sus necesidades socioculturales. Pero además hacen emerger propuestas propias de las sociedades nacionales a partir de recuperar un pasado y de actualizar su memoria histórica.

Un descubrimiento que ha logrado la *intelligentzia* indígena que mantiene un liderazgo legítimo, independientemente de su alcance, radica en que a mayor despliegue político de sus pueblos se genera una multiplicación de los espacios de acción en campos desde lo festivo, de lucha y aún en los escindidos ámbitos religiosos, hipótesis de trabajo rescatada de Ricardo Melgar Bao y citado por Gloria Caudillo.

Otro elemento muy importante para el movimiento indígena, en todas sus formas y posiciones, es el de la religiosidad que con mayor o menor acento se recupera; el de una religiosidad que en prácticamente todas las formas discursivas que adopta el movimiento indio se denuncia el papel de una religión occidental, católica o evangélica, el avasallamiento contra la población originaria y el carácter prácticamente clandestino en que está sumida la religiosidad indígena, así como el estigma que conlleva reivindicar a la madre tierra, al padre sol, a los ríos, a los manantiales, a las montañas, a las cuevas, como entidades sagradas.

Efectivamente, al asistir a cualquier comunidad indígena nos encontramos con una religiosidad profunda (espiritualidad) que, para algunos, es sincretismo y, para otros, se reivindica de una historia profunda, ancestral, milenaria. No es este

el lugar para discutir estas posturas complejas y en actual debate en círculos académicos; baste señalar que a partir de la religiosidad indígena y popular vigente, se teje un discurso en el cual la espiritualidad nativa es una posibilidad de salvación para el planeta y la humanidad sin egosmos, pues esta práctica se cimienta en el equilibrio y la complementariedad.

La religión extranjera ha implicado fragmentación del tiempo y del espacio, ha devenido falsa, artificial y foránea y, por tanto, generadora de desorden. Mientras, la visión indígena arranca desde el origen del cosmos, desde un territorio sagrado ubicado en la continuidad del tiempo y del espacio; es productora del orden y constituye una alternativa para un mundo en equilibrio.¹⁶⁸ La religiosidad es una preocupación central para la producción y reproducción de la identidad étnica. Para muchos líderes indígenas, religiosidad y educación son una y la misma cosa, se denuncia el carácter adverso que las iglesias y la escuela han provocado en el medio indígena, pues ninguna de ellas respeta la identidad sino que siempre persiguen su destrucción total.¹⁶⁹ La religiosidad es, en fin, un mecanismo para reclamar otras demandas como es el territorio por su carácter sagrado, la educación, el derecho a la autodeterminación, el respeto a la espiritualidad propia, al medio ambiente y una observación irrestricta de los símbolos originarios.

Es en el plano de un discurso sustentado en la reciprocidad, en la reafirmación de los derechos de los pueblos indígenas a su desarrollo integral, a la necesidad de participación en la toma de decisiones con la sociedad nacional y a su derecho a la autodeterminación en la que se mueven los líderes indígenas. El discurso está impregnado de una poesía bucólica: el color de la tierra, la solidaridad, la igualdad,

¹⁶⁸ *Ibidem*. p. 86.

¹⁶⁹ Como ejemplo ilustrativo de la búsqueda de una identidad profunda, en 1988 ante la visita de Juan Pablo II a La Paz, Bolivia, yatisis, aymaras y quechuas realizaron una *mesa* que en esencia radica en la lectura de la coca, quema de incienso y en la actualidad de fetos de llama entre otros efectos de la parafernalia del ritual andino, pero en este acto se incluyó la Biblia, haciendo una quema simbólica del Evangelio justo cuando Wojtyla pronunciaba la Santa Misa. Este acto contó con no pocos seguidores y generó la reacción feroz de algunos de los sectores criollos nacionales.

el cosmos, la hermandad, nuestra sabiduría, los ancestros, entre otras,¹⁷⁰ razón por la cual, los discursos indianistas han convocado a otros sectores de las sociedades nacionales en América Latina, pero fundamentalmente a los sectores de las clases medias que, en las últimas décadas, han visto desvanecidos sus logros, así como sus aspiraciones y sueños. Pero también han logrado abrir la discusión, no siempre sencilla, sobre el lugar de los pueblos indígenas y sus reivindicaciones generales. El debate empero en muy pocas ocasiones ha rebasado el nivel cultural, porque a los espacios de poder les conviene más mantenerla en ese plano que generar una discusión de clase y de conflicto social.

En el discurso indianista contemporáneo encontramos ángulos, aristas, matices, pero, en lo general, es ya un lenguaje que se mantiene en la persecución de valores culturales de defensa de las tradiciones, la religiosidad, la lengua, el territorio y otras reivindicaciones centrales y seculares. Tales discursos, casi oficiales, comienzan a mellar su filo de combate por mantenerse en el ámbito estrictamente cultural y sin un reclamo explícito de las reivindicaciones totales de clase de la población indígena en nuestros países. Desde luego, no es el nivel discursivo que mantienen todas las organizaciones indígenas en el Continente. Hay aquellas que sí se plantean un discurso más allá de la cultura, pero, desde luego, no son recuperados por las agencias gubernamentales y no gubernamentales que impulsan la interculturalidad, aunque bien a bien no se sabe qué significa esta palabra. En la práctica, con un discurso pegajoso se pretende establecer un diálogo entre distintas culturas pero sin solucionar los profundos abismos de designación de lugar, de asignación en la estructura socioeconómica y de falta de acceso a las esferas de la justicia y del conocimiento tecnológico y científico.

¹⁷⁰ En el corto plazo tengo planeado hacer un análisis de contenido de los discursos indianistas y mostrar la semántica de los mismos. Estoy seguro que podrá arrojar resultados interesantes.

3.4.-Interculturalidad

Con un lenguaje un tanto meloso se imprime el concepto de "interculturalidad" como un proyecto de Estado. Reconoce la multiculturalidad o la pluriculturalidad, que supone la coexistencia de diversas culturas en un territorio determinado, y que intenta ir más allá para evitar el predominio de la segregación y el olvido de las culturas indígenas. Por medio de la interculturalidad se supondría una relación, una interacción entre grupos humanos con culturas distintas; supone que esta relación se dé en condiciones de igualdad entre culturas. La interculturalidad, desde su misma concepción, niega la existencia de asimetrías debidas a relaciones de poder; asume que la diversidad es una riqueza, al contrario del integracionismo o de la segmentación y el olvido, en donde lo que se busca es afirmar las diferencias. La interculturalidad asume la diferencia no solamente como necesario sino como algo virtuoso. Esta interculturalidad -que supone una relación de comprensión y respeto entre las culturas-, no admite asimetrías como punto de llegada, como utopía creadora.¹⁷¹

La interculturalidad reconoce al otro como diferente, pero no lo borra, ni lo aparta; busca comprenderlo y lo respeta. En la realidad intercultural, el sujeto (individual y social) se puede relacionar desde su diferencia con el que se considera diferente, el minoritario, pero el mayoritario entiende que el diferente puede crecer desde su diferencia. Esto es justamente lo que está detrás del concepto de autonomía. Este concepto es, en lo social, el equivalente a la autodeterminación en lo individual.¹⁷²

¹⁷¹ Schmeikes, Sylvia: Educación Intercultural. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. SEP-México. p.3. Conferencia presentada en la inauguración del Diplomado en Derecho y Cultura Indígena. Asociación Mexicana de Naciones Unidas y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 28 de septiembre del 2001. Este documento representa prácticamente la postura oficial del indigenismo que se está practicando en México y que también se lleva en otros países de América Latina.

¹⁷² *Ibidem.* p. 4.

Intento hacer notar que éste es un discurso sugestivo, de cierta fascinación para una intelectualidad indígena en consolidación y que nota en este tipo de discurso una posibilidad de hacerse llegar un recursopreciado en las situaciones de pauperización en que vive la mayoría de las comunidades y regiones indígenas. En otras palabras, la posibilidad de obtener un empleo, repitiendo un discurso que no rebasa el paternalismo y el asistencialismo de un indigenismo prácticamente decimonónico, ya que se admite abiertamente que las asimetrías no se desconocen, pero no forman parte de las tareas que debe atender la doctrina de la interculturalidad.

3.5.-Un ejemplo de manifiesto

Por otro lado se encuentran los planteamientos de organizaciones indígenas y campesinas que recuperan el respeto, la dignidad y el entendimiento, pero que centralmente persiguen la transformación del Estado actual y reconocen la composición de clase en los Estados nacionales, la existencia de grupos étnicos originarios con contradicciones internas, la necesidad de defensa de regiones, de formas de gobierno, de prácticas económicas y un sistema de valores ético y jurídico. La igualdad se reconoce, pero en el marco de una sociedad democrática, de corte igualitario con la dirección de grupos populares autogestivos y un Estado plurinacional. En este marco se encontrarían planteamientos como los de la Conaie ecuatoriana y el EZLN, pero, sin duda, en el documento que se presenta a continuación se plantea todo un eje programático.

Se plantea la construcción de un nuevo Estado, de un estado no capitalista, pues todo tipo de capitalismo supone explotación. En tal Estado deberá prevalecer un derecho igualitario en torno al trabajo, alimentación, salud, comunicación, educación, cultura y religión sin llegar a la uniformidad de todos.¹⁷³

¹⁷³ *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular.* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación No. 34. La Paz, Bolivia. 1991.

El nivel básico de organización es el grupo autogestionario que se articulará con otros para proporcionar servicios y un uso racional del territorio. Estos grupos de autogobierno se organizan microregional y regionalmente, y en su caso junto con naciones subestatales. El papel del Estado será el garantizar la existencia de estos grupos autogestivos y mantener un nivel de planificación, así como garantizar una justicia en un medio de libertad.

Así, el Estado se convierte en una garantía para la protección de las personas y grupos sociales, respetando la heterogeneidad.

El núcleo básico es el grupo autogestivo organizado en gobiernos locales que aglutinará a comunidades y regiones, manteniendo una unidad cultural, histórica y geográfica que sustituirá a los actuales Departamentos y se ligará directamente con el gobierno central. Serán las organizaciones populares autónomas, con propia identidad las que realicen acciones de reivindicación, planificación y fijación de políticas y recursos. Al Estado le corresponderá legislar, coordinar y apoyar con financiamiento y asistencia técnica las propuestas de los distintos grupos, naciones y regiones que componen el territorio nacional.

Por Estado plurinacional se va a entender una "nación en sí y para sí"; esto implica que todos los individuos que comparten una serie de rasgos socioculturales comunes se identifiquen entre sí y sean considerados como un mismo grupo cultural, implica fortalecer la economía del grupo adoptando nuevas tecnologías y considerando aspectos culturales (lazos internos, de reciprocidad y solidaridad, defensa del territorio, formas propias de organización y el mantenimiento de la lengua.¹⁷⁴

El Estado Plurinacional deberá conformar un Poder Legislativo con representación de todas las naciones subestatales y de todas las regiones. A nivel regional se

¹⁷⁴ *Ibidem.* p.p. 30-31.

creará un Consejo Regional que represente la heterogeneidad de la región, cada microregión tendrá un gobierno local en el que se respetará el peso demográfico de cada sector.

Se emite el concepto de territorio comunal, el cual implica garantizar y fomentar la práctica de formas de organización, gobierno, sistema legal, tenencia de la tierra y de otros recursos, educación y demás aspectos culturales propios de la nación subestatal al que pertenecen las comunidades. Se presenta el concepto de territorio intercomunal, que será el que regule los intereses de una nación subestatal, con un *ayllu* central que contempla cabildo, sindicato, capitania o bien a la organización federada de varias naciones que compartan el mismo territorio. Continúan los territorios nacionales donde se fomentarán formas intercomunales y niveles cada vez más envolventes, a fin de ir conformando el territorio histórico de las naciones que contempla a la región que tradicionalmente ha sido ocupada por la nación, incluyendo centros urbanos. Aquí, el Estado local, regional y central deberá regular las formas de convivencia entre pobladores originarios y de otros orígenes.

En este nuevo orden, la producción estará orientada prioritariamente a la satisfacción del mercado interno (mercado que se debe construir). En esta construcción se estimulará la producción de los grupos autogestivos de manera social. Fomentar un sistema económico basado en la reciprocidad y la solidaridad, tanto en la producción como en la posterior redistribución de productos e ingresos.

Se pretende que los grupos autogestivos constituyan una unidad ecológica, económica y sociocultural, lo cual implica niveles de planificación microregional, regional, con centros urbanos que aglutinen a la región y oferten servicios, y un plan global que asegure la coherencia de todo el conjunto.¹⁷⁵

¹⁷⁵ *Ibidem.* p.p. 50-53.

A diferencia de otros proyectos metahistóricos de organizaciones indígenas campesinas, en los planteamientos de *Por una Bolivia Diferente*, se da mucha importancia a la educación. Ésta deberá ser gratuita en todos sus niveles y para toda la población. Se establecerán cuotas de acceso de acuerdo a sectores, es decir, los sectores actualmente vulnerables tendrán mayor garantía de acceso a la educación. La educación fomentará la solidaridad y el sentido de justicia social, respeto al otro y a las diferencias, participación en las tareas públicas, al trabajo, sentido crítico y analítico. Se buscará una educación intercultural (aquí la interculturalidad cobra un sentido totalmente diferente, en la medida en que primero, o al menos en paralelo se resuelven las distancias sociales y culturales), además de lograr el binomio educación-producción (las prácticas escolares relacionadas con las actividades productivas de la sociedad). Los docentes (prioridad en situaciones interétnicas) serán remunerados y capacitados de manera justa por el Estado, quien será el financiador, sobre todo en aquellas zonas con menores posibilidades propias. La Asamblea Regional de cada nación será la encargada de diseñar los puntos en los que se convienen mayores desarrollos sociales de acuerdo a la lengua, cultura y región.¹⁷⁶

Los promotores de *Por una Bolivia Diferente* manifiestan abiertamente el término "socialista", no sin dejar de aclarar que este término se encuentra desacreditado, pero recalcan que no encuentran un término más adecuado para el planteamiento de un Estado plurinacional incluyente, que reconoce la existencia de las clases y tratará de tener una solución histórica al respecto. Se persigue un Estado que no tenga el monopolio de la política. En esta utopía se auspicia un lugar central a la democracia real, emancipadora y transformadora. A la manera de Mariategui, se plantea un Estado unitario, descentralizado, porque solamente así se podrá garantizar la fortaleza del Estado, en tanto los grupos que lo componen se sientan plenamente respetados y representados por el Estado y en el Estado en su identidad y tradición cultural.¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Ibidem.* p.p. 66-71.

¹⁷⁷ *Ibidem.* p.p. 77-87.

El Estado boliviano es débil por su carácter de nación mestiza y resulta arrogante. Un Estado plurinacional busca el pluralismo en relación de un intercambio de experiencias, se intenta arribar a una sociedad abierta, sin *ghettos*, de respeto a las diferencias culturales y en el que todos se enriquezcan con los aportes de todos. Esto implica una reformulación general del Estado de sus formas de propiedad y de reestructuración del marco jurídico.¹⁷⁸

Por último, este manifiesto concluye con una muy interesante e importante reflexión. Los editores indican que no es la interacción de la "aldea global", sino la configuración postmoderna de la sociedad mundial la que está llevando al debilitamiento y a la disolución del Estado nación. Vista su quiebra innegable tanto en los países capitalistas como en el "socialismo real"; ¿radicará la solución futura en el retorno a las naciones rurales y a las ciudades-Estado del pasado histórico de Occidente?¹⁷⁹

Es conveniente utilizar el concepto de coyuntura para explicar el debate contemporáneo en torno a la relación etnia-Estado nacional. En tal sentido me referiré a la acepción que de coyuntura nos refiere Pierre Villar: "En el sentido más general, la "coyuntura" es el *conjunto de las condiciones articuladas entre sí* que caracterizan un *momento* en el movimiento global de la materia histórica".¹⁸⁰

El actual conjunto de las condiciones articuladas entre sí es nuevo dentro del comportamiento del Estado nacional en las últimas dos décadas. Por una parte es el abandono de los aparatos creados por el Estado-nación en su etapa nacional popular, por ejemplo, que modificó la fisonomía de los Estados nacionales, los programas de nacionalización de recursos estratégicos (petróleo, gas, minería, electricidad, soberanía sobre puertos, aeropuertos, fronteras nacionales); el

¹⁷⁸ *Ibidem.* p.p. 101-104.

¹⁷⁹ *Ibidem.* p. 227.

¹⁸⁰ Villar, Pierre: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Crítica. Barcelona, 1980. p.p. 80-105.

empeño del Estado nacional por atender a lo que hoy se denomina población vulnerable, los proyectos educativos de gran alcance, el control y regulación del Estado nacional y de sus líderes sobre los diferentes espacios sociales, etc.

En las últimas dos décadas asistimos a una crisis del discurso del Estado-nación respecto a sus contingentes populares y originarios que implica la pérdida del control del Estado-nación sobre asuntos estratégicos, se ha desdibujado en el control y horizonte de la política económica. En otras palabras, la coyuntura actual en sentido objetivo nos permite pensar que vivimos un periodo crucial de transición histórica; es lo que en los últimos diez años se entiende como el proceso de globalización.¹⁸¹ Una de sus características es que los Estados periféricos han perdido gran parte de su soberanía, y sus dirigentes mucha de su capacidad para influir en los acontecimientos. Incluso hay quien sostiene que la era del Estado-nación ha terminado.¹⁸²

Es indudable que el escenario general se ha modificado de manera fundamental. Ya no contamos con las instituciones sólidas y, en apariencia, efectivas de hace cuarenta o cincuenta años, ni con la seguridad que el Estado-nación ofrecía para cursar por los distintos riesgos de la naturaleza o de la mera actividad humana. Es notable la falta de confianza en nuestros Estados nacionales y sus formas de regulación. Sin embargo, el Estado nacional requiere mantener una regulación -ejercicio del poder- en los distintos órdenes y esferas de la vida social. Frente al abandono de sus responsabilidades elementales como Estado se ha propuesto, en los últimos años, normar sobre los diversos grupos sociales organizados por rangos culturales, socioeconómicos, de cohorte, de género e incluso de preferencia sexual, de tal forma que el concepto de ciudadano en términos de una

¹⁸¹ Como características de la llamada globalización se puede entender el despliegue impresionante de la telemática y la informática que se expresa en el *internet*. La creciente puesta en práctica de la ciencia y la tecnología, la reconversión de clases y sectores sociales a partir de nuevas especializaciones de los países metropolitanos, la dureza del capitalismo en su búsqueda de nuevos mercados y nuevas formas de inserción, la tendencia a una hegemonía en lo cultural a nivel mundial entre otros factores. Para una mayor ilustración de ello, revítese a Giddens, Anthony y Hutton, Wille; *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets. Barcelona, 2001.

¹⁸² Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus. Madrid, 1999.

consideración frente al Estado -igualdad, fraternidad y libertad-, queda hoy completamente en entredicho.

El debate por el carácter nacional está pasando por una lucha en torno a la jurisprudencia. Aquí, el tema de los derechos humanos es fundamental ya que se comienza a establecer una relación de alteridad con el Estado, en medio de relaciones diversas, plurales e incluso polisémicas. Durante casi medio siglo se utilizó la categoría de "cambio social y cultural" para regular tensiones, contradicciones y conflictos entre un modelo de dominación y los espacios de los dominados. Para ello se creó una muy amplia y rica tecnología, así como un aparato conceptual vigoroso. Hoy, esta tecnología y la teoría que lo soporta resultan inoperantes e ineficientes. En consecuencia, es desde la jurisprudencia que se pretende mantener el control social reconociendo en la norma la diferenciación y pluralidad en la que se constituyen nuestras formaciones sociales. Considero que un eje de la estructura en nuestras formaciones pasa por lo étnico y en consecuencia se regula en torno a ello. Si bien, el discurso sigue promoviendo el orden, el desarrollo, el crecimiento bajo la idea de progreso, esto ya está resultando caduco. El eje del nuevo orden social va a radicar en la idea de la democracia invocando iniciativas, las más de las veces foráneas como elemento regulador de las contradicciones y conflictos, estableciéndose un nuevo orden ético en relación directa al nuevo orden mundial. Los nacionalismos locales brotan como respuesta a tendencias globalizadoras en la medida en que el peso de los Estados-nación disminuye.

Ideas como identidad, valores, cultura, lenguas vernáculas y discriminación se ponen en juego en la controversia actual de las alteridades con relación al Estado. En este sentido, hay fuerzas tendientes al conservadurismo, a la no modificación de las formas de regulación previas al nuevo orden mundial; hay posiciones moderadas que pugnan por la construcción de una norma dirigida a la consolidación de la democracia aunque ésta sea exclusivamente en la esfera representativa. Esta tendencia plantea la reflexión en torno al derecho de poseer

una jurisprudencia propia, la reflexión entre los mandatos de la ley oficial y los sistemas normativos vernáculos, persiguiendo una legalidad más justa y más adecuada a la realidad plural y compleja de nuestra formación. Sin embargo, aun los intentos más positivos en torno a la controversia tradición-modernidad no han logrado rebasar el necesario reconocimiento de la pluralidad, la diversidad cultural y lingüística. Pero aún no se plantea el nudo gordiano del asunto. Es cada vez más profundo el abismo socioeconómico y cultural entre los contingentes pertenecientes a la tradición y aquellos propios de la modernidad.

Se ha señalado que en gran medida el debate contemporáneo sobre la nación atraviesa por lo jurídico¹⁸³ en una situación en la cual las ciencias sociales tienen serias dificultades por ofrecer explicaciones coherentes de la realidad social. Las ciencias sociales se encuentran en un atolladero del cual tienen dificultades serias por emerger. De manera muy reciente, se han ido constituyendo híbridos disciplinarios, uno de ellos es la antropología jurídica que es posible pensarla como un intento de sustitución de la teoría y práctica del cambio social y cultural dirigido. Esta formación teórica coincide con un resurgimiento del movimiento indígena a nivel continental, así como de la paradoja que presenta la globalización que hegemoniza al planeta en términos financieros e incluso culturales pero que simula un reconocimiento a lo plural. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en las constituciones de los Estados nacionales de América Latina, que consignan la pluralidad y diversidad cultural de sus poblaciones, pero la ignoran o combaten cuando se manifiestan.

3.6.-El problema

Stavenhagen e Iturralde inician el debate a nivel latinoamericano con un texto poco conocido pero relevante para el tratamiento de esta materia: *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Esta compilación es en mi criterio, fundacional, ya que recupera conceptos desde

¹⁸³ Novoa Montreal, Eduardo; *El derecho como obstáculo al cambio social*. Siglo XXI. México, 1977.

distintas perspectivas, y considero útil presentar algunos de los tratamientos generales en este trabajo. Uno de sus méritos es la referencia a estudios de caso presentando denominadores comunes como son; las relaciones interétnicas en las diferentes formaciones sociales, la relación de tensión con el Estado, la dispersión poblacional -en las más de las ocasiones- en las zonas indígenas, la ausencia de servicios, la poca o nula presencia del Estado, el quiebre de las formas de tenencia de la tierra, y en general, situaciones de pauperización, todo esto aunado a una crisis del discurso indigenista.

La crisis del discurso indigenista, el fracaso del proceso de integración de pueblos y comunidades originarias a la sociedad mayor, la crisis de la reforma agraria, la ausencia de seguridad social, los procesos de migración y la tensión de los indígenas como alteridad frente al derecho positivo, -entre otros-, han provocado un llamado de atención de los Estados nacionales para regular sus relaciones con estos contingentes a pesar de que los logros aun son demasiado magros, veamos: "...la aparente contradicción entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo de los Estados latinoamericanos, podría conducir a situaciones de conflicto social que no contribuirían a la estabilidad y el desarrollo de los pueblos indígenas o de las naciones latinoamericanas en su conjunto".¹⁸⁴ Sirva esta cita para mostrar una preocupación que si bien es legítima aún no logra sobrepasar el carácter humanista del indigenismo clásico, y a nivel de hipótesis de trabajo, me parece que muestra una cierta desesperación por construir un aparato metodológico que permita continuar regulando el cambio social y cultural en la medida en que los sectores originarios, pueden provocar fácilmente un desborde nacional popular de signo político distinto al esperado por el modelo regulador.

Durante la década de los ochenta, las Naciones Unidas recomiendan a los países que poseen una composición poblacional étnicamente plural que reconozcan esa pluralidad y se pronuncien contra la discriminación racial, promuevan políticas en

¹⁸⁴ Stavenhagen, Rodolfo; Iturralde, Diego: *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. III-IIDH. México, 1990.

torno a los derechos humanos, admitan sistemas normativos sostenidos en el derecho consuetudinario y den cauce a la aplicación del pluralismo jurídico. Un ejemplo muy claro de esto es el tan llevado y traído Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), 1989, documento que ha sido signado por casi todos los países con composición étnica originaria en la década de los noventa. Para algunos promotores de la postura autonomista, como Héctor Díaz-Polanco, este documento es central, pues es el primer instrumento internacional que descarta explícitamente el enfoque integracionista que ha sustentado la política de los gobiernos hacia los indígenas durante décadas. Para este autor, el enfoque integracionista buscaba que los indígenas renunciarían a sus formas culturales, a su identidad y, de hecho, a “desaparecer” como tales mediante su “integración” a la nación. El integracionismo resultaba etnocéntrico y etnocida.¹⁸⁵ Frente a ello, Díaz-Polanco insiste en una fórmula política viable para lograr una democracia que permita el libre juego en lo político y garantice espacios de convivencia social. Dice: “La autonomía como modelo abierto y democrático no puede admitir patrones únicos, excluyentes e intolerantes, ni respecto al mundo mestizo ni al indígena. Se ambiciona, por el contrario, encontrar fórmulas de convivencia respetuosa para diversos modos de vida y estilos culturales en el marco de la nación transmutada, en un nuevo ambiente social creado por la democracia y la pluralidad.”¹⁸⁶

3.7.-Posiciones autonomistas

Díaz-Polanco se ha convertido en uno de los ideólogos más destacados del reclamo autonómico. Entiende la autonomía como un reclamo de los pueblos indios a nivel continental y como una demanda para constituir un Estado nacional de carácter plural y multiétnico que garantice el control del territorio y la tierra, la producción y el manejo de los recursos con respeto a los derechos humanos, a

¹⁸⁵ Díaz-Polanco, Héctor: *Derechos indígenas en la actualidad*. En, *Memoria*. n.117. México, 1998.

¹⁸⁶ Díaz-Polanco, Héctor. “*La rebelión zapatista y la autonomía*.” Siglo XXI. México, 1997.

una ética y a la política en un marco plural de culturas.¹⁸⁷ En la lógica del autor los procesos autonómicos implican una descentralización del papel del Estado. El modelo guía es el de la Costa Atlántica nicaragüense, el ámbito territorial de los entes autonómicos (es decir, la delimitación política y cartográfica de las regiones autonómicas), los órganos propios del gobierno, su organización y funciones, así como las formas y procedimientos para la elección de sus autoridades, las competencias reconocidas por el sistema jurídico a los órganos autónomos y las que les podrán ser transferidas.¹⁸⁸

Con mayor o menor grado, el reconocimiento de los Estados a la pluralidad es un hecho generado en los últimos años, incluso son recomendaciones establecidas desde el Banco Mundial -y ésta no es precisamente una institución que persiga la cobertura de la seguridad social-.

En consecuencia, resulta paradójico que de frente al reconocimiento de lo plural y de la necesidad de consultar con los afectados, se impulsen en paralelo medidas que clausuran en la lógica económica cualquier posibilidad de despliegue de las capacidades de los pueblos y comunidades originarios, tal como sucedió en México con el reconocimiento del carácter multiétnico, plurilingüe del Estado nacional y, al mismo tiempo, se reformuló en beneficio de la especulación financiera uno de los mayores logros de la revolución mexicana del siglo XX. Me refiero al añadido al artículo 4º constitucional, que curiosamente se remite a las garantías individuales, y a la reforma del artículo 27º constitucional, que ya permite la liberación de las tierras y la cesión del control del grupo sobre éstas, creando mecanismo jurídicos para que bajo determinadas condiciones, los ejidatarios y comuneros puedan transferir sus derechos de usufructo sobre sus recursos.¹⁸⁹

El modelo propuesto por Díaz-Polanco para el funcionamiento de la autonomía, debe –según el autor- implicar los siguientes elementos: La autonomía en

¹⁸⁷ *Ibidem.* p. 49.

¹⁸⁸ *Ibidem.* p.p. 59-60.

¹⁸⁹ *Ibidem.* p.p. 130-131.

cualquier escala como: ejercicio de la autodeterminación supone: 1) una base político-territorial; 2) una jurisdicción propia correspondiente al ámbito territorial indicado, en términos de la cual se ejerce gobierno y justicia; 3) un autogobierno (gobierno autónomo) definido como un orden de autoridad específico y constitutivo del sistema de poderes verticales que conforman la organización del Estado; 4) unas competencias o facultades propias exclusivas o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la descentralización política consustancial a cualquier régimen autonómico.¹⁹⁰

No se puede negar lo sugestivo de las tesis de Díaz-Polanco y de la popularidad que éstas han adquirido, ni tampoco podemos eludir el rasgo histórico de las comunidades indígenas que, en términos de hecho, ejerce un proceso de autogestión, sobre todo aquellas de corte más tradicional. Aquí me refiero al empleo cotidiano del sistema de cargos -para el caso mesoamericano y el de autoridades originarias para el caso andino-, que algunos lo califican de manera peyorativa como el ejercicio de la democracia de los pobres.

Sin embargo, advertimos una ausencia en la tesis de Díaz-Polanco. No plantea en primera instancia el problema económico y sólo mantiene la autonomía en un orden formal de descentralización política discrecional (tendencia generalizada en el modelo neoliberal). Para este autor, resultaría ser un problema de orden técnico que se tendrá que resolver en el proceso de instalación de la autonomía y, en consecuencia, de un marco de democracia plural; sin embargo, nos encontramos al interior de un Estado nacional que persigue afanosamente el beneficio de la especulación y elude su responsabilidad en tanto gasto social con los sectores vulnerables como hoy se dice.

De tal suerte, que si bien la autonomía resulta un discurso atractivo, no resuelve la mayúscula asimetría existente entre el Estado-nación y sus contingentes más depauperados. Caricaturizando: no es remoto que se acepte la autonomía bajo

¹⁹⁰ *Ibidem.* p.208.

los siguientes términos: un territorio restringido a lo simbólico, una jurisdicción propia de corte colonial (como es el sistema de cargos, que no necesariamente tiene que ser negativo). En cuanto a las demandas centrales de los pueblos campesinos e indígenas, que son tierra, infraestructura, educación y salud, pudiera resultar lo siguiente: en educación, el Estado puede esgrimir que recurran a su propio arsenal cultural, ya que disponen del conocimiento ancestral; igual puede suceder con la salud, el Estado neoliberal no se opondrá a que se recurra a yerberos y hueseros y otras formas tradicionales de atención al proceso salud-enfermedad, salvo en aquellos rubros que han permitido un manejo ideológico y estadístico, restringiendo la tecnología médica a programas de vacunación y salubristas.

Parece que la posición reseñada no rebasa los parámetros de la democracia formal y representativa al no cuestionar la aplicación de la economía política vigente que cada vez acentúa más las asimetrías y no permite considerar al menos en el estado actual un proceso de equidad. Y, por otra parte, la argumentación es simple en su crítica al integracionismo. De hecho, no revisa al episteme del modelo que sostuvo la idea de integración durante gran parte del la segunda mitad del siglo XX. En otra palabras, no rebasa críticamente a la ciencia social que sostuvo al proyecto ni observa las profundas anomalías que en formaciones plurales acarrea el sistema de democracia formal. Sería importante iniciar una línea de investigación en torno al quiebre de la comunidad en relación directa a los partidos políticos e iglesias.

3.8.-Instrumentos

El Convenio 169 de la OIT, si bien reivindica la expresión de los pueblos en tanto identidad, cultura y lengua, no resuelve en lo que corresponde a la materia política, pues no considera un aspecto básico; la autodeterminación, elemento previo a la constitución de la autonomía. Por tanto, no contempla formas de

autogobierno, instituciones, competencias y la jurisdicción territorial, elementos para el ejercicio autonómico.

El problema radica en que aquellos pueblos que no están constituidos en un Estado pierden la posibilidad de establecerse en sujeto político y ejercer un orden de gobierno. En el mismo sentido gira el territorio. Se considera simplemente a la tierra, lo que impide una reconstitución a partir de formas de gobierno e instituciones que den cohesión a sus partes componentes. Sin embargo, es significativa la emisión de este convenio y la gran publicidad que ha recibido en tanto es una necesidad para regular las relaciones del Estado nacional y sus conglomerados étnicos originarios, sobre todo frente a la crisis del indigenismo.

Se reconoce el principio de que el derecho -sistema normativo- es parte de la estructura social de un pueblo, es expresión cultural y de su lengua. El derecho -consuetudinario o no- constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad, lo cual no es poca cosa si se enmarca dentro de las características sumamente conservadoras de la jurisprudencia positiva. En consecuencia, los pueblos con mayor vitalidad étnica son aquellos en los que subsiste un derecho propio. Por otra parte, el mantenimiento del derecho consuetudinario condiciona las relaciones entre los pueblos y el Estado, posicionándolos en el conjunto nacional.¹⁹¹

Con el reconocimiento de la pluralidad y diversidad cultural, además de la existencia de un sistema normativo, se abre la posibilidad de discutir en torno a los derechos individuales articulados a los derechos colectivos que incluyen lo cultural y lo étnico. Para decirlo en términos técnicos: serán los derechos de primera, segunda y tercera generación.

¹⁹¹ Stavenhagen, Rodolfo. "Derecho consuetudinario indígena en América Latina". *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina.* op. cit. p.27.

Hay un entendido más o menos común para definir al derecho consuetudinario: es un conjunto de normas legales de tipo tradicional no escritas ni codificadas, distinto al derecho positivo vigente en un país determinado.¹⁹²

Sin embargo, la definición anterior conlleva un sesgo evolucionista en torno a la costumbre y a la ley en la medida en que permanece la dialéctica tradición-modernidad. Ésta puede guardar una situación de equilibrio o bien de franco conflicto, según dependan de la dinámica y relaciones entre el Estado y las sociedades que hagan persistir su propio sistema de normas con distintas designaciones, llámense costumbre jurídica o legal, o sistema jurídico alternativo. El propio derecho positivo acepta la costumbre como una fuente de su normatividad.

Una diferencia notable en relación al derecho positivo y al derecho consuetudinario es que, en el primero, la norma se escribe y establece por un grupo de profesionales sin necesidad de referencia al contexto social ni cultural. En el segundo, la norma es integrante del entorno social, es decir forma parte de la estructura social, es reconocida por los miembros de la comunidad que responden a ésta y se logra confundir con el conjunto de normas de comportamiento y del control social.¹⁹³

Tal vez una de las definiciones más acabadas en torno a la costumbre sea la que emitió Bronislaw Malinowski: "Si llamamos 'cuerpo de costumbre' a la suma total de reglas, convenciones y esquemas de comportamiento, no hay duda alguna de que el nativo siente un gran respeto por ese cuerpo, una fuerte tendencia a hacer lo que otros hacen, lo que todo el mundo comprueba y, si sus apetitos o intereses no le llaman o impulsan en otra dirección, seguirá la fuerza de la costumbre antes que cualquier otro camino. La fuerza del hábito, el temor de los mandos tradicionales y su apego sentimental a todo el deseo que siente de satisfacer a la

¹⁹² *Ibidem.* p.29.

¹⁹³ *Ibidem.* p.30.

opinión pública, todo se combina para que la costumbre se obedezca por el sólo hecho de serla. Como puede verse, en eso los *salvajes* no difieren de los miembros de cualquier colectividad completa con un horizonte limitado, tanto si se trata de un *ghetto* en la Europa oriental como de un *college* de Oxford, o de una comunidad fundamentalista del Medio Oeste americano.¹⁹⁴

Podemos inferir que el llamado derecho consuetudinario es un conjunto coherente de normas y reglas no escritas anterior y distinto al derecho positivo del Estado-nación. En nuestras latitudes es importante resaltar que la idea eurocéntrica en torno al derecho, reconoce un dominio colonial sobre pueblos no occidentales, imponiendo su propio derecho a los pueblos nativos; se establece una situación de poder entre un derecho dominante sobre una sociedad dominada.¹⁹⁵

En el mismo sentido, el jurista Carlos Durand nos propone la siguiente definición para entender la costumbre: "El derecho consuetudinario de los pueblos indios es un concepto que se refiere al conjunto de normas y reglas que históricamente y por tradición oral se han venido reproduciendo al seno de las etnias indias del país y cuyo fin ha sido el de regular, en buena medida, las relaciones sociales y de reciprocidad de estos núcleos humanos" (...) "El derecho consuetudinario es un concepto histórico que se conformó por los pueblos originarios" (...) "Y que a través del tiempo ha incorporado toda una serie de redefiniciones, complementos y adecuaciones normativas en combinación con diversas circunstancias socioeconómicas y culturales".¹⁹⁶

La costumbre, lo consuetudinario, el derecho indio o de cualquier otra forma que se le denomine es de carácter oral y socialmente acatado y sancionado; es múltiple, ya que depende del núcleo humano al que se haga referencia; complejo, pues no es unívoco. Es posible demostrar que las sociedades originarias -cuando

¹⁹⁴ Malinowski, Bronislaw. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ariel. Barcelona, 1973. (El texto original se publicó en 1926 y se relaciona a la normatividad jurídica de los pueblos de Oceanía.)

¹⁹⁵ Stavenhagen, Rodolfo: "Derecho consuetudinario". En; *América indígena*. Vol. XLIX, n. 2. México, 1989.

¹⁹⁶ Durand Alcántara, Carlos. *Op. cit.* p. 200.

menos a partir del siglo XIX- se encuentran articuladas a la sociedad nacional y muestran contradicciones internas y varias posibilidades identitarias, tal como se presenta en la sociedad mayor; es contradictorio, ya que incorpora aspectos del derecho positivo en distintos ordenes, ya sea en lo civil, en lo penal, en lo agrario; es histórico, porque pese a que desde una visión occidental se le visualiza como estático muy bien podemos realizar un ejercicio diacrónico que nos permita mostrar los cambios; es recíproco, pues se sostiene en valores y lealtades que permiten la reproducción social.¹⁹⁷

El espacio central para la gestión del derecho consuetudinario es, sin lugar a dudas, el conjunto de relaciones de propiedad que se generan a dos niveles: las relaciones en torno a los bienes colectivos, es decir la propiedad comunal y la parcela de corte familiar regulada por la estructura de parentesco. Es en estos espacios donde la comunidad ejerce la costumbre jurídica que permite el acceso a un medio de producción pero que rebasa el aspecto material y se constituye también en un espacio simbólico. En otras palabras, supone la dialéctica entre lo formal y lo sustantivo. La etnografía nos puede ofrecer un sin número de ejemplos.

En el mundo donde impera la costumbre encontramos un complejo de normas y reglas jurídicas de las que dispone la sociedad, pero que en su puesta en práctica se juega la amplia serie de signos y símbolos del lenguaje, de los valores culturales de los cuales se dispone socialmente. Esta figura surge en analogía a los conceptos clásicos de Durkheim, de solidaridad orgánica correspondiente al derecho positivo y el de solidaridad mecánica correspondiente al derecho consuetudinario.

Al momento, la tendencia ha sido que el derecho consuetudinario se modifica o mejor dicho se adecua en relación directa al derecho positivo, en tal sentido, nos

¹⁹⁷ Estas ideas son recuperadas del jurista Durand en la obra ya citada y considero que nos permite elaborar una metodología más precisa que ubica la dinámica de la diversidad jurídica en nuestras latitudes.

debemos referir a situaciones de subordinación y dominación. Invariablemente es la referencia al conflicto tradición-modernidad, desarrollo-subdesarrollo.

Bajo el reconocimiento de la existencia de situaciones de pluralidad étnica, se deben reconocer normas jurídicas, económicas, culturales, lingüísticas que se enfrentan y que son alternas. Al mismo tiempo, es reconocer el carácter dinámico de la relación que las sociedades tradicionales mantienen con las esferas del poder de la sociedad mayor. Mientras que la autoridad india siga siendo entendida como una mera "reliquia del pasado" o como una imagen decorativa de folklore, la observancia de su normatividad jurídica no tendrá ninguna validez. La reforma del Estado, de ser auténtica, requiere hoy de sustantivar la pertinencia de estas autoridades operando la fuerza legal de su propio sistema de derecho.

En consecuencia, se deben sancionar a nivel de Estado las siguientes condiciones para el ejercicio de lo que genéricamente denominamos consuetudinario: las relaciones de propiedad comunitaria no sólo en tanto a la tierra como superficie sino incluyendo el subsuelo e incluso el espacio aéreo ya que el territorio es un bien comunal; la tierra es un patrimonio que no debe ser objeto de apropiación privada; la regulación del acceso a los bienes de producción debe regularse en lo interno. Estos puntos que pueden tener un desglose mayor son innegociables, pero ello sería quedarnos en un ámbito bucólico del ejercicio del derecho, de una armonía difícil de alcanzar. En este sentido, el reconocimiento a lo consuetudinario pasa forzosamente por un reconocimiento a lo diverso y a una reformulación del Estado nacional que debe reconstituirse en lo cultural y en lo político, pero fundamentalmente en el ámbito de su orientación de política económica. Las críticas superficiales consideran la viabilidad de un derecho consuetudinario en la medida en que se violentan las garantías individuales como son el cepo, los castigos físicos, las detenciones arbitrarias, la marginación de la mujer (este último punto ha sido objeto de innumerables reflexiones sobre el género). De ninguna manera se intenta justificación alguna de estos actos, es

mediante procesos fundamentalmente económicos y educativos que se romperá la asimetría interna y hacia el exterior que estas prácticas, "negativas", se van a diluir con suma rapidez.¹⁹⁸

Es fundamental para los jurisconsultos y los antropólogos que nos interesamos en este problema nacional comenzar a diseñar un aparato técnico-jurídico capaz de poder establecer un correlato simétrico entre lo tradicional y lo moderno, pues, al momento, la técnica jurídica positiva es incapaz de lograr un diálogo adecuado con la otredad para construir un derecho flexible en relación directa a las necesidades y demandas de los sectores subalternos. Hay la necesidad de una reestructuración, ahora sí global, del Estado-nación frente a la emergencia de un proyecto social alterno.

3.9.-Respuestas internas

Dentro del movimiento contemporáneo indígena se presenta la postura en apariencia radical que reconoce el derecho consuetudinario como un conjunto de normas "ancestrales" que se han mantenido desde la época precolonial. Algunos autores han calificado esta posición de esencialista, pese a que se caracteriza por establecer la pureza de la tradición y de la identidad. El esencialismo, aparte de ser ahistórico, no siempre resulta benéfico para los miembros de una comunidad. Por otra parte, es negar la gran creatividad con la que el movimiento indígena está discutiendo la transmutación del Estado nacional, lucha que es incluyente permitiendo entender la identidad en espacios amplios de interacción interétnica.¹⁹⁹ En efecto, podemos encontrar ejemplos de tales pervivencias, pero tal idea resulta ridícula en la medida en que reduce la capacidad de respuesta de los pueblos indígenas hacia las afrentas del exterior y quizá lo más grave es que

¹⁹⁸ Es posible demostrar que este tipo de prácticas responden a la complejidad de relaciones sociales en ámbitos coloniales, en donde se reflejan y reproducen las formas de ejercicio de regulación social asimétrico que los grupos criollos-mestizos dominantes han impuesto secularmente sobre la alteridad.

¹⁹⁹ Sierra, María Teresa: "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas." En *Alteridades*. UAM, México, 1997.

niega la particularidad de los pueblos manteniéndolos bajo una designación de corte colonial.

Como en otros espacios, es de suponer que existen tantas formas de derecho consuetudinario, como sociedades lo practiquen; sin embargo, hay denominadores comunes:

- El derecho a la tierra desde la costumbre implica la tendencia al mantenimiento de la propiedad comunitaria. La tendencia en el derecho positivo es a su privatización.
- Desde la tradición se mantiene el uso de plantas mágicas lo cual no significa delito alguno, pues se destinan al ejercicio de rituales propios dentro del bagaje cultural. Pero, para el derecho positivo, resultan ser psicotrópicos.
- La administración de la justicia se produce en relación directa al tipo de jurisprudencia al que se haga referencia. En otros términos, el conflicto generado debe ser entendido de acuerdo a la concepción del mundo, práctica nada fácil.

Podemos establecer una larga lista en referencia a lo consuetudinario y lo positivo, pero, al respecto, estamos de acuerdo con Stavenhagen de que no es posible establecer tipologías, ni clasificaciones definitivas de la relación entre la ley y la costumbre en la medida en que ésta es una relación tensionante y, en consecuencia, dinámica. De ahí, que las costumbres se modifiquen con el tiempo y sus circunstancias.

Ya se ha señalado la crisis de las políticas de integración, tanto en su discurso como en su práctica, que, además, se acompaña de la dilución de las soberanías nacionales. Considero que mantenemos la característica de un Estado premoderno en relación a las fronteras e injerencias, y es que éstas son permeables e indistintas y las soberanías se desvanecen de manera imperceptible

unas en otras. De ahí la facilidad de sustentar el dominio sobre poblaciones heterogéneas y, con frecuencia, ni siquiera contiguas.²⁰⁰ Frente a ello se ha presentado una reactivación del movimiento indígena en diferentes contextos. La siguiente cita es ilustrativa de esta situación: "Una de las estrategias del Estado nacional en América Latina para unificar a la sociedad bajo un mismo proyecto cultural, económico y político es la generación de un régimen jurídico común que disuelva en la legalidad las prácticas particulares de los pueblos indios para asegurar y ampliar las condiciones de reproducción del capital y el ejercicio de la hegemonía. Contrariamente, los pueblos indios vienen planteando como una de sus reivindicaciones, la oposición a un orden normativo que no reconoce la diversidad y que penaliza las prácticas que la constituyen. Más recientemente, esta oposición se formula como la demanda de reconocimiento de la vigencia de un derecho propio que regule la vida social indígena".²⁰¹

Nos encontramos con la necesidad de construir un nuevo paradigma que explique la relación entre la alteridad indígena y el Estado nacional y permita entender el resurgimiento del movimiento indígena y sus formas de articulación con otros sectores populares. Si bien desde el nacimiento de la antropología se presentó una línea de trabajo en torno a la jurisprudencia de la otredad y se constituyó el derecho comparado sobre todo durante el siglo XIX, la guía fue la idea del progreso. Se concebía el desarrollo -evolución- como un encadenamiento de eventos en donde lo viejo era precedido por lo nuevo con una visión naturalista. Así se compara a los primitivos tanto entre sí, como con la imagen europea entre yo y los otros.

En su espacio científico la antropología deja de ser una simple recopilación de curiosidades y se plantea como la rama del conocimiento que demuestra la unidad psíquica del género humano, se establecen estadios de desarrollo de la humanidad al tiempo que se realiza el reporte de costumbres "raras" para

²⁰⁰ Anderson, Benedict: "Raíces culturales". En: *Cuadernos políticos*. ERA. n. 52. México, 1987. p. 11.

²⁰¹ Iturralde, Diego. "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley". En *Entre la ley y la costumbre*. *op. cit.* p.47.

establecer series y poder construir tipologías estableciendo leyes de las secuencias evolutivas.

Los temas preferidos por los antropólogos decimonónicos giran en torno a las formas de propiedad, a la constitución de la organización social a partir del parentesco -enfaticando las reglas del matrimonio- y la codificación del derecho consuetudinario. Así, la disciplina se convierte en un espacio normativo en sentido ideológico bajo la consideración de que las sociedades son organismos o sistemas naturales que tienen un curso necesario de desarrollo, que, a su vez, puede ser reducido a principios o leyes generales; por ejemplo, demostrar que la aparición de la monogamia es resultado natural de una secuencia de la promiscuidad; en igual circunstancia, demostrar que la propiedad privada es una consecuencia del comunismo primitivo; el monoteísmo, del animismo; el comienzo de la industria como desenlace del nomadismo.

El método comparativo permite arribar a generalizaciones tomando espacios particulares de tipo idílico y así clasificar y calificar los fenómenos sociales; las interpretaciones de estas manifestaciones no sólo logran configurar hipotéticas esencias de progreso en uno de cuyos extremos encontramos formas de instituciones y de creencias como las existentes en los países metropolitanos y de los nacientes Estados Unidos, mientras que en otras latitudes encontramos su antítesis. Se construyó así un orden de estadios sucesivos para mostrar lo que lógicamente debía haber sido la historia del desarrollo de la humanidad.

Esa actitud ante los fenómenos de lo social, político y económico, han sido legados hasta el presente en forma de un profundo cientificismo del cual no logramos desembarazarnos y sacudirnos del todo. Son Inglaterra, Francia, Holanda, Bélgica y, más tarde, Estados Unidos y Alemania, las metrópolis que emiten las formas y principios en que se debían de establecer los "descubrimientos" y enunciarlo en forma de leyes por la necesidad de administrar

colonias. En el caso de Estados Unidos ello se da por la expansión de fronteras al interior de su propio territorio.

La perspectiva evolucionista dominó por completo la segunda mitad del siglo XIX, manteniendo supervivencias al presente sosteniendo que el método comparativo ha gobernado distintos campos del conocimiento. En este sentido, es posible hacer coincidir un marco teórico metodológico con la posición de hegemonía del positivismo teniendo como pivote la idea de progreso. El aporte más sobresalientes del método comparativo es la acentuación de la reconstrucción histórica (pero entendiendo a esta historia como sinónimo de evolución). Tal reconstrucción se llevó a cabo a partir de los *survivals*, concepto que nos remite a fenómenos que tuvieron origen en un conjunto de condiciones causales de una época anterior que se perpetúan en un periodo en el cual se han dejado de generar las condiciones originales.²⁰²

El evolucionismo tiene algunos méritos. Por una parte, abandona la perspectiva judeocristiana y, por otra, refleja ciertos rangos de objetividad en torno a la otredad. El propio Morgan demostró que los griegos y romanos -donde se basa una parte importante de la lógica del derecho occidental- fueron tan salvajes y bárbaros como los iroqueses. Llevado al extremo, la utilización del método comparativo considera que cada sociedad contiene en sí misma la historia de toda la humanidad; potencialmente, de acuerdo a la fase de desarrollo que haya alcanzado se divide a las sociedades en civilizadas y primitivas. A estas últimas

²⁰² La bibliografía generada a partir del siglo XIX en torno al derecho es muy extensa, baste citar sólo a algunos pioneros: Adolf Bastian, Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861; Fustel de Coulanges, *La cité antique*; MacLennan; *Primitive marriage*, 1865; *Studies in Ancient History*, 1886; Henry James, Maine, *Ancient Law*. Quizás el más representativo y destacado sea Lewis H. Morgan (quien influye incluso en Marx y Engels), *League of Iroquois*, 185, *Systems of Consanguinity and Affinity*, 1871. Aunque sería difícil ubicar a Engels dentro de esta tendencia, no se puede dejar de mencionar el conocido texto de agitación *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Más tarde y desde otra perspectiva, el funcionalismo y el estructural funcionalismo, presentan líneas de trabajo en torno a la administración de justicia, por ejemplo, Malinowski *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, 1924; Lowie Robert, *Anthropology of Law*; Karl Llewellyn y Adamson *The Cheyenne Way*; Max Glukman, *En torno al sistema judicial barotsi*, entre otros autores que inician a partir del trabajo de campo, de la etnografía, estudios de caso como método de investigación analítica. En estos trabajos la costumbre indígena será entendida como el conjunto de reglas, normas, acciones y costumbres que forman parte del control social de un grupo, poniendo en juego instituciones que permiten dirimir los conflictos.

se les contempla como organismos que deben ascender las escalas de la evolución previamente establecidas.

En el momento actual no existe un paradigma aceptado plenamente por una comunidad científica y política en torno a la aplicación del derecho consuetudinario en relación al derecho positivo, pero no podemos negar el amplio reconocimiento que desde diversas ópticas, ya sea desde lo político o desde el ejercicio de las ciencias sociales, se tiene con respecto a la otredad, cuando menos en las últimas dos décadas. Pero, aún no se logra rebasar la amplia fase del colonialismo que pretende crear un espacio de formalización de los sistemas de control social, poniendo en duda la práctica jurídica tradicional o de la costumbre.

3.10.-La construcción de una jurisprudencia alternativa

El movimiento indígena contemporáneo se ha planteado insertarse dentro del orden jurídico y constitucional cuestionando el principio de generalidad ante la ley, como son las transformaciones al régimen de propiedad y, quizá lo más importante, las restricciones al ejercicio de la soberanía del Estado en porciones del territorio o de la sociedad. En los altibajos del movimiento indio en América Latina, se ha logrado formar una conciencia a partir de la simbolización, muchas veces desde movimientos de corte milenarista y mesiánico, hasta ir adquiriendo forma de un sentimiento de pueblo y, en ocasiones, de nacionalidad, pese a que en términos de una definición formal no logren este rango, pero sí se logra en tanto práctica ideológica.

Dentro de la etnología es frecuente hacer referencia a los sistemas de normas,²⁰³ en la medida en que éstas responden a la estructura social; pero aún no se logra

²⁰³ Sobre todo en referencia a los sistemas tradicionales de organización política interna, llámese sistema de cargos, consejo de ancianos, autoridades originarias, etc. En la medida en que estos cargos son obligatorios para todos y cada uno de los miembros pertenecientes a una comunidad, mantienen un periodo definido e implican una redistribución del poder político y de la riqueza interna.

constituir un cuerpo teórico que lo entienda en el sentido de una jurisprudencia alterna a la positiva. En otras palabras, es muy difícil definir un sistema normativo originario.

Las reivindicaciones de un derecho propio tienen, genéricamente, una utilidad política; se inscriben, por ahora, en el plano de la lucha ideológica, pues no existen verdaderamente condiciones para una negociación o concertación del ejercicio democrático del poder. Los reclamos por un reconocimiento a la costumbre jurídica, pese a lo inadecuada que pueda ser la ley, tienden a modificar las prácticas sociales y pueden contribuir a su transformación. Asistimos a un creciente enfrentamiento entre la dinámica del desarrollo del Estado como forma de dominación y la permanente reconstitución de las configuraciones étnicas para enfrentarlo.²⁰⁴

Hay un hecho, el reconocimiento del derecho jurídico -aunque sea en el terreno ideológico-, que representa una quiebra del derecho como modo de dominación y su reemplazo por prácticas nuevas; los intereses se enfrentan en términos de la capacidad de manipulación de las normas y de ejercicio de la presión social.

Se puede entender por costumbre legal indígena al conjunto de reglas, normas, acciones y costumbres que forman parte del control social de un grupo, mismas que se ponen en juego al dirimir conflictos. Cuando en un entorno social se presentan cambios se introducen nuevos problemas, lo que lleva a la creación o introducción de nuevas reglas que, a su vez, pueden traer oportunidades -no siempre- para litigar y, en su momento, enfrentar la aparición de comportamientos que antes no existían. La ley se puede definir como un sistema de símbolos manipulables que funcionan como representaciones, es decir, un modelo de la estructura social, y como un sistema simbólico. Es un medio para conceptualizar, administrar y manejar el medio social. La tensión interétnica se produce, las más de las veces, por la distinta interpretación y dimensión que los grupos étnicos

²⁰⁴ Iturralde, Diego. "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley". *op. cit.* p.p. 56- 59.

mantiene sobre la ley. Por ejemplo, si para un zinacanteco el proceso legal está diseñado para producir compromisos -de acuerdo a la organización social y política, sostenida en su sistema de cargos-, para el ladino se reduce a la aplicación del Código Penal. Cuando un zinacanteco recurre a la justicia nacional, generalmente lo hace para obtener beneficio personal en perjuicio de otro miembro de la comunidad. "La ley se convierte así, en un arma más para prolongar un conflicto y se invoca a los funcionarios judiciales, básicamente para hostigar al enemigo".²⁰⁵

En los Altos de Chiapas hemos asistido en los últimos años a un severo conflicto de tierras e incluso territorial, que se expresa en una compleja tensión de carácter socioreligioso, en donde el derecho positivo en juego con *el costumbre*, ya sea desde la vía electoral o desde el derecho agrario está jugando un importante papel en términos de control y manipulación, fortaleciendo la identidad étnica, pero a un muy alto costo social.²⁰⁶

El uso de la identidad étnica contribuye al ejercicio del poder y ha logrado constituir una jerarquía interna no siempre en beneficio de la consolidación del grupo étnico, ya que intereses externos logran manejar el complejo de identidad para fracturar una posible constitución de pueblo y atomizarlos en un sinnúmero de comunidades en permanente tensión.

La jurisprudencia indigenista (nunca explicitada) que ha explicado medianamente y ejercitado una práctica sobre las relaciones interétnicas, podemos encontrar su raíz en la colonia, ha logrado regular las relaciones del Estado nacional con los indígenas, ha justificado la restricción e incluso anulación de los derechos de los indígenas a la tierra y a los recursos, a la autogestión económica, a las formas de autogobierno y de expresión cultural y lingüística. Esto equivale a afirmar que la

²⁰⁵ Dorotinsky, Deborah: "Investigación sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas. 1940-1970." en *Entre la ley y la costumbre*. p.78-80.

²⁰⁶ Gabriela Robledo (Comunicación personal, en ese momento, investigadora del Instituto Nacional Indigenista).

legislación supuestamente creada para afirmar los derechos de los indígenas ha resultado en la alienación de los derechos políticos, civiles y culturales de los grupos étnicos.

No es fácil pensar una construcción teórica y metodológica en torno al derecho consuetudinario. Se presentan distintas magnitudes para comprenderlo, provocándose, hasta el momento, una fragilidad conceptual. No se ha establecido una relación epistémica entre la teoría y el sinnúmero de datos fácticos. En otras palabras, no se ha logrado establecer una interrelación rigurosa entre la etnografía que describe los mecanismos de control social indígena y la teoría jurídica occidental -filosofía del derecho-.

El derecho consuetudinario se puede considerar tentativamente como un cuerpo teórico que conforma un sistema pleno y cabal de acuerdo al entorno sociocultural y en donde el ejercicio del Estado nacional de corte objetivo y universal no responde con justicia a las demandas postuladas por la otredad. Lo que se puede definir como sistema jurídico de base consuetudinaria, siempre tiene una consideración marginal. Pues bien, el derecho oficial, hasta ahora, se autoreconoce como el único derecho existente.

Visto así, lo consuetudinario en la esfera pública se constituye como una concesión del derecho positivo. En el orden jurídico formal es éste el que marca el terreno sobre el cual se aplica uno u otro y, en consecuencia, señala los espacios de la jurisprudencia: califica o descalifica.

El sistema jurídico nacional ha demostrado por décadas ser ineficaz en el tratamiento y resolución de los problemas indígenas (sólo ha sido regulador), lo cual ha incentivado mecanismos de justicia nativa por la decepción ante el sistema oficial. La ineficiencia del sistema formal -positivo- para ejercer justicia frente a un grupo diferenciado de la sociedad mayor es no compartir ni entender el entorno cultural.

Efectivamente, no se trata de que el mundo indígena sea ajeno al devenir nacional; aislado y estático, es un mundo paralelo y con interrelaciones pero negado por el horizonte nacional que atrapa a indígenas y no indígenas. Lo consuetudinario ha sido entendido por criterios formales. Para la construcción teórica es necesario reorientar el análisis en sentido sustantivo y en función de nuevos criterios políticos y sociales de refundación de los Estados nacionales que permitan hacer coherente los sistemas normativos alternos.²⁰⁷

Insisto en considerar que las comunidades indígenas no son uniformes; presentan diferencias entre ellas, a su interior y con la sociedad mayor, en las cuales sus expresiones jurídicas no son meras supersticiones formales, sino que se representan y organizan bajo la forma de un derecho consuetudinario que expresa los intereses concretos de las comunidades y las condiciones de su base social.

El pluralismo jurídico plantea problemas para quienes sostienen que en el Estado nacional existe un estado de derecho y un solo sistema de control social que soluciona los conflictos; pero el panorama resulta de una sociedad civil escindida y heterogénea que, o se rige por este sistema único o se sitúa al margen del mismo.

En la práctica, buena parte de la población no discurre por los cauces del derecho positivo o por la norma jurídica nacional; más bien, la vida cotidiana gira en torno a una cierta anarquía y arbitrariedad en donde la norma nacional no juega un papel importante. En consecuencia, se aplican formas de legalidad no positivadas. El derecho consuetudinario es un derecho que no presenta especialidades como en el caso del derecho positivo (civil, familiar, penal, agrario, laboral, etc.); sus prácticas se confunden y los linderos con el derecho oficial resultan muy confusos. Los ejes éticos residen en la cooperación, la reciprocidad, la solidaridad y no en un eje ético unívoco.

²⁰⁷ Ballón Aguirre, Francisco: "Sistema jurídico aguaruna y positivismo". En; *Entre la ley y la costumbre. op. cit.* p.p. 117-135.

El orden jurídico positivo no ha contribuido en lo fundamental en la construcción del Estado, no constituye aún la expresión cabal de los pueblos, ni mucho menos de una sola nacionalidad, hoy en entredicho. Existe no sólo un derecho no estatal, sino diversos derechos, pluralidad de sistemas jurídicos. El cómo denominarlos -ya sea informales, consuetudinarios, campesinos, extralegales-, implica una opción teórica con contenidos y efectos diversos.

Pese a los procesos de pauperización de las comunidades, que arrojan altísimas tasas de migración, fracturación social, minifundización de la tenencia de la tierra, reducción del empleo en el medio rural, entre otros factores desfavorables para el mantenimiento de una cohesión e identidad, el denominado derecho consuetudinario crea formas de regulación dentro de las distintas esferas de acción que se expresan en un sistema de sanciones que da fuerza a los acuerdos y asegura la cohesión social.

La costumbre debe ser considerada dentro de aquellas relaciones profundas, marginales y periféricas al Estado y, en tanto una mayor presencia y coexistencia con éste, se trasladan al orden de la vida privada, pero logran un papel de regulación de la vida social. Una de las vías es lo sobrenatural. La etnografía ha mostrado que lo consuetudinario mantiene una estrecha relación con el entorno sobrenatural y simbólico, así la justicia se vincula con el pensamiento mágico, situación que complejiza la relación entre el derecho positivo y el derecho sostenido en la costumbre.

El orden jurídico se debilita frente a la coexistencia de sistemas normativos en contraposición, ya sea por la no observancia de la regla dominante o bien por una reinterpretación de la misma. Es una de las formas bajo las cuales se establecen las fronteras étnicas o, en otras palabras, las tensiones interétnicas.

A partir de una etnografía en el Valle del Mezquital, el sociolingüista Enrique Hamel obtiene las siguientes consideraciones: "los conflictos que estallan entre sociedad nacional y minorías indígenas en un Estado nacional, suelen cristalizarse típicamente en todos aquellos rasgos que resaltan la alteridad étnica del grupo subalterno. Destacan entre ellos, la lengua indígena y diversas formas de organización sociocultural, incluyendo las costumbres jurídicas".²⁰⁸ De la cita anterior se plantea que existen dos esferas de la vida indígena estrechamente conectadas; por una parte, las normas y costumbres de la organización sociocultural que denominamos derecho consuetudinario se establecen a partir de un sistema de comunicación, de expresión, de simbolización de identidades étnicas, basado en la lengua vernácula. Así encontramos que lo étnico, lo jurídico y lo lingüístico se interrelacionan de múltiples maneras. La lengua en la medida en que comunica y da forma a la estructuración cultural del discurso es una parte integrante de constitución de la costumbre jurídica; el lenguaje es asimismo un formidable instrumento de dominación. El conflicto lingüístico se ubica en el centro de toda relación de dominación de un pueblo sobre otro y es objeto de políticas.

El derecho consuetudinario existe como un conjunto no sistematizado ni codificado de costumbres étnicas. No constituye un conjunto de normas independientes del derecho positivo. Al igual que las culturas no sobreviven en aislamiento, sino como una parte indisoluble de la sociedad nacional. En una situación de dominación-subordinación siempre vamos a encontrar la tensión entre lenguas de prestigio y lenguas subordinadas, aunque sea en su espacio dialectal.

Siempre es el indígena el que soporta el estigma por desconocer la lógica del derecho nacional, de sus procedimientos y de la cultura subyacente. A ello debemos agregar el manejo precario que posee del castellano. Por ejemplo, en México el derecho penal no contempla que el indígena litigue en su lengua

²⁰⁸ Hamel, Enrique: "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo". En; *Entre la ley y la costumbre. op. cit.* p. 205.

materna, a lo sumo se le proporciona un traductor²⁰⁹ que no sólo tiene que batallar con la traducción, sino en la intermediación de los sistemas culturales diferenciados.

El lenguaje es uno de los ejes rectores de la asimetría entre la sociedad nacional y los pueblos indios. En los actos formales como son la legislación agraria, penal, el indígena debe recurrir a la lengua dominante lo que lo coloca en desventaja tanto por carecer del conocimiento técnico de la materia de derecho, como del sustrato cultural que lo sostiene. Se presenta un abismo para los indios al carecer de un lenguaje que les permita presentarse en un ámbito público nacional que implica verbalización de códigos y normas, así como de su expresión escrita.

Se revela la estrecha relación entre el lenguaje y poder.²¹⁰ Es la razón por la cual las lenguas han sido instrumento de objeto de conflicto, de políticas y de intentos de legislación. El Estado moderno nacional y el caso mexicano, que es el más representativo, tuvo por meta la mestización. Lo mestizo funcionó como símbolo del Estado nacional en una desvinculación total entre un pasado idílico y la situación contemporánea de los indios, a los que más bien se les considera como obstáculo para el progreso. Hamel nos propone una interesante ecuación e ilustra las formas de funcionamiento entre lengua y poder: lenguaje del derecho y derecho del lenguaje, en tanto "la lengua y particularmente el discurso indígena, operan como fundamentos y organizadores del derecho consuetudinario en su funcionamiento como costumbre jurídica."²¹¹

Un problema de raíz es la subordinación de las lenguas vernáculas. Como dato, en los últimos cincuenta años y pese a la supuesta fortaleza de las instituciones encargadas de la atención a los pueblos indígenas, se han perdido más lenguas que durante los casi 350 años que duró el proceso colonial. De tal suerte que si

²⁰⁹ Es una práctica muy eventual, que no se da en todos los casos y se viene practicando no más allá de la segunda mitad de los años noventa y casi siempre tiene que mediar la presión de algún organismo de defensa de los derechos humanos.

²¹⁰ Cfr. Heat, Brice: *La política del lenguaje en México*. INI. México, ¿1983?.

²¹¹ Hamel, Enrique. *op. cit.* p.223.

es la lengua vernácula el sostén discursivo de la costumbre, ésta se presenta con debilidad y en una situación de gran asimetría frente al Estado nacional, pero no por ello se debe desconocer la existencia de un sistema normativo étnico. El problema sigue residiendo en el abismo que se presenta frente al Estado nacional y, más específico, frente a los sectores que controlan el aparato de Estado.

En contrapartida a las posiciones nativistas -esencialistas-, el derecho consuetudinario de ninguna forma se debe entender como un espacio de armonía y consenso, ni como una autonomía local que con su lógica dirime disputas generalmente de delitos menores. Es la arena de encuentro donde afloran las tensiones tanto internas como hacia el exterior. La comunidad indígena es reflejo, también, de las contradicciones que se generan en el ámbito nacional.

La diferencia central entre el derecho consuetudinario y el positivo es que el primero regula con un importante grado de eficacia sobre el segundo. Esta situación ha llevado a considerar al sistema normativo consuetudinario como un subsistema subordinado al sistema legal establecido.²¹² Pero todo depende del carácter específico de la formación social. En formaciones con altos contingentes étnicos, incluso mayoritarios demográficamente, como es el caso guatemalteco, los indígenas no han logrado mantener una conciencia de pertenecer a una formación nacional, tal como se mostró con los múltiples pueblos que encontraron refugio en México a partir de los años ochenta, donde primero son katchiqueles, chujes, zutuhiles etc. y quizá después guatemaltecos. El sentimiento de pertenencia a un espacio nacional se adquirió en el refugio y por la mediación de instancias internacionales.²¹³ Esta es una característica de pueblos indígenas que coexisten en espacios de frontera. En situaciones de violencia extrema, es urgente legislar en torno a los derechos de los pueblos originarios a

²¹² Padilla, Luis Alberto: "La investigación sobre el derecho consuetudinario en Guatemala". *Entre la ley y la costumbre. op. cit.* p. 261.

²¹³ Al respecto, consúltense los múltiples informes de la ACNUR, sobre el refugio guatemalteco en México. Lo señalado en torno de estas formas de identidad y de percepción de la pertenencia nacional, son producto de entrevistas efectuadas en 1997, en los hasta entonces, campos de refugiados guatemaltecos.

fin de evitar, como en el caso guatemalteco, ya no sólo políticas etnocidas sino de franco genocidio.

Los pueblos y comunidades indias en América Latina están sufriendo una reconversión parecida a la efectuada durante los regímenes liberales clásicos del siglo XIX. Así, el Estado-nación contemporáneo dirigido por una élite sin experiencia política y sin cultura nacional se presenta con carácter estamentario y se encuentra establecido por clanes políticos con su clientelismo y nepotismo, que han obligado a la población a utilizar su intermediación para la obtención de privilegios y prerrogativas, lo que se hace más evidente en las estructuras locales de poder. Paradójicamente encontramos a esta élite debilitada y precaria, incapaz de realizar las tareas de centralización política y administración moderna, provocando cada vez un mayor alejamiento entre el Estado y la población, generando crisis que se manifiestan de manera profunda y que en numerosas ocasiones cristalizan en violencia. El carácter del Estado-nación contemporáneo ha disminuido el volumen del Estado integracionista.

Pareciera una continuidad del Estado liberal del siglo XIX, donde el eje fue la voracidad criolla que agobió a la incipiente industria y a las posibilidades de empresas propias. Este Estado cedió grandes extensiones de territorios - baldíos- para las empresas extractivas del exterior. El resto del territorio fue campo de batalla entre las facciones de los caudillos de las distintas asonadas militares. En síntesis, el Estado-nación fue ineficiente para lograr un poder centralizado y la constitución de un mercado interno.

A esta incapacidad de las élites criollas por diseñar un Estado nacional se suma el que las repúblicas desprendidas de la España colonial quedaran a la deriva de las pugnas por la hegemonía entre los nuevos estados poderosos; de tal forma, las fronteras indígenas quedaron supeditadas a las confrontaciones de la geopolítica de la época. El ingrediente ideológico fue el darwinismo social que logró, de manera decisiva, justificar la anexión de territorios, la expansión de mecanismos

de asimilación y subordinación o, de plano, de destrucción. En sentido coloquial, se establece como línea de acción el *slogan* del presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento: civilización o barbarie.

Se despoja así a los pueblos indios de la única prerrogativa tenida durante la colonia y bajo la república de Dios, que tuvo la encomienda de proteger a la república de indios; éstos debieron de aceptar la soberanía de Dios y brindar tributo a su iglesia. Así se estableció un derecho especial, el *indiano*, que medió la relación entre lo indígena y lo hispano: "Este derecho -protector- significó el puente entre los dominadores y los pueblos derrotados, quienes -a cambio del reconocimiento de una territorialidad reducida y unas jefaturas internas ligadas a la administración colonial- aceptaron unas relaciones basadas en su subordinación política, su explotación económica, su aplastamiento cultural y su segregación étnica".²¹⁴

De tal forma, cada indígena se mantuvo bajo reducción o resguardo, su relación con el Estado fue de vasallaje, sea por medio de caciques, corregidores, curas doctrineros, y sus relaciones directas con encomenderos, hacendados, mineros y comerciantes. Con las reformas borbónicas se vieron compelidos a reordenar sus formas de organización interna mediante la adopción del cabildo, apropiándose del discurso político hispano colonial para defender sus derechos, para ser reconocidos en el esquema de las dos repúblicas -república de indios y república de españoles-, pudiendo resistir al embate de la hacienda y al resto de las empresas coloniales, quizás con mejores instrumentos que los actuales.

Así, las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado deben ser siempre contempladas en torno a la dinámica histórica. Una característica del Estado nacional frente a la población indígena es el presentarse con un conjunto de normas especiales que ideológicamente han sido concedidas como

²¹⁴ Triana Antorveza, Adolfo: "El Estado y el derecho frente a los indígenas." En; *Entre la ley y la costumbre. op. cit.* p.281.

mecanismos formales de "protección" y de reconocimiento de unas formas internas de organización social, las cuales se respetan siempre y cuando no produzcan sobresaltos ni se enfrenten decididamente al orden jurídico central. La concesión de derechos especiales es la mediación histórica entre dominación y subordinación que puede mantener vigencia o no, según la fuerza y profundidad de los cambios ideológicos y la capacidad de resistencia, tal como sucede con la reconversión de las reformas agrarias.

Estos derechos especiales tienden a confundir y reemplazar las prácticas consuetudinarias internas. Esta vía jurídica ha sido el instrumento por el cual se han introducido colonos, industrias extractivas e instituciones; también la propiedad privada, las relaciones laborales, la economía monetaria, las formas nacionales de organización social y familiar van penetrando más o menos rápidamente, mientras el Estado tiende a minimizar sus efectos depredadores mediante el reconocimiento formal de los indios como ciudadanos o el reconocimiento jurídico de su derecho a algunos beneficios proponiendo programas agrícolas y pecuarios, extendiendo políticas salubristas y de educación para ellos. En esta forma, la territorialidad indígena y su organización social van quedando a merced de la juricidad central.

Este conflicto entre lo nacional y lo local, entre el derecho nacional y el consuetudinario, finalmente entre dos culturas diferentes, conlleva el peligro de la desintegración de los grupos cuyos integrantes van estableciendo nuevas formas de relación, según la fuerza y el grado de penetración del Estado nacional y la capacidad de resistencia de las autoridades tradicionales. Se presenta una recomposición de los grupos étnicos con el surgimiento de nuevas formas de liderazgo, especialmente de jóvenes profesionales que están tendiendo puentes hacia las estructuras externas.²¹⁵

²¹⁵ Triana Antoverza, Adolfo. *op. cit.* p.p. 277-280.

Uno de estos puentes dentro del contexto político y cultural de formaciones con contingente indígena es esta mezcla entre jurisprudencia positiva y las ciencias sociales, enfatizando en los aspectos de la cultura.

El derecho positivo trabaja en relación con un sistema punitivo y la antropología tradicionalmente lo hace en relación al conocimiento de la otredad y políticamente contribuye a establecer las formas de regulación social. En tal sentido, la mayoría de los antropólogos poseen un conocimiento precario en torno al derecho y los juristas que pretenden hacer antropología, practican una antropología ingenua, igual que el derecho manejado por los antropólogos.

El derecho consuetudinario no es, necesariamente, la antítesis del derecho positivo, es también una forma moderna de ejercicio de la norma, que exige la presencia del Estado. Es urgente establecer la ruptura con el dogmatismo del derecho positivo que confunde Estado-nación con jurisprudencia, acto que, ha llevado a los Estados nacionales con contingente indígena a la idea paranoica del fatalismo que provocaría el reconocer en su interior de la multietnicidad y que por consecuencia, acarrearía el desmembramiento de la nación.²¹⁶

Bajo esta lógica se puso en práctica la política de asimilacionismo primero, integracionismo después y hoy se habla de interculturalidad (que merece un espacio aparte; simplemente valga mencionar que éste sería un concepto que implica una relación entre iguales, situación de la cual nos encontramos muy alejados).

Las ramas del derecho positivo, que de manera más lacerante afectan a la población indígena, son las referentes al derecho agrario y al derecho penal; la segunda generalmente como correlato de la primera: "Conforme el indígena acusado se aleja físicamente de su comunidad, lo hace también de la posibilidad

²¹⁶ Este desmembramiento ya se ha efectuado y se le conoce con el eufemismo de globalización y no por el carácter plural de la formación social, sino por el apetito insaciable de las élites criollas y de los procesos coloniales, cada vez más sofisticados y más eficaces.

de ser juzgado objetivamente; en primer lugar, va al encuentro de un mundo que utiliza un lenguaje que él ignora, que aplica una ley que él desconoce, que juzga sobre unos hechos que sucedieron en un lugar y en un contexto étnico que el juez normalmente no conoce ni investiga, todo lo cual, no es un obstáculo para que el proceso penal se desarrolle".²¹⁷

Así, cuando el indígena tiene contacto con el derecho positivo, es un momento de conflicto, de violencia; en tal situación, la legalidad es punto de tensión, porque carece de la posibilidad de establecer la reparación del daño entre las partes involucradas y de mantener la coherencia en la comunidad a partir del principio de que quienes incurran en faltas, las corrijan. El derecho positivo sólo provoca la ruptura del sujeto con la comunidad.

No podemos dejar de observar que las legislaciones en nuestras latitudes pecan de un defecto de origen; su carácter extremadamente eurocéntrico. En otras palabras, nuestras formaciones tienen un carácter periférico y no responden a las características ni norteamericanas ni de la Europa central. En consecuencia, si hablamos de cambios sociales, de establecimientos de democracia (aunque ésta sea sólo en el ámbito formal) no nos podemos restringir a una legislación que no solamente desconoce lo plural del entorno donde intenta tener ejercicio, sino que, incluso, frena cualquier intento hacia procesos de modernidad, confundiendo actos modernizantes -remiendos de ley- con cambios necesarios y urgentes que permitan romper con el profundo abismo social y económico, y logren una mayor y mejor calidad entre los diferentes sectores de la población reconociendo e incorporando la diversidad cultural y lingüística. Creo que estamos todavía muy lejos de esta vía.

²¹⁷ Gómez, Magdalena: "La defensa jurídica de presos indígenas." En *Entre la ley y la costumbre. op. cit.* p.p. 373-374.

3.11.-Antropología jurídica

De la nueva disciplina que se crea en relación con la jurisprudencia positiva y las ciencias sociales (admitiendo que el derecho forma parte de las llamadas ciencias sociales, lo que es posible en términos de una construcción filosófica y lógica), ha surgido en los últimos años un híbrido que es la antropología jurídica, espacio teórico de gran confusión, entre otras por las siguientes razones: la aparente novedad de la problemática que trata, y los espacios tan diferenciados que trabaja una y otra disciplina.

El derecho consuetudinario no debe ser contemplado en sentido independiente, existe en oposición al derecho positivo y en el contexto de modernización implica la presencia del Estado; tal vez, ésta sea una de las principales causas para identificar de manera clara y sistemática los sistemas normativos no occidentales aunados a la carencia de una adecuada capacitación tanto de juristas como de antropólogos para su clarificación.

En la práctica, las burguesías nacionales no establecen acuerdos tácitos en torno a las formas de participación política de los grupos étnicos, manifestando, por lo general, el racismo y la exclusión en toda su dimensión, y paradójicamente, provocando una mayor balcanización por la ausencia de una regulación social que debe ir acompañada de un nuevo planteamiento jurídico.

En los últimos treinta años, como ya lo he señalado a lo largo de este trabajo, hemos asistido a la emergencia, consolidación y superación crítica de varios paradigmas teóricos con traducción política: asimilacionismo, integracionismo, etnicismo, etnopolulismo, la llamada antropología marxista, etc., todas, a excepción de la teoría de las formaciones sociales -que se ha mantenido como interlocutora-, con una raíz epistémica similar, pese a sus diferencias ideológicas.

Pero en los albores del siglo XXI, la episteme originaria y central -la raíz- ha demostrado formar parte ya del museo teratológico o, para seguir con el símil médico, de las iatrogénicas.

En el mundo actual, complejo y difícil, no resulta sencillo establecer un paradigma que responda a la coyuntura de la diversidad étnica contemporánea. No es exagerado pensar que nos enfrentamos a problemas no resueltos desde el surgimiento del Estado nacional moderno en América Latina, pero con elementos no sospechados en las disputas del Estado-nación entre liberales y conservadores desde el siglo XIX, que siempre tuvieron como punto de acuerdo considerar lo étnico originario como un problema. En la situación actual encontramos no sólo una reivindicación de lo étnico originario, sino el entender a éste como un insumo para la reformulación del Estado nacional.

Recuperando nuestro objeto y, como definición provisional, insisto en señalar que el derecho consuetudinario nos remite a un conjunto de normas y principios -de transmisión oral- que regulan las diversas relaciones interculturales. En contrapartida, el derecho positivo resulta ser el discurso político hegemónico, compuesto de un conjunto de normas jurídicas jerárquicamente establecidas que regulan las relaciones de la sociedad en general, incluidos los pueblos indios, considerado como derecho privado, y de ésta y de los pueblos frente al Estado -derecho público-. El derecho positivo reconoce como fuente de creación de la norma jurídica al poder legislativo del que dimana la ley general y de manera subsidiaria a la costumbre.²¹⁸ Un problema teórico y práctico en torno a ello, es que tanto la antropología como la jurisprudencia han entendido el sistema normativo como una forma de cultura y no como una estrategia de sobrevivencia frente a las sociedades nacionales en distintas circunstancias históricas. El derecho positivo le ha negado al sistema normativo de los pueblos indios la validez de sus propios órganos reguladores y de aplicación de su normatividad.

²¹⁸ Durand Alcántara, Carlos. *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indígena. Los triquis de Oaxaca, un estudio de caso*. UACH-UAM. México, 1998. p.p.29-30.

Insistimos en que el problema indígena se ha tratado de resolver ciudadanizando la diferencia, es decir, realizando prácticas dirigidas a la homogeneización. Este ha sido un proceso largo, penoso, de alto costo social y fracasado, porque no ha logrado empalmarse con la vida de la comunidad y los pueblos indios han sostenido, en su generalidad, sus sistemas normativos como un proceso de resistencia. Así, quizá, la mejor forma de definir a la comunidad sea el que ésta se constituye en un proceso.²¹⁹

Con seguridad, el espacio donde mayor dimensión ha adquirido el planteamiento del contexto jurídico en relación a los derechos indios es el marco de la jurisprudencia internacional, allí, se ha reivindicado a los pueblos indios -sin arribar a una definición-, logrando relevancia y sustentación. Sin embargo, uno de los problemas fundamentales es el grado de aplicabilidad de esta normatividad por la razón de que también es objeto de derecho internacional, la libre autodeterminación de los pueblos y las naciones.

En consecuencia, el incumplimiento de las recomendaciones a nivel internacional y de la evolución de las mismas, desde la Reunión Internacional de Filólogos y Lingüistas en 1939, en México, y del posterior Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, México, 1940, hasta llegar al multicitado Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 y las recomendaciones progresistas de organismos internacionales y de la llamada sociedad civil a partir del V Centenario en 1992, no se ha logrado establecer una norma de obediencia en los distintos Estados nacionales. Se mantiene la tradición colonial: "Cúmplase, pero no se obedezca".

El no cumplimiento de pactos, acuerdos y proyectos se puede deber a la no obligatoriedad de los Estados nacionales a hacerlo, pero fuera de este ámbito

²¹⁹ Resultado de la serie de discusiones sostenidas con mi colega Leif Korsbaek.

formal y de mayor peso, considero que ello se debe, es entre otras cosas, al temor de las oligarquías locales y nacionales a otorgar derechos a sus siervos.

Por aparente ausencia de recursos, la democracia formal es costosa y por demás inequitativa. -basta cotejar la nómina de diputados y senadores frente al salario mínimo y al jornal rural en estas latitudes- además de la falta de conocimiento de los acuerdos internacionales por los propios interesados y la carencia de técnicos capacitados. Ya en 1966, el antropólogo Marroquin registraba que cerca de 90 por ciento de los acuerdos internacionales firmados por los Estados nacionales se quedaban en letra muerta. Pero, quizá, el elemento fundamental para la no observancia de los acuerdos de corte progresista establecidos en los congresos internacionales de la ONU, OEA, OIT, OMS, III, etc., se exprese en la síntesis siguiente: "La experiencia histórica ha evidenciado lo erróneo de una ideología que en nombre de la nación intentó durante más de cincuenta años homogeneizar lo no homogeneizable. Ni la barbarie capitalista que en nombre de la modernización constituía 'obras magnificentes' y destruía comunidades completas, ni los criterios asimilacionistas ni integracionistas fueron capaces de destruir lo diverso de las comunidades indias que subsistieron al imperio español. La debilidad del indigenismo radicó siempre en establecer al fenómeno bajo una óptica estrictamente ideológica y no estructural, por cuanto a mejorar las condiciones de los pueblos indios".²²⁰

3.12.-Las recomendaciones internacionales

Señalaré algunos de los acuerdos internacionales centrales no obedecidos a cabalidad, donde se recomiendan reivindicaciones de corte económico, social y cultural. El Tratado de Versalles de 1919, producto del fin de la Primera Guerra Mundial, es el antecedente del reconocimiento a los derechos sociales de los pueblos, salvo las constituciones mexicana y soviética. A partir de este tratado, se crea la Organización Internacional del Trabajo.

²²⁰ Durand Alcántara, Carlos. *Ibidem*. p.81.

En 1948 nace la Organización de Naciones Unidas (ONU) donde se emite la Declaración Universal de los Derechos del Hombre; este hecho coincide curiosamente con la creación de la mayoría de los institutos nacionales indigenistas, ocho años más tarde de lo establecido por el Congreso de Pátzcuaro (1940). Tal declaración, empero, constituye un ordenamiento jurídico internacional que carece de fuerza coercitiva; es un documento de carácter formal, es decir no garantiza su aplicación. Por otra parte, aunque son declaraciones importantes, de orden económico, social, civil y cultural, se mantienen a nivel del individuo y se confunde con el precepto dieciochesco y decimonónico de las garantías individuales.

En 1966, la XXI Asamblea General de la ONU establece el compromiso por el cual los Estados nacionales promulgarán las disposiciones legales para aplicar los derechos humanos, que resulta lo mismo que recomendar.

El fervor jurídico, tanto a nivel de la ONU como del organismo internacional correspondiente a nuestra región, la Organización de Estados Americanos (OEA), que emite la Carta de Bogotá en 1948, nos remite a los derechos fundamentales de las personas, sin hacer distinción de raza, religión o idioma, además de los derechos sociales y culturales, lo que da pie a la Declaración Universal de los Derechos del Indio en 1988, (ONU), y al ya mencionado Acuerdo 169 de la OIT.

En el marco de la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América en 1992, eufemismo de conquista y subordinación, hoy es preferible y cada vez más común hablar de la "invasión europea", pero también de una nueva emergencia del movimiento indio a nivel nacional y continental. Para estos años, la gran mayoría de los Estados nacionales en América Latina ya habían promulgado en sus constituciones el reconocimiento de la existencia de una multiculturalidad y multilingüismo.

En 1957, la OIT establece el Convenio número 107 que resulta ser el antecedente del famoso Convenio 169, el cual propone a los gobiernos desarrollar programas destinados a la protección de las poblaciones y la integración progresiva en la vida de sus respectivos países, en colaboración de los gobiernos con dichas poblaciones y sus representantes, tomando en consideración sus valores culturales y religiosos, teniendo presente el peligro que puede resultar del quebrantamiento de valores e instituciones y reconociendo el derecho de propiedad de los indígenas sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellos, incluso sugiriendo que se asignaran tierras adicionales cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de su existencia normal. En 1960, este Convenio sustituye la expresión "poblaciones" por la de "pueblos", concepto que aun no queda del todo aclarado.

En 1986, una reunión de expertos de la ONU y representantes indígenas declaró que: "...la palabra "pueblos" indicaba que dichos grupos humanos tienen identidad propia y reflejaba más adecuadamente la opinión que ellos tenían de sí mismos, mientras que el término "poblaciones", denotaba sólo una agrupación menor de personas. Se señaló también que varios países ya utilizaron el término en sus legislaciones nacionales y que su uso había sido aceptado en debates celebrados en Naciones Unidas y otros foros internacionales."²²¹

En 1960, la Conferencia de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) establece en la Convención Relativa a la Lucha Contra las Discriminaciones, en la Esfera de la Enseñanza lo siguiente: "Debe reconocerse a los miembros de las minorías el derecho a ejercer las actividades docentes que les sean propias, entre ellas las de establecer y mantener escuelas y, según las políticas de cada Estado en materia de educación, emplear y enseñar su propio idioma". A más de cuarenta años de distancia esto sigue siendo una de las buenas intenciones, incluso para el caso de México, se crea una dirección especializada en la materia hasta el año 1978, en la cual anoto, sin intentar

²²¹ Durand, Carlos. *Ibidem*. p.92-93.

convertirme en árbitro, una precaria relevancia en el ámbito educativo. Para el caso de Bolivia, la llamada Reforma Educativa se establece hasta mediados de los años noventa. Son recomendaciones que se impulsan años después y de manera inconsistente.

Durante los años sesenta, ningún convenio, acuerdo o pacto se exime de las necesarias declaraciones en torno a la discriminación racial, cultural, lingüística, religiosa. Tendrán que arribar los años ochenta y noventa para que se sumen a estas mismas declaraciones aquellas referentes al género, infancia, edad adulta, que de manera eufemística les denominan adultos en plenitud. Todas las reuniones de los organismos internacionales que enarbolan la "lucha" contra la discriminación se encuentran plagadas de recomendaciones en torno a su materia de trabajo que no rebasa las buenas intenciones.

En 1966, la ONU emite el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Aquí el punto de nuestro interés es el acuerdo en torno a la libre determinación de los *pueblos*, así como el disfrute y utilización libre de las riquezas y recursos naturales. La realidad en nuestras latitudes es; reubicación de población, reconversión de bosques en pastizales, pago de deuda externa por territorio virgen con todo y habitantes, en fin.

En 1967, la ONU establece el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y asienta el derecho a ser juzgado en la lengua materna, aún como profesar, para el caso de los pueblos indios, su propia religión, ejercer su cultura y lengua.

La Asamblea General de la ONU reprueba en 1969 toda forma de esclavitud, admitiendo que esta condición se mantenía aún en varias zonas de América Latina.

En 1970, aprueba la ONU un estudio general para conocer la situación de los derechos humanos y los problemas de discriminación contra las poblaciones

indígenas, recomendando medidas de carácter nacional para eliminar esa práctica.

En 1976, en Argel aprueba Naciones Unidas que a las minorías se les respete su identidad, tradiciones, lengua y patrimonio cultural.

Es en los setentas cuando comienza a establecerse un sinnúmero de organizaciones no gubernamentales destinadas al desarrollo y la vigilancia de acuerdos en torno a la población indígena. Lo no gubernamental es un fenómeno de gran relevancia para entender, incluso, la situación actual de las poblaciones indígenas y las formas de acceso a beneficios sociales.

Especialistas y representantes indios celebraron en 1981, la Reunión Internacional sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina en San José de Costa Rica, y comienza a pronunciarse un nuevo léxico en la legislación internacional. Es importante destacar que en esta reunión se declara que el etnocidio, es decir el exterminio cultural, es un delito de derecho internacional, semejante al genocidio, condena considerada por la Convención de Naciones Unidas para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio establecido en 1948, cuando se funda la ONU. Dentro de los mismos acuerdos, se afirma que el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los grupos indios, lo que se entiende como la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, que implica una organización equitativa y propia del poder. Así, el grupo étnico es unidad político-administrativa, con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo, dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.

En el mismo sentido se declara que la dimensión civilizatoria propia, es patrimonio de la humanidad. Los pueblos, naciones y etnias indias de América, hoy

amenazados, son titulares *colectiva* e individualmente en todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Asimismo, se declara que la tierra no es sólo objeto de posesión y de producción, sino que constituye la base de su existencia en los espacios físico y espiritual en tanto que entidad autónoma. El espacio territorial es fundamento y razón del vínculo con el universo y el sustento de su cosmovisión.

En ese acuerdo de Cosa Rica, abiertamente se establece la necesidad de respetar las formas de autonomía como condición imprescindible para garantizar y realizar los derechos aludidos.

Al año siguiente, en 1982, se establece como parte de los trabajos de la Reunión de San José, la necesidad de elevar las lenguas indígenas a nivel nacional o cuando menos regional, según los casos, y tener en cuenta que son las propias poblaciones indias las que decidan el método y la forma pedagógica para la elección de una sola lengua vehicular. También se exige la garantía de que los grupos indígenas accedan a los medios de comunicación y sistemas de información. Se demanda la divulgación de las ideologías indígenas y de su participación en el pasado y en el presente como constructores de cada país. Para la realización de todo programa que afecte a los pueblos indios debe efectuarse la participación de miembros indígenas y ejecutarse bajo la supervisión y fiscalía de las autoridades de las comunidades indígenas.

En 1984, se realiza la IV Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en Panamá, donde se reitera la libre determinación de los pueblos indios y la exigencia de que todos los Estados en los cuales viva un pueblo indígena, reconozcan a la población, al territorio y a las instituciones del pueblo indígena, lo que implica una reiteración de los acuerdos establecidos en reuniones anteriores.

Sin embargo, se incluye que el derecho a la tierra de un pueblo indígena, implica derechos sobre la superficie y el subsuelo, plenos derechos sobre las aguas interiores y costeras y derechos a disponer de zonas económicas costeras adecuadas y exclusivas dentro de los límites del derecho internacional. Se fijan derechos exclusivos sobre sus tierras y recursos tradicionales, incluso si éstos han sido expropiados sin su consentimiento. Los derechos originarios sobre los objetos de la propia cultura, incluidos los centros arqueológicos, artefactos, diseños, tecnología y obras de arte, corresponden al pueblo indígena. Los pueblos indígenas tienen derecho a recibir educación en su propio idioma y a fundar sus propias instituciones educativas. Los idiomas de los pueblos indígenas deben ser respetados por los Estados en todas las relaciones que se establezcan entre los pueblos indígenas y el Estado sobre la base de la igualdad y la no discriminación.

De hecho, este movimiento indianista, ha provocado efectivamente el reconocimiento de los Estados nacionales a su diversidad étnica y lingüística originarias. Sin embargo, no se ha avanzado en la aplicación de una legislación reglamentaria con base en estas evidencias del paisaje social latinoamericano. Sólo queda admitir que existe una pluralidad, aunque en la práctica política se han abandonado inclusive las prerrogativas que la política indigenista ofrecía como mediador, gestor y, en ocasiones, árbitro entre los grupos de poder regionales y locales y las poblaciones originarias, generándose en las últimas décadas una situación de abandono y de exclusión. Se deja que las fuerzas políticas regionales actúen sin la mediación del Estado nacional y con ello se genera un clima de tensión y agudización de la violencia social.

3.13.-El 169, referencia obligada

Tal vez la recomendación que mayor ámpula y debate ha provocado en torno a la relación de los grupos originarios con los Estados-nación sea el Convenio Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Nos referimos al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en 1989.

El antecedente inmediato, como ya se señaló, fue el Convenio 107 de la OIT que reconocía que la mayor parte de los pueblos originarios en el mundo no gozan de derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población, considerando las aspiraciones de los pueblos para asumir el control de sus propias instituciones, de su forma de vida y desarrollo económico (endógeno). Tal convenio fue inicialmente criticado por su carácter integracionista, y por eso se revisó y emitió con las enmiendas del caso, el Acuerdo 169 en la 76ª Conferencia Internacional de la Organización del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Ginebra, Suiza, 27 de junio de 1989).

Este Convenio se aplica a los pueblos indígenas de países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y aquellos pueblos de países independientes entendidos como indígenas por su descendencia. La innovación, sin lugar a dudas, es la inclusión de la palabra "pueblo".

Dice: "La utilización del término *pueblos* en el nuevo convenio, responde a la idea de que no son *poblaciones*, sino pueblos con identidad y organización propia. Se aclara que la utilización del término *pueblos* en el nuevo convenio, no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional."²²²

²²² *América indígena*. Vol. LVIII. n. 3-4. Julio-diciembre, 1996. Instituto Indigenista Interamericano, México. p. 37.

Si bien es una innovación la inserción del término *pueblo* y la tendencia a sustituirlo por el de grupo, indio o indígena, no se establece una significación. Es una definición demasiado amplia y vaga. El nombre del convenio que se analiza establece, por una parte, que el sujeto de los derechos contenidos son los pueblos indígenas y los pueblos tribales y, por otra, que el sujeto imputable de las obligaciones son los países independientes.²²³

Hasta 1993 habían firmado este documento México, Noruega, Colombia, Bolivia, Costa Rica, Paraguay, Perú, Argentina, Austria, Fiji y Honduras. El Convenio entró en vigor el 6 de septiembre de 1991. La parte medular del convenio radica en la defensa de las tierras indias. Es necesario recalcar que en esos años, el movimiento indio en América Latina está cobrando una gran vitalidad, sobre todo por el V Centenario. Con el Convenio 169 se otorga el rango de pueblos a las otrora definidas como comunidades, tribus, poblaciones. Esto suscitó un gran debate, no sólo de orden terminológico y semántico también un enfrentamiento de intereses.

Así, si bien se reconoce la existencia de pueblos en las fracciones 1 y 2 del artículo 1º, la fracción 3 establece: "la utilización del término 'pueblos' en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional". En consecuencia, el "avance" de este multicitado convenio resulta muy relativo. Se emite el término "pueblo" pero se reducen, conforme al derecho internacional, los elementos políticos recurrentes de autodeterminación e independencia. Queda establecido en el Convenio 169 que el sujeto de los derechos contenidos en éste son los pueblos que se definen de la siguiente manera:

²²³ González Galván, Jorge Alberto: "Las obligaciones de México con la ratificación del Convenio 169 de la OIT." En *Jornadas académicas Chiapas a partir de Acteal*. UNAM. México, 2000.

- Son social, económica y culturalmente diferentes al resto de la población existente en el país.
- Se rigen parcial o totalmente por sus costumbres.
- Habitan en dicho país desde la conquista, colonización o establecimiento de las fronteras estatales.
- Conservan parte o todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, cualquiera que sea su situación política.

Con los elementos anteriores, González Galván ofrece una definición sintética de pueblos indígenas y tribales: "Aquellos que habitan en un país desde los periodos de conquista, colonización o establecimiento de las fronteras estatales y que se caracterizan por ser social, económica y culturalmente diferentes del resto de la población y por conservar, cualquiera que sea su situación jurídica, parte o todas sus instituciones sociales, jurídicas, económicas, culturales y políticas."²²⁴ Definición poco satisfactoria, pues ofrece una imagen congelada de lo que es ser indio. Cuando se afirma que hay un descuido en la definición de pueblo, es porque no se analiza su relación con respecto al Estado nacional.

En el plano de la realidad, la cerrazón de las vías negociadas entre las minorías indias y los Estados puede llevar a un futuro incierto, signado por la tensión y la violencia, tal como en la actualidad se presenta.

No podemos descontar la posibilidad de una reestructuración de los movimientos de liberación nacional, o bien arribar a posturas esencialistas sostenidas en rasgos raciales y lingüísticos que, a mi parecer, no tendrán ninguna viabilidad; ello sin desconocer que es muy factible que este tipo de movimientos logre irrumpir con estridencia en las formaciones sociales. Por ejemplo en Guatemala, la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca, si bien está vencida puede reactivarse en un momento; en el Perú, Sendero Luminoso no se encuentra del todo aniquilado, ni el movimiento Túpac Amaru; en Venezuela se encuentra latente Bandera Roja;

²²⁴ González Galván, Jorge Alberto. *Op. cit.* p. 91.

en Colombia, la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar y las Fuerzas Armadas Revolucionarias, FARC; en México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Ejército Revolucionario del Pueblo Indígena y el Ejército Popular Revolucionario. En Bolivia, el Katarismo puede desembocar en estrategias de la naturaleza de los organismos citados.

Se demuestra así que el accionar del movimiento indio, en su expresión radical, rompe con los moldes parlamentarios y de negociación y basta revisar los acontecimientos del año 2000 en Ecuador, que si bien resultó ser un movimiento confuso mostró su capacidad de movilización y articulación entre distintos sectores.

Con respecto al capítulo de tierras, el Convenio 169 establece: "2.- 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 ocupen o utilicen de alguna u otra manera."²²⁵

Se recomienda que los gobiernos deberán respetar el derecho de propiedad y de posesión de las tierras-territorios (términos de poca aplicación jurídica), que tradicionalmente ocupan o pudieron ocupar los indios, y se precisa que el término territorio cubre la totalidad del hábitat indígena.²²⁶ Sin menoscabo de su intención, estas concesiones establecidas por la OIT presentaron resistencias de los gobiernos de Argentina, Venezuela y Perú.

²²⁵ Cfr. *América indígena. Ibidem.*

²²⁶ Tal vez, uno de los sectores más dinámicos de las sociedades latinoamericanas sea el indígena que, como producto de la migración, transita y ocupa otras regiones ajenas a su hábitat original, incluso de carácter transnacional. Por ejemplo, los mixtecos de Guerrero, Puebla y Oaxaca mantienen colonias con sistemas de cargos (autoridades originarias), sistemas de fiestas en la ciudad de México, Tijuana, Los Ángeles, Chicago y comienzan a ocupar Nueva York; los quechuas originalmente mantienen un amplísimo corredor que corresponde exactamente a las dos cordilleras andinas y, como producto de los procesos migratorios, quizá la capital quechua actual sea Buenos Aires. Así, la dinámica demográfica y espacial no puede ser considerada desde la geometría euclidiana, sino en términos topológicos, lo que complejiza una definición, aunque ésta sea provisional, de lo que es territorio.

No se debe dejar de reconocer que este tipo de instrumentos puede contribuir a denunciar políticas etnocidas e incluso genocidas, pero, al mismo tiempo, en la medida que son recomendaciones, se encuentran fuera de la realidad y, en la coyuntura contemporánea, de muy difícil aplicación práctica. Contribuyen más a una ideologización del indianismo, que a la puesta de una política concreta. Una concesión tan amplia implica desconocer las posibilidades de solución de lo posible en términos de recuperación de tierras frente a los despojos y crímenes realizados en el ámbito rural por las burguesías agrarias en América Latina. Más útil sería poder constituir estos despojos en derecho para la restitución del espacio y la indemnización económica apropiada. Sin embargo, el convenio deja establecido que la propiedad o posesión -independientemente de la calidad, en otras palabras, de la renta diferencial o absoluta de la tierra- queda en posesión de los indios. No así el subsuelo, tal como se había establecido en la IV Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, celebrado en Panamá. Durand nos llama la atención en torno a que la organización y división territorial en América Latina posee un "defecto de origen" al haberse demarcado los territorios conforme al conquistador y existiendo una continuidad cartográfica para los gobiernos independientes.²²⁷ Ello es, pues, un elemento más que nos obliga a considerar la movilidad espacial y socioeconómica de los actuales pueblos indígenas.

El Convenio 169 de la OIT representa el tratado internacional más avanzado que sobre derechos indios, haya sido elaborado, pero se advierte el mantenimiento de los gobiernos nacionales como ejes vertebradores de la negociación y del ejercicio político de los pueblos. Es un nuevo tipo de indigenismo, que se califica como "desarrollista participativo", donde, en lo formal, los indios son escuchados y el gobierno es un promotor e impulsor del proyecto nacional -si es que algo queda de éste-. Por ejemplo, el Convenio 169 reconoce el derecho a la organización política

²²⁷ Durand Alcántara, Carlos. *Ibidem*.

al interior de los Estados y establece que su naturaleza y alcance se hará de manera flexible y tomando en cuenta las condiciones del país.²²⁸

El Convenio 169 tiene virtudes y no podemos negar su avance al reconocer el global de las bancadas parlamentarias y tiendas políticas, la pluriculturalidad de nuestras formaciones. Este reconocimiento comienza a ser el fundamento constitucional para la refundación del Estado nacional como un Estado plurinacional y pluricultural de derecho.

Como se ha indicado, nada obliga a los Estados nacionales al cumplimiento del convenio como principio del derecho internacional, porque éste se regula por el cumplimiento de "buena fe" de las obligaciones internacionales, sin castigar, en lo formal, el dolo que en la mayoría de los países se ejerce sobre su población originaria. Los castigos provienen regularmente de certificaciones de entidades financieras internacionales.

Por lo anterior, las negociaciones estarán definidas no por la normatividad jurídica, sino por la correlación de fuerzas que se desarrollan en las distintas formaciones sociales.²²⁹ No contamos a la fecha con ningún antecedente en donde la no aplicación de los mandatos de los organismos internacionales tengan sanción, salvo la desobediencia al Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo y, podríamos añadir, a la DEA y al FBI. En consecuencia, la reivindicación justa del derecho que asiste a los pueblos indios es una cuestión de la movilización social, de la investigación científica comprometida y de la presión que se ejerce hacia los bloques hegemónicos en cada Estado-nación, ello sin desconocer que la discusión en el ámbito internacional es fundamental como referencia del estado de la cuestión, que cada vez se globaliza más.

²²⁸ Por ejemplo, los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (1995) reconocen este derecho siempre y cuando se ejerza respetando el marco de la unidad nacional del Estado, su soberanía y sus tres niveles de gobierno.

²²⁹ *Ibidem*. p.112.

Si bien, desde mediados de los años ochenta y ya en la década pasada los países con contingentes indígenas han incluido en sus ordenamientos legislativos el reconocimiento a la diversidad cultural y lingüística, éste no sobrepasa el marco simple de un reconocimiento. Es decir, reconocimiento en el ámbito cultural, en el que solamente se aduce a derechos, que si bien son sociales no van al fondo del problema, no toca los derechos de carácter económico y político que conciernen a los pueblos indios de América Latina.

Si se consigna que al aplicar el convenio, los gobiernos deberán consultar a los pueblos interesados cada vez que prevean medidas susceptibles de afectarles directamente y establecer los medios, a través de los cuales puedan participar libremente en la adopción de decisiones en instituciones electivas y otros organismos que afecten su modo de vida. También se reitera que los pueblos indígenas y tribales deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en tanto éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.²³⁰

Salta a la vista que este indigenismo es consultivo, pero no garantiza, en el ejercicio de las políticas económicas, la salvaguarda de los pueblos y sí permite que éstos decidan sobre su propio destino económico, entendiendo que este destino es muy restringido en términos de la propia historia de los grupos.

En lo que se refiere a tierra-territorio y de las formas autonómicas de los pueblos, es importante referirnos al caso nicaragüense, donde se otorga el control sobre prácticamente la mitad del territorio del país a misquitos, creoles, sumus, garífunas, ramas, runas, e incluso la población mestiza. Ello se dio en un contéxto de emergencia revolucionaria, durante el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional, cuando se constituyó el estatuto de autonomía de las

²³⁰ *América indígena. Op. cit.* p. 38.

regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, en 1987. En la actualidad, sin embargo, la situación de la Costa Atlántica nicaragüense, o como prefieren llamarlo los propios interesados, la Costa Caribe, no ha resuelto problemas económicos vitales y, al parecer, es un coto de caza de la depredación de bosques y un enclave del narcotráfico.

Otro caso interesante y temprano es el reconocimiento, por parte del Estado panameño, a la existencia y jurisdicción al Congreso General Kuna, en 1953, donde se les adscribe una comarca y se establece la administración de ese espacio, salvo en lo referente a cuestiones penales y en todo aquello que no pugne con la Constitución y las leyes de la República. Con respecto a la enseñanza en la comarca. Se dijo que ésta se referirá a programas, planes, métodos y horarios adoptados conforme a las costumbres y necesidades de vida de la población. Asimismo, se admite que la enseñanza en los primeros grados estará a cargo de maestros indígenas.

Con respecto a las tierras situadas dentro de las zonas *reservadas* para los indígenas kunas, que sean abandonadas por más de cinco años, se reintegrarán a las reservas, aun cuando hubieran sido adquiridas por adjudicación, posesión o cualquier otro título de concesión. Asimismo, la exploración o explotación de minas en tierras de las reservas indígenas estarán obligados a indemnizar a los indios por daños y perjuicios que ocasionan estos trabajos.

Con respecto a las lenguas aborígenes, es obligación del Estado promover programas de alfabetización bilingüe en las comunidades indígenas. El Estado (panameño) desarrollará programas de educación y promoción para los grupos indígenas, ya que poseen patrones culturales propios, a fin de lograr su participación activa en la función ciudadana.

El Estado garantiza a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar. Se prohíbe la propiedad privada de tierras.²³¹

Panamá es así el primer ejemplo en América Latina de una concesión que puede dirigirse hacia una forma autonómica; sin embargo, es en términos de una reserva y es el Estado quien define la organización interna de las etnias. Las autoridades tradicionales son gestoras frente a la sociedad nacional y al Estado, y lo más importante es que el control del subsuelo, bosques y aguas queda bajo la jurisdicción del Estado. La posesión indígena es sólo sobre la superficie.

Pese a la orientación política que pueda tener esta legislación y que se enfoca más hacia la constitución de reservas a la manera de los Estados Unidos y Canadá, es importante subrayar que no posee un carácter asimilacionista, ni integracionista de manera explícita. Hasta parece más dirigido hacia una exclusión de la población indígena de la sociedad nacional, donde el Estado no deja de regular las relaciones necesarias con el grupo étnico.

En muchos sentidos, es una regulación del Estado nacional frente a su población originaria superior a los planteamientos del Convenio 169.

La mayoría de las regiones indígenas poseen lo que los técnicos de la planificación denominan alta y muy alta marginalidad. Además de una elevada dispersión de la población, la mayor parte de las localidades son menores a los mil habitantes.

Los pueblos indios ahí presentes se rigen en distintos grados, con base en estructuras políticas o formas de gobierno propias a partir de las cuales establecen sistemas de toma de decisiones, control y regulación social, mecanismos de

²³¹ Constitución de la República de Panamá de 1979 y reformada en 1983, citado por Durand Alcántara, Carlos. *Ibidem*. 115.

coerción y consenso, de ejercicio de poder y autoridad. Este sistema de regulación interna es un producto de la colonia, sistema de características culturales y locales en el que priva la concepción colectiva del derecho y la justicia,²³² pues no existe articulación entre las autoridades de un municipio y menos aún regional.

El sistema normativo indígena no sólo no se articula a nivel zonal ni regional, sino se enfrenta en las fronteras con la sociedad nacional. Un ejemplo es el ejido, que cuenta con autoridades sancionadas por la jurisprudencia del Estado-nación y, en lo fundamental, con las autoridades municipales.

El aislamiento, que no resulta ser sinónimo de (des)integración, acarrea, por una parte, demandas más que justas como resultaría ser la exigencia de una educación acorde con el sistema cultural y sostenida en los usos y costumbres, reclamando la participación de la comunidad en la elaboración de planes y programas, la delimitación de un territorio, la promoción de proyectos productivos, acceso al patrimonio indígena entendido como el disfrute de los bienes y recursos naturales, impartición de justicia en torno a usos y costumbres. Pero también resultan aberraciones -que no se justifican en la medida en que se pretende un diálogo con la sociedad nacional y con un entorno internacional; así nos percatamos de que la interculturalidad es sólo una buena intención-, como el demandar el ejercicio de los indígenas de veto frente a iglesias y a otras culturas, acciones promovidas por el indigenismo oficial, así como establecer la ley de protección a la cultura indígena -¿cómo regular lo intangible?-.

Esta situación sólo se entiende por la ausencia histórica de participación política y por una pesada ideología indianista que no sobrepasa el ámbito de la cultura.

²³² Ávila Méndez Agustín: *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la Tarahumara*. (Mecanuscrito, p. 19.) SEDESOL-INI. México, 1988.

Los reclamos centrales se dirigen hacia la tendencia de una acentuada fragmentación constante y progresiva de las formas de tenencia de la tierra. El reconocimiento, casi en todos los lugares, de formas locales originarias de autoridad, se debe a conflictos agrarios, a la escisión de las comunidades indígenas por el acceso a los medios de producción, la dificultad, al menos para México, de una reconstitución de las comunidades en pueblos. El acceso a la tierra como vía productiva en lo material y en lo simbólico es quizá el reflejo más profundo de la desigualdad en el Estado-nación.

Sin remitirnos a una concepción del indio como el buen salvaje sí es indudable su relación con la tierra, ésta logra una significación existencial de profundidad histórica.²³³ La pérdida del territorio provoca fractura en la identidad étnica.

El trabajo de Bartolomé es una denuncia a la vertiente del desarrollo evolucionista -vía teórica política que logró hegemonía en diferentes versiones por cerca de cuarenta años- que llegó a considerar la destrucción cultural como un proceso justificable, suponía una transformación económica positiva. En este sentido, los errores teóricos de los planificadores en América Latina tienden a convertirse en dramáticos errores de la visión política y de la práctica social concreta.

Con distintos ejemplos sucedidos en México, Paraguay y Brasil en torno a la instalación de infraestructura de interés nacional, como son hidroeléctricas, carreteras, puertos y otras obras de envergadura, surge un ámbito dentro de la jurisprudencia que es el derecho al territorio y a los valores culturales que van aparejados. Si fracturamos el territorio, el espacio cultural se verá inevitablemente afectado. Esto va más allá y puede lograr una reorientación de las ciencias sociales que contribuya con los pueblos y comunidades en la negociación de frente al Estado. Cuando ésta sea inevitable, el derecho al territorio implica el derecho a constituir formas sociales alternas capaces de generar en forma autónoma sus propios proyectos de vida y sus propuestas de

²³³ Bartolomé, Miguel Alberto: "Presas y relocalizaciones de indígenas de América Latina". En *Alteridades*, n.4. 1992.

futuro, es decir capaces de ejercer el derecho a la diferencia,²³⁴ propuesta muy en el tono del espíritu del ya señalado Convenio 169.

Situaciones dramáticas en torno a las relocalizaciones, conocidas también por colonización dirigida, las tenemos en toda América Latina e incluso en Estados Unidos y Canadá. La primera gran obra de infraestructura que implicó una relocalización muy importante ocurrió en el Valle del Tennesse en los años treinta y del cual aún se siguen realizando denuncias. Estas formas de colonización dirigida las tenemos en el trópico mexicano desde los años cuarenta y, en los sesenta, de nuevo adquiere bríos. Por ejemplo, el Estado mexicano consideró a Campeche, Quintana Roo y el norte de Chiapas como terrenos baldíos y una solución de momento a las presiones de campesinos por dotación de tierras. También, el traslado de la población del Altiplano andino hacia las regiones amazónicas en Bolivia y Perú y que, explican en gran medida el auge de la plantación de hoja de coca. Esto fue un tema muy importante en la sociología de los años setenta e incluso de la década siguiente.

Poco se ha trabajado en torno a lo que eufemísticamente se denominó colonización dirigida, que no son otra cosa que relocalizaciones forzosas, hoy, al lado de las presas, gasoductos, reestructuraciones urbanas, también encontramos proyectos turísticos de alto impacto cultural y ecológico como es el caso de la Ruta Maya, que implica no sólo a la población indígena, sino que va a alterar la vida de cinco naciones.

Algo similar sucede con los proyectos hidroeléctricos que son bi o trinacionales en Sudamérica y los gasoductos. Me remito al concepto de relocalización forzosa en la medida en que no sólo son efecto de proyectos de los Estados-nación, sino aquí también intervienen fenómenos meteorológicos como inundaciones, ciclones, terremotos y erupciones volcánicas, fenómenos de la naturaleza que afectan a la población casi siempre por haberse visto obligadas a establecerse en zonas de

²³⁴ *Ibidem.* p. 26.

riesgo -regiones de refugio-. No debemos olvidar aquellas migraciones masivas por conflictos armados y narcotráfico. Todo esto sin contar con las migraciones forzadas por carencias económicas estructurales en vastas regiones.

La infraestructura realizada ha demostrado que conlleva algunos beneficios para ciertos grupos. Los campesinos e indígenas son quienes menos o ningún beneficio reciben y a quienes se supone deberían servir.

Las poblaciones desplazadas sufren un proceso de estrés multidimensional; pérdida afectiva, emocional, psicológica, cultural y material, predisposición a contraer enfermedades, daños a la autoestima y disminución del repertorio cultural de respuesta frente a las nuevas situaciones.²³⁵

Los grandes proyectos han provocado la generación de nuevos actores sociales ajenos. Barabas y Bartolomé sugieren que de frente a los aspectos negativos provocados por el impacto de este desarrollismo salvaje, se impulse la autonomía, se creen las condiciones para que estos nuevos actores históricos dejen de ser clientes de las élites políticas, se respeten sus formas de organización social y respuesta política y se genere la descentralización de la política, promoviendo mecanismos para la toma de decisión de partes cuando el caso así lo reclame.

La participación en la sociedad debe ser promovida en lo general, pero, en lo específico, las grandes obras de infraestructura acarrearán para la población campesina e indígena situaciones similares a las causadas por catástrofes naturales y, en sí, es una violación a los derechos de los pueblos en la medida en que éstos reproducen su cultura en íntima relación con el ámbito en el que históricamente han habitado. Las relocalizaciones han demostrado tener resultados particularmente dramáticos; las respuestas se generan lentamente, alterando por completo los sistemas culturales y socio-organizativos. Durante el

²³⁵ Barabas, Alicia; Bartolomé, Alberto: "Antropología y relocalizaciones. En: *Alteridades*. n.4. UAM-I. México, 1992.

auge de la política indigenista, las relocalizaciones en territorios indígenas se pensaban dentro del cambio social y cultural dirigido y estos mecanismos se consideraban viables para provocar el cambio hacia la descaracterización étnica.²³⁶

En la discusión contemporánea se logra demostrar que estos proyectos han provocado dos grandes procesos de degradación; el etnocidio y el ecocidio.

A nivel internacional, existen dos instrumentos jurídicos que registran estas violaciones: La Declaración Universal de los Derechos Indígenas, ONU, de 1988, y el Convenio 169, de la OIT. Ambos instrumentos contienen el consentimiento de los pueblos así como el establecimiento de convenios, para, por ejemplo, en el caso de alteración del medio ambiente se pueda reclamar indemnización con tierras de calidad y una condición jurídica al menos igual a la propiedad anterior.

Incluso hasta el Banco Mundial pugna ahora porque los Estados nacionales lleven a cabo una política de mayor respeto al medio ambiente, y ello no por humanitarismo o porque sea una entidad protectora de los intereses colectivos; no es este el espacio, pero se puede demostrar que gran parte de la deforestación en América Latina y las crisis ecológicas después de la Segunda Guerra Mundial, se deben a las políticas generadas desde el Banco Mundial. En la última década ha despertado una preocupación por los movimientos sociales que se despliegan en torno a las grandes obras de infraestructura, insisto, de procesos de modernización que no benefician a los afectados. Un ejemplo de resistencia indígena se dio ante la amenaza de construcción de una presa en el Alto Balsas (presa de San Juan Tepelcingo, en 1990, Guerrero). La cosmovisión indígena plantea el arraigo de los náhuas en una región que desde la perspectiva occidental y urbana resulta hostil y difícil de habitar; a pesar de todo, aquél territorio es la referencia de vida de miles de personas. Es el uso integral de su hábitat a un

²³⁶ Barabas, Alicia: "Normatividades jurídicas en torno a las relocalizaciones de población indígena". En Chenaut, Victoria; Sierra, Teresa. *Pueblos indígenas ante el derecho*. Ciesas. México, 1995.

tiempo y espacio espiritual, simbólico, económico y el desarrollo de una amplia gama de estrategias productivas, lo que permite comprender la noción de identidad territorial que defienden. Frente a la amenaza de perder su tierra por el embalse, se aglutinaron las comunidades, independientemente de los conflictos y divergencias políticas internas, y formaron el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas para presionar a instancias gubernamentales nacionales y a las agencias financiadoras internacionales, logrando la cancelación del proyecto y sustituyéndolo por microempresas de menor costo social, cultural y ambiental.²³⁷

He indicado que el Estado neoliberal mantiene una nueva relación en términos ideológicos frente a las comunidades y pueblos indios, y esto se refleja en el establecimiento de una jurisprudencia. Este proceso ha sido tensional y no siempre como producto de la movilización indígena y popular, sino como una salida del Estado-nación para regular sus contradicciones con grupos y sectores subalternos. De tal forma, en 1992, el ejecutivo mexicano añade al artículo 4º de la Constitución, que se refiere a los derechos individuales, la siguiente precisión: "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. 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. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley".²³⁸

Para impulsar este agregado, desde el oficialismo se crea la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indios en 1989, instancia encabezada por el que posteriormente será el encargado de dirigir la Procuraduría General de la República, Jorge Madrazo; esta misma Comisión convierte a diputados de centrales campesinas de oposición y de la oficialidad en indígenas y promotores

²³⁷ Díaz-Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. Op. cit. p.p. 94-102.

²³⁸ Añadido de ley al artículo 4º constitucional de los Estados Unidos Mexicanos (1992)

desde el interior del Congreso de este pegote de ley, como es el caso de Margarito Ruiz, inicialmente dirigente campesino y que al calor del V Centenario, queda constituido en un "amauta" (sabio) de la jurisprudencia.

Queda claro que ese añadido es un reconocimiento a la cultura y a la lengua y no a los derechos socioeconómicos ni políticos. En otras palabras, es una concesión establecida bajo los cánones del indigenismo.

De frente a esta concesión, pocos meses después se reforma el artículo 27º constitucional, artículo fundamental del espíritu de la Revolución mexicana que durante el cardenismo sirvió para justificar la mayor dotación agraria en el país. Ya con Miguel Alemán se la reformó, colocando una serie de candados para evitar afectabilidad agraria en el país, pudiendo, por otra parte, lograr amparos y haciendo que la ley reglamentaria en materia agraria sea extremadamente complicada. A la fecha se mantiene un gran número de asuntos en la materia que aun no logran resolverse y colocan a los pueblos y comunidades en una situación de difícil acceso a tierras de buena calidad, manteniéndolos en una situación espacial que, con bastante tino, Aguirre Beltrán denominó "regiones de refugio".

El artículo 27º se refiere a las formas de acceso a la propiedad, posesión y rentabilidad del suelo y del subsuelo, siendo el Estado nacional el árbitro para lograr los distintos tipos de acceso a la tierra, entendida como medio de producción, además, de tener el control sobre el agua. Con las reformas establecidas durante el alemanismo, se le restó vitalidad a los pueblos indígenas en términos de propietarios originarios, cuando, en gran parte, el problema de la propiedad territorial encuentra sus raíces en el desconocimiento a estos pueblos sobre sus territorios y a quienes asiste la razón histórica de reconocerles como propietarios originarios de sus espacios territoriales, incluyendo el conjunto de recursos naturales existentes en ellos.²³⁹

²³⁹ Durand Alcántara, Carlos. *Op. cit.* p. 146.

En esencia, el concepto de propiedad sustentado por Molina Enríquez, quien, por otra parte, es el redactor en el Constituyente del 17 de este artículo y autor de un texto que si bien fue escrito en el 1905, sigue siendo de gran actualidad, *Los Grandes Problemas Nacionales*,²⁴⁰ queda, con las reformas de Salinas de Gortari, en entredicho. Con la reforma salinista se puede liberalizar la tierra, fracturando el régimen de inalienabilidad, que incluso el alemanismo no logró establecer. La reforma salinista al artículo 27º, pese a que establece que la ley protegerá la integridad de las tierras indígenas, no estipula cuáles serán los medios, en tanto, no existe una normatividad sobre el agregado al artículo 4º constitucional. En consecuencia, es letra muerta, pues no sabemos a qué ley se hace referencia. En realidad, los pueblos indios vienen actuando de manera marginal, pues no participan en el diseño de las políticas centrales ni poseen decisión en la utilización de los recursos existentes en sus territorios. Por otra parte, la ley (artículo 27º) sostiene que los pueblos indios de México son comunidades y no poblaciones étnicas específicas, lo que resta posibilidad para una organización mayor contrahegemónica al Estado nacional. Un avance sustantivo sería reconocer a poblaciones indias en su forma genérica y en lo particular.

Dentro de las modificaciones al artículo 27º constitucional del 6 de enero de 1992, se destacan las siguientes: Se modifica el concepto de pequeña propiedad agrícola en explotación por el de pequeña propiedad rural; con ello, a juicio de Durand, se legitima tierras incultas en manos de latifundistas, ya que el término rural acoge una diversidad productiva y no solamente a la agricultura.²⁴¹ Como ejemplo podemos entender la especulación territorial que se ha generado a partir de los años setenta en terrenos, originalmente con vocación agrícola, cercanos a las ciudades, y hoy, de utilización inmobiliaria.

²⁴⁰ Molina Enríquez, Andrés. *Los Grandes Problemas Nacionales*. Era. México, 1981.

²⁴¹ *Ibidem*. Op. cit. p. 152

Se suprimen las acciones agrarias de dotación, ampliación de tierras y aguas y de creación de centros de población ejidal. Este ha sido uno de los aspectos medulares de la reforma salinista al haber dado por concluido el reparto agrario, cuando, en la actualidad, se calcula que en el país existen diez millones de campesinos sin tierra, sin considerar a la población migrante.

Se eleva al término de cien hectáreas en tierras de riego -ya previamente Alemán estableció trescientas hectáreas- y sus equivalentes en las demás calidades; doscientas de temporal, cuatrocientas de agostadero y ochocientas en cerril, hasta en 25 veces, permitiendo que un solo propietario llegue a juntar hasta 20 mil hectáreas de cerril.²⁴²

Otra reforma establecida es que las sociedades mercantiles pueden establecer contratos con los campesinos teniendo en garantía la tierra, rompiendo el carácter inalienable e inembargable de la misma, quedando la tierra sujeta a la especulación financiera y abandonando el espíritu con el que se crea la ley, en 1917, que tiene por objeto la estrategia alimentaria del país.

En la situación contemporánea, se hace necesaria una nueva reforma agraria que privilegie los intereses del campesinado y del proletariado rural, definiendo y estructurando la propiedad territorial, estableciendo un régimen de excepción que requiere protección y desarrollo autosostenido de las comunidades, pueblos, culturas, lenguas y valores de indígenas y campesinos y cuyos lineamientos, coincidiendo con Durand, serían en lo general los siguientes:

- Participación en la reforma agraria de las etnias del país.
- Aseguramiento y definición de la propiedad territorial indígena con sus adyacentes y requerimientos, agua, flora, fauna así como el subsuelo y sus recursos.

²⁴² *Ibidem. Op. cit.* p.153.-

- Regularización de las formas de posesión de hecho, de poblaciones indígenas y campesinas.
- Definición de linderos en aquellas poblaciones en que se desconocen, con base en: -el derecho consuetudinario, -los códigos prehispánicos y de la época colonial, -las relaciones geográficas del siglo XVI, -la sistematización de documentos relativos a bienes de la comunidad existentes en el archivo agrario y en el Archivo General de la Nación, -los dictámenes antropológicos.
- Expropiación de fraccionamientos simulados -latifundios- que ocupan espacios de las poblaciones campesinas y étnicas.
- Dotación de tierras, aguas y recursos bajo el régimen de bienes comunales.
- Cancelación de concesiones a empresas forestales y mineras cuando transgreda los intereses de los pueblos.
- Cancelación del juicio de amparo.
- El reconocimiento de parques nacionales y de áreas naturales protegidas, será definido por órganos paritarios en el que participen las poblaciones.
- La infraestructura deberá contar con la decisión de las poblaciones.²⁴³

Lo sustancial en la modificación del artículo 27º constitucional del régimen salinista no reside tanto en permitir que el latifundio logre una expansión legal, ya que por múltiples vericuetos éste ya se encontraba instalado en el país, sobre todo a partir de la quiebra cardenista en materia agraria. A mi juicio, lo sustancial de la reforma al artículo señalado es que se permite la posibilidad de enajenación de la tierra ejidal y comunal, dejando al mercado y a la especulación financiera el problema agrario y reduciendo la posibilidad de reproducción en el sentido amplio de los campesinos pobres e indígenas.

Las recomendaciones del Convenio 169 que reconoce el concepto de territorio en la ley agraria -reformada-, aluden a la tierra como medio productivo sin considerar al conjunto de recursos naturales renovables y no renovables existentes. De esta manera, minerales, aguas, bosques, fauna, flora, etc. habidos en tierras de los

²⁴³ *Ibidem. Op. cit.* p.p. 154-155.

pueblos, pertenecen al Estado quien sólo puede concesionarlos a los interesados.²⁴⁴

Hay una gran vitalidad en la discusión sobre el carácter jurídico normativo de comunidades y pueblos indígenas, presentándose una amplia gama de posiciones pero que bien pueden centrarse en dos que provienen de una vieja discusión entre indianistas e hispanistas. En la primera, se ha venido esgrimiendo la pertenencia a un territorio sin la mediación del Estado nacional y la segunda, niega por completo la participación de los indígenas en la vida política y no reconoce ningún derecho de corte económico. Una postura intermedia y que ha logrado, para el caso de México, un avance significativo, es el referente a la autodeterminación y autonomía -que, por otra parte, se comienza a dibujar como un nuevo indigenismo-. En síntesis, es el abandono de políticas hegemónicas y la creación de espacios en el que la poblaciones indias definan sus formas de organización política, de gobierno, de administración acorde a sus condiciones culturales y políticas internas y en vías a nuevas formas de articulación con el Estado nacional que, al momento, son de corte por demás asimétrico.

Al mismo tiempo, el planteamiento autonómico -que sigue siendo un tanto ambiguo- debe significar que la reproducción de las sociedades indias se rijan económica, social y culturalmente con el ejercicio de sus derechos en intermediación con la sociedad nacional. Es promover a nivel de la ley una situación de hecho, ya que las comunidades indígenas han empleado formas propias de organización y expresión de su identidad para resistir. De lo que se trata es de otorgar a estas prácticas de hecho, que en ciertas coyunturas han sido muy vulneradas, un reconocimiento jurídico nacional, que así está planteado. Lo innovador sería establecer no sólo el reconocimiento al uso de la lengua y la cultura, sino el reconocimiento jurídico de formas de acceso a medios de producción incluido todo el entorno, así como un gasto social sustancial, al que se

²⁴⁴ *Ibidem.* p. 166

encuentra obligado el Estado nacional, y que implica educación, salud, regalías, indemnizaciones, acceso a la justicia y no sólo la penalización.

No estamos hablando de un proyecto revolucionario, sino de un proceso hacia la modernidad política y económica en el marco de un Estado capitalista, pero quizá ya no tan salvaje. En la situación de asimetría que hoy viven los pueblos originarios, la lucha de clases es descarnada y en términos técnicos, las relaciones interétnicas son de profunda tensión. Se persigue, en consecuencia, poder lograr relaciones de interculturalidad. Para tal efecto, no es posible lograr la equidad -término tecnocrático- sin realizar reformas jurídicas y de hecho en los siguientes ordenamientos:

Artículo 27º constitucional; Ley reglamentaria del artículo 27º; Ley de aguas nacionales; Ley de bosques; Ley de amparo; Ley de inafectabilidad agrícola y ganadera; Ley general del equilibrio ecológico y la protección del ambiente; Ley federal de caza y pesca; Ley general de expropiación; Ley de bienes nacionales.²⁴⁵

Además de llevar a buen término las reformas a las normas anteriores y con expreso interés hacia los pueblos y comunidades campesinas e indígenas. Tenemos otro aspecto vital y de práctica perversa. Si bien la ley general de educación reconoce la educación indígena en lengua materna, ésta queda sólo en letra, ya que el Estado, tanto en éste como en múltiples espacios, ha sido y es incapaz de poder proporcionar cuadros técnicos y profesionales debidamente formados para poder atender en materia educativa a los contingentes indígenas. Los resultados son muy tristes. Cifras conservadoras arrojan tan sólo un veinticinco por ciento de eficiencia terminal en educación básica, esto sin contar con las observaciones necesarias a la calidad educativa. Pensar en una elevación sustancial de las condiciones de vida de la población indígena es también considerar al resto de los actores y contingentes nacionales; en otras

²⁴⁵ Cfr. Durand Alcántara, Carlos. *Op. cit.* p.181.

palabras, proceden a una reorientación de la vocación del Estado nacional del último tercio de siglo. Esta deseable situación está lejana, ya que el modelo de política económica riñe con una posibilidad de recuperar el estado de bienestar.

Como hemos visto en otros pasajes de este trabajo, el reconocimiento a la diversidad, resulta inherente al Estado neoliberal. En la medida en que no se presente un freno a los altísimos beneficios en lo económico y en lo político a los sectores especuladores, la autonomía seguirá siendo una quimera, a pesar de su reconocimiento constitucional. O bien se pondrá en marcha con todas las taras de un Estado clientelar corrupto.

Dentro de la innovación que implica para el caso de México la discusión actual de la autonomía y que pasa por el añadido de ley al artículo 4º constitucional y al 115º constitucional, el primero referente a los derechos individuales y el segundo al establecimiento del municipio libre, radica en constituirse en un derecho en que el reconocimiento jurídico de formas propias de organización social y política, promoción y desarrollo de sus culturas, aplicación de sus sistemas normativos internos, definición de estrategias para su desarrollo, acceso al uso y disfrute de sus recursos naturales, resultan ser de carácter colectivo. En consecuencia, ningún miembro se puede apropiar de estas prerrogativas a nivel individual. Estos derechos colectivos deberán coexistir con los derechos individuales que, de sí, ya trastoca el carácter tradicional del derecho positivo.

El añadido al artículo 4º, en consecuencia, permite el ejercicio de los rasgos particulares de los pueblos y comunidades indígenas; al artículo 115º correspondería un reordenamiento geopolítico del país, es decir la posibilidad de una remunicipalización en donde una comunidad podría asociarse con otra o con más comunidades para establecer un ayuntamiento en donde el grueso de la

población sea indígena, en referencia al respeto a los tres ejes de poder de la República.

La iniciativa de ley Cocopa,²⁴⁶ producto de una agria discusión que surge después del levantamiento armado del 1 de enero de 1994 por el EZLN, conlleva a los siguientes puntos que, a mi juicio y el de otros colegas, incluidos constitucionalistas, no afecta la conformación del actual Estado nacional. Veamos: A nivel constitucional, el derecho a la libre determinación al quedar en la constitución se expresará a través de la autonomía que, a su vez, se manifiesta en el ejercicio de derechos acotados como parte del Estado mexicano.

- Ejercer el derecho a desarrollar formas específicas de organización social, cultural, política y económica.
- Obtener el reconocimiento de sus sistemas normativos internos para la regulación y sanción, en tanto no sean contrarios a las garantías individuales y a los derechos humanos, en particular los de las mujeres.
- Tener mejor acceso a la jurisdicción del Estado.
- Tener mejor acceso de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales, *salvo aquellos cuyo dominio corresponda a la nación.*
- Promover el desarrollo de los diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural.
- Interactuar en los diferentes niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia.
- Concertar con otras comunidades de sus pueblos o de otros, la unión de esfuerzos y coordinación de acciones para la optimización de sus recursos, el impulso de sus proyectos de desarrollo regional y, en general, para la promoción y defensa de sus intereses.

²⁴⁶ Comisión Coordinadora para la Paz en Chiapas (Cocopa), organismo compuesto por representantes de los distintos partidos políticos que participan en la Cámara de Diputados.

- Designar libremente a sus representantes, tanto comunitarios como en los órganos de gobierno municipal, de conformidad con las tradiciones propias de cada pueblo.
- Promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones.²⁴⁷

Sin duda, Magdalena Gómez ha sido una de las promotoras más importantes de una apología a la ley Cocopa, sobre todo en los términos expuestos en los puntos anteriores y, efectivamente, tiene toda la razón. Una ley de esta naturaleza encuentra sus obstáculos principales en una muy profunda ideología racista decimonónica, pero esta iniciativa legislativa en ningún momento coloca en entredicho el carácter de la política económica que durante las últimas dos décadas ha venido normando las relaciones sociales en México. De tal forma que cuando se habla del uso y disfrute de los recursos naturales, estos son viables siempre y cuando el Estado nacional y su sector hegemónico no se interesen por ellos; la libre asociación para optimizar los recursos entre distintas comunidades y pueblos implica forzosamente el despliegue de tecnología de la cual, en gran medida, la nación en su conjunto carece y, pese a romanticismos, las comunidades y pueblos indígenas están muy alejados de tener acceso a ella. Esto representa un gasto social importante, que el actual modelo no está dispuesto a negociarlo.

No podemos dejar de reconocer el avance en establecer a nivel constitucional el carácter pluricultural y multiétnico; pese a ello, y quizá sea una posición radical, debemos incluir también el reconocimiento de la profunda asimetría histórica entre los pueblos y comunidades indígenas y el resto de la sociedad mayor. En otras palabras, sería un avance reducido contentarnos con el ejercicio de la democracia de los pobres.

²⁴⁷ Gómez, Magdalena. "Lo que debe usted saber de la iniciativa de la Cocopa". En *Masiosare-La Jornada*. Domingo 8 de abril, 2001.

Queda claro que la propuesta de la ejecución de la autonomía es relativa a un conjunto de derechos limitados, acotados y, por lo tanto, no coloca a los pueblos indígenas por encima de la nación, pese a que, para muchos, es confusa la relación que el Estado nacional debe tener con respecto al proceso de autogestión y la consecuente autonomía, sobre todo en términos de gasto social y de restitución de territorio. Coincido con los defensores de la Ley Cocopa cuando se indica que ésta es una excelente oportunidad para la restitución de los pueblos indígenas que han sido objeto de un penoso proceso histórico hasta quedar reducidos y atomizados en comunidades. Sin duda, la Ley Cocopa en términos de su carácter cultural, lingüístico y de establecer en el papel los derechos de las mujeres debía pasar sin mayor problema en el Congreso. Pero creo que no será así cuando en su momento se demande la restitución de territorios y el necesario gasto para educación, salud y la adecuada explotación sustentable de los recursos naturales, tal como en efecto ha sucedido.

4.- CONTRASTES

Efectivamente, México y Bolivia participan de dos historias diferentes. Son dos formaciones sociales en las cuales el sistema político es y ha sido diferente, a pesar de similitudes en ciertos momentos, por ejemplo de la historia del Movimiento Nacionalista Revolucionario con el sistema impuesto por el Partido Revolucionario Institucional. Por otra parte, si bien la composición étnica en Bolivia se manifiesta como océanos en el conjunto de la población, en el caso mexicano es un archipiélago. Actualmente un cálculo conservador de la población indígena en Bolivia nos arrojaría más de la mitad de la demografía étnica originaria, ello sin contar el complejo sistema de mestizaje que se da a partir del cholo y que, en sí, se puede considerar como una variante abigarrada de lo aymara y lo quechua, como estrategia de sobrevivencia étnica.

En el caso mexicano, la presencia indígena se encuentra localizada en las entidades federativas del sur y sureste del país, no siendo éste un fenómeno que se registre en todo el territorio. Digamos que en las últimas dos décadas la población indígena de México en sus distintas acepciones étnicas, recorre y ocupa parte del territorio nacional que hasta antes de este fenómeno reclamaban su orgullo criollo.

La población indígena mexicana ya no sólo recorre el territorio nacional. Ha ingresado a los países norteamericanos para establecerse, haciendo que la comunidad indígena se extienda por los largos y anchos corredores por los cuales transita su población. Este fenómeno tiene como origen el cambio jurídico en las formas de tenencia de la tierra y en el real abandono del Estado nacional hacia el agro mexicano en prácticamente todos los sectores. Algo similar sucede con la

población andina boliviana que en las últimas tres décadas está ocupando el oriente del país y ha abierto brecha hacia el territorio argentino.

Sin embargo, insisto, son dos dimensiones muy distintas. La diáspora como es el caso de México hacia sectores agroindustriales ya sean nacionales o norteamericanos con una muy alta composición orgánica del capital; en el caso boliviano, la migración se da hacia sectores agroindustriales menos beneficiados por su composición orgánica.

Otro espacio que se puede señalar es el de las formas de ocupación del Estado nacional en las comunidades y regiones indígenas de ambas formaciones. El Estado mexicano desde muy temprano (1917) diseñó un discurso dirigido *ex profeso* hacia la población indígena, logrando una ocupación mediante la infraestructura escolar relativamente exitosa. No ocurrió así en materia agraria, ni en los proyectos de desarrollo siempre prometidos y en incoamiento.

El caso boliviano es diferente, sobre todo en el tiempo. El diseño de un discurso hacia la población indígena es tardío, hasta el año 52 del siglo XX, en que se emite una propuesta más o menos orgánica desde el Estado nacional hacia la población más numerosa del país.

Aquí encontramos otras dos similitudes a pesar de no coincidir en su cronología. La primera es que estos discursos son productos de movimientos armados. Una segunda, es que a la población indígena se le quiere hacer partícipe de la estructura nacional como campesina, obrera, sector popular, pero negándole su particularidad étnica y cultural. En el caso boliviano se campesinizó al indio y en el caso de México se intentó proletarizarlo.

Las imágenes de países clasistas en sentido moderno, homogeneizadas, uniformes lingüística y culturalmente, tan sólo se redujeron a una ilusión de las clases dominantes durante el periodo del Estado nacional popular de ambos

países; este proceso es extensivo al resto de los países latinoamericanos que sobre todo poseen componentes étnico originarios.

El Estado nacional mexicano en sentido formal, ha desplegado su presencia en todo su territorio; ello no significa que regule las contradicciones en todo su territorio. Un ejemplo: la presencia formal del Estado se encuentra en la Montaña de Guerrero, en las Huastecas, etcétera, pero ello no implica que se gobierne. En el caso de Bolivia, este aspecto formal presencial del Estado nacional no existe en muchas regiones y las formas de regulación de las contradicciones no pasan por los aspectos formales del quehacer político de cualquier gobierno; en Bolivia existen regiones amplias sin ninguna presencia del Estado nacional y sus formas de regulación son las que más convienen al ciclo económico que esté vigente.

Otra característica viable de ser comparada, sobre todo en procesos de globalización es la del narcotráfico. Tanto Bolivia como México son, en la división internacional del trabajo, productores importantes de narcóticos. En Bolivia, su economía no podría explicarse en los últimos veinte años sin el circuito coca-cocaína y, en el caso de México, amplias regiones indígenas se destinan ya no sólo a la producción de marihuana para satisfacer un mercado interno e internacional hacia Norteamérica, sino por el fuerte auge que, sobre todo en la costa del Pacífico y en las serranías de Sonora y Chihuahua, se tiene para la producción de heroína, mercancía destinada a Norteamérica. Ahora bien, altos porcentajes de población indígena son utilizados tanto en Bolivia como en México para la producción de estas mercancías y para su tráfico en la modalidad hormiga. Ello no significa que la población indígena sea beneficiada por los altos índices de ganancia y de especulación que las drogas acarrearán, más bien son víctimas de un sistema de justicia que al momento no ha procurado entender la compleja situación sociológica en que se encuentra y menos establecer una legislación adecuada al entorno cultural.

En materia agraria, en ambas formaciones se produjo una reforma agraria. Efectivamente se dio un reparto agrario importante, pero en ambas formaciones se han emitido legislaciones de afectación a las formas colectivas de tenencia de la tierra. Con ello se ha provocado una migración extraordinaria a las ciudades y, como ya se indicó, en el caso de México, hacia nuestros vecinos del norte, que, por otra parte, devino alivio para los grupos en el poder, pues con esto se ha logrado evitar conflictos sociales de mayor relieve.

Otro elemento viable de establecerse como comparativo son los movimientos indígenas que provocan expectación y llaman la atención pública nacional e internacional, como son los casos de los cocaleros en el Chapare y del movimiento Zapatista de Liberación Nacional. Movimientos esencialmente étnico originarios, ambos logran convocar a otros sectores de la sociedad a pesar de no consolidar alianzas permanentes pero que cuestionan las formas de regulación del poder y orientan hacia la necesidad de construir proyectos sociales que contemplen la diversidad étnica y cultural como elementos establecidos en nuestras formaciones y capaces de ser expresados con gran potencia.

De estos procesos han estado emergiendo nuevos intelectuales de corte indígena que al momento no sabemos aún hacia dónde se pueden dirigir. Se presenta una tendencia a ser incorporados en los procesos de la política formal. Sin embargo, un elemento a destacar es que estos nuevos intelectuales y profesionales indígenas originarios han desplazado las formas anteriores de regulación del Estado nacional en su contexto de colonialismo interno. Este es un punto que en algún momento valdrá la pena investigar.

En ambas formaciones se genera un debate central sobre el carácter de los Estados nacionales estando en la discusión ya no sólo de la academia especializada en asuntos indígenas, sino al interior de las burocracias de programas de desarrollo, los proyectos legislativos de distintos sectores indígenas y campesinos por al menos no seguir perdiendo terreno político y económico en

sus espacios. Sin embargo, estas iniciativas que resultan ser coherentes en términos de procesos de centralización a formas de autorregulación (autogestión) y que en su mayoría tienen como horizonte la autonomía, se ven sumamente bloqueados por el carácter criollo y racista anquilosado del sistema político de ambos países. Así se muestra que el racismo no sólo se expresa en la negación del otro en su cultura y lengua, sino también y fundamentalmente en sus expresiones jurídicas.

Un fenómeno también reciente radica en la inoperancia para ambas formaciones de las vías indigenistas tradicionales. Con ello, el panorama a mediano plazo se complejiza, pues, de una u otra forma, significa la derrota de un discurso que soportaba a un Estado nacional popular que ya debiera de comenzar a formar parte de los manuales de historia patria. Nos referimos al surgimiento de un indianismo manipulable, sí, pero ya con soportes críticos. La virtud de esta nueva situación es que las iniciativas tienen que ser sometidas al debate. En otras palabras, el establecimiento de una política hacia la población étnica originaria ya no puede seguir dependiendo de los ilustrados en turno. Tiene que ser establecida en la confrontación jurídica, lo que, sin duda, está otorgando una gran riqueza a la discusión y puesta en marcha de reformas al Estado que no se traduzcan simplemente en enmiendas electoreras y sí se logre recuperar la inserción no sólo en sentido exclusivo, sino y sobre todo en la capacidad productiva de estos sectores secularmente abandonados por el Estado nacional.

Para lograr lo anterior, en primer lugar se debe revisar y reformular el carácter étnico del Estado-nación. Al momento el Estado-nación en América Latina es de un carácter extremadamente racista, segmentario y que ha abandonado sus responsabilidades hacia sectores populares, lo que le otorga, además, una condición de servicio a los intereses financieros especuladores internos y del exterior. En tal sentido, el derecho positivo al cual tanta mención hemos realizado a lo largo del ensayo, no debemos considerarlo en sí mismo como un obstáculo para encauzar el cambio social. Por otra parte, hay que considerar las

limitaciones que el propio positivismo posee para comprender realidades sociales tan complejas como son la diversidad cultural y étnica. Si en su momento no logró “armonizar” las contradicciones de clase que están en su entorno, menos podríamos solicitar en el contexto actual a los representantes del positivismo que logren resolver situaciones tan complejas como las generadas por la multiplicidad étnica y su una profunda historia, que, en efecto, es desconocida por esta tendencia del pensamiento dominante, ya sea en su matriz teórica o en sus versiones.

Así, parece que el derecho de ejercicio del Estado-nación se encuentra desconectado de las realidades sociales en las cuales actúa y resulta incongruente con el desarrollo de los beneficios sociales en lo general. Visto así, los preceptos del derecho están retrasados respecto a las exigencias de una sociedad moderna en donde sus elaboraciones teóricas muy poco avanzan, manteniendo principios y supuestos propios de otras épocas. Todo esto hace de la legislación positiva algo ineficiente e inactual, y de los estudios jurídicos, algo vacío y añejo.²⁴⁸

De esa manera, el derecho se convierte en un pesado lastre para el desarrollo de la sociedad. En sentido paradigmático, se aplica un derecho que no responde a las emergencias sociales. En los últimos treinta años ha intentado mostrar los cambios vertiginosos en un solo aspecto de la vida de nuestras formaciones sociales, en su carácter étnico. En otros espacios de la sociedad no solamente han surgido nuevos actores sociales, sino se han establecido nuevas relaciones sociales de las cuales el derecho positivo decimonónico vigente es tan inoperante, que ni como paliativo funciona.

Por otra parte, tampoco contribuye con un conocimiento teórico analítico que permita al menos una interpretación de las emergencias; al contrario, nos encontramos con la tendencia obstructora de una jurisprudencia obsoleta;

²⁴⁸ Novoa Monreal, Eduardo. *El derecho como obstáculo al cambio social*. Siglo XXI, 1975, México. p. 11.

topamos con formaciones sociales múltiples, con desarrollos científicos y tecnológicos inusitados, con la aparición de fenómenos sociales no previstos. En estas circunstancias, el derecho tiende a ser conservador, a mantener formas que no sobrepasan los modelos decimonónicos en el mejor de los casos, y mantiene una preocupación a veces central por recuperar reminiscencias prácticamente de carácter colonial. En sentido general, el derecho se reduce a un ordenamiento normativo alejado de la reflexión científica y sin contacto con las realidades sociales. En suma, es ineficaz para asegurar a los individuos su pleno desenvolvimiento dentro de una sociedad compleja y en constante dinamismo.

Otro punto de comparación entre Bolivia y México es la gran semejanza de sus jurisprudencias. Ambas, y las del resto de América Latina, mantienen una inspiración en la cultura jurídica europea y, con más precisión, con la legislación francesa. De 1804 a 1810, Napoleón dictó en Francia cinco grandes cuerpos legislativos: el código civil, el código de procedimientos civiles, el código de comercio, el código penal y el código de instrucción criminal. Esta estructura normativa arcaica se mantiene en nuestros países. No está por demás señalar que esta estructura normativa es liberal, individualista y se mantiene como la base de las sociedades occidentales judeocristianas, logrando ser reafirmada en el neoliberalismo moderno.

Atrás están quedando los avances que dentro del sistema normativo occidental se tuvieron por la emergencia de movimientos sociales de corte violento y que procuraban proteger a las mayorías de desposeídos, como son el reconocimiento de derechos laborales, de seguridad, asistencia, previsión social y de mejoramiento social de las condiciones de vida. Estos ordenamientos normativos de corte moderno, están hoy en serio peligro de desaparecer por las múltiples reformas neoliberales. Para nuestro caso, estas mejoras en las jurisprudencias fueron producto del movimiento armado de 1910 en México y del movimiento armado de 1952 en Bolivia. Sin embargo, estas leyes siempre han estado en

constante modificación, sea para acentuar los beneficios particulares o para hacer concesiones a los poderosos.

En ocasiones nos encontramos con leyes nuevas de corte moderno que procuran la distribución de la riqueza, la eficiencia del Estado, la cabal administración de la justicia, el acceso a los mínimos de bienestar. Estas iniciativas legislativas surgen en el contexto de la legislación tradicional básica, formada por los grandes códigos y sus leyes complementarias. El problema es que estas leyes son dictadas por circunstancias políticas o por la presión social desbordante y se dictan con el fin de resolver un conflicto eminente o de evitar una situación amenazante. Su elaboración es precipitada, no cuenta con estudios técnicos y se votan en las asambleas legislativas de manera superficial. Son leyes en las que están ausentes todo plan o método, sus normas no armonizan, pugnan entre sí y con otros preceptos e, incluso, poseen defectos de redacción, resultan ambiguas, pues, lo que se pretende es conciliar criterios e ideologías divergentes. Baste señalar dos ejemplos: la Ley Indígena en México y la Ley de Participación Popular en Bolivia.

En lo general, las legislaciones que pretenden beneficios sociales a las mayorías carecen de un rigor técnico. Finalmente, por sus dificultades de aplicación se desdeñan al corto tiempo y se constituyen en normas de letra muerta.

La legislación básica beneficia en la vida práctica a un número menor de personas. El código civil es cada vez más un código para propietarios que requieren de protección para su patrimonio y para las operaciones de custodia, transferencia y transmisión de sus bienes. En consecuencia, el derecho codificado rige para un porcentaje reducido de población, sobre todo para los más favorecidos dentro de la desigual repartición de la riqueza. A excepción del derecho penal, al cual Novoa define como “el derecho de los pobres”, no por que los proteja, sino por que ahí se desata la furia del derecho.²⁴⁹

²⁴⁹ Novoa Monreal, Eduardo. *Op. Cit.* p. 25

Así, al ciudadano medio poco le interesa el código civil o el código mercantil. Lo que le interesa es aquello que le afecta, es decir, aquellas formas de injerencia y regulación del Estado en las actividades económicas y sociales. Aún falta por constituir el derecho económico como parte integrante de la vida moderna. O el derecho administrativo dirigido a una mayor regulación de las leyes. Entre otras tantas cosas, lo que también se debiera modificar es la pretensión monumental de los legisladores que poseen un afán de perennidad, dictan leyes para hoy y para el futuro, leyes perpetuas e inmutables, además de ostentar la arrogancia de ser la corporeidad misma de la voluntad popular. Cuando se llega a reconocer una realidad social cambiante, el legislador se percata de que la norma ha quedado obsoleta y es necesario que busque una modificación. Ello se realiza con relación al momento en que se estudia y elabora. Desde entonces y hasta que se ponga en vigencia transcurre un lapso que hace que la modificación llegue ya retrasada. Por eso las nuevas circunstancias vuelven a convertirla en obsoleta, estableciéndose un ciclo vicioso. En consecuencia, la ley siempre se mantiene a la zaga de los acontecimientos sociales.

La norma básica —escrita— es un producto de los siglos XIX y del XX e incluyó disposiciones concebidas como permanentes para la organización de la sociedad, estructuradas en la doctrina liberal individual. El Estado gendarme se ocupa solamente de asegurar la independencia hacia el exterior, su orden interno y de mantener relaciones internacionales apropiadas a los intereses del país; los ciudadanos se rigen por las llamadas garantías individuales y en lo económico con la protección de la propiedad privada. Pero de frente a las efervescencias populares y a la emergencia de otras ideologías, de nuevos sujetos sociales y condiciones económicas se emiten un sinnúmero de leyes que, al momento, han provocado una gran complicación en los códigos, en su forma de interpretación que sólo acarrearán una hipertrofia en el sistema normativo, sin evitar que subsistan los problemas que intentan regular. La emisión de nuevas leyes se incorpora a la legislación básica, pero en situación de disociación, no comparten la misma lógica

en la media en que la norma básica pretenda ser estructurada, en tanto la emisión de nuevas leyes tienen un corte remedial, pues no logran influir en la estructura del sistema político y económico del Estado-nación.

Todo esto hace del sistema legal de cada país una verdadera maraña legislativa, cada vez más complicada y profusa. Los códigos que antes pasaban de mano en mano por generaciones de abogados, deben ser reeditados tras breves periodos de tiempo, porque son tantas las innovaciones mediante leyes complementarias o modificaciones que las ediciones de cinco años atrás y, a veces las del año anterior, no reflejan la verdadera situación legal del momento.²⁵⁰ El ciudadano medio se encuentra ante el derecho que está obligado a obedecer, pero que le resulta imposible conocer.

En un breve lapso se ha producido una reconversión del Estado gendarme por el Estado gestor o de bienestar, creando múltiples relaciones relativas a salud, vivienda, educación. Sin embargo, las últimas décadas han recuperado al Estado gendarme pero sin lograr clarificar las normas. Tal vez el obstáculo mayor para su funcionamiento sean las formas de obtención de recursos financieros; en consecuencia, se continua normando sin la garantía de un sostén financiero para lograr los derechos y obligaciones de los ciudadanos, además de hacer súper especializada la materia jurídica.

El maremágnun de preceptos de toda clase, de inspiraciones y épocas que se presentan en el sistema legal positivo pasa a convertirse en una espesa e impenetrable selva normativa que, más que ordenar la vida social, la desarticula, la confunde, la hace ingrata. Hoy encontramos una densa y desorganizada red de preceptos que entorpecen la acción de los órganos del Estado que confunden a los ciudadanos.

²⁵⁰ *Ibidem.* p. 49.

El sistema legislativo contemporáneo muestra ostensibles defectos, confunde lo urgente con lo importante con grave daño colectivo y excluye la posibilidad de toda planificación de conjunto.²⁵¹

La ley, en lugar de ser la norma general destinada a ordenar actividades que conciernen a toda la sociedad, se convierte en un medio de defensa de las ventajas o los intereses de un reducido grupo. Individuos de gran influencia, intereses corporativos, los cada vez más influyentes medios de comunicación, intereses partidarios son los beneficiarios gracias al peso de su poder real, leyes privilegiadas y ventajas de excepción. El establecimiento de la normatividad actual debe su poca claridad y precisión a la ausencia de apoyos técnicos y científicos; el asentamiento de las normas jurídicas para un Estado moderno y para una sociedad que demanda acceso a la modernidad debiera establecerse en un sentido de temporalidad, es decir que cuando la ley no responde a la realidad que intenta regular, debe ser modificada. Cada vez se demuestra más la falta de asesoría técnica en la mayor parte de nuestros legisladores y en las legislaturas. Se opera en términos de enmiendas y por presiones de particulares, privilegiando a las ideologías conservadoras. La normatividad excluye a sectores subordinados y a los nuevos actores vulnerables que han aparecido y van apareciendo en el escenario político de nuestros países.

En una legislación moderna se debiera contemplar entre otros aspectos lo siguiente: la exigencia de que el sistema legal exprese adecuadamente las necesidades sociales del momento; integre los preceptos en un ordenamiento sistemático, coherente; se flexibilicen los preceptos para que puedan adaptarse a las nuevas necesidades, y ser tan expeditos como éstas lo demanden; reducir el número de preceptos, establecerlos con precisión y claridad, reduciendo su interpretación bajo el principio del beneficio social. Un proyecto de esta naturaleza resulta impensable con los actuales actores que emiten la legislación y ejercitan la ley.

²⁵¹ *Ibidem.* p. 56.

Si partimos de que vivimos en una sociedad fluida, dinámica y con múltiples proyectos sociales en coexistencia, lo esperado será establecer una jurisprudencia que tenga como ejes de estructura y aplicación el ser flexible, escueta, concisa y de fácil acceso y entendimiento a los colectivos sociales.

En términos kantianos, debiese ser una jurisprudencia de utilidad pública y al servicio de la sociedad, a fin de no obstaculizar los proyectos sociales viables de ser puestos en práctica para beneficio colectivo, al contrario del cuerpo de preceptos legislativos con el cual hoy contamos y que se constituyen en una serie de impedimentos para la construcción de proyectos y programas de beneficio amplio. Además, el actual modelo de derecho no incorpora en su materia de trabajo las condiciones culturales y de amplia diferenciación social y económica que se presentan. No contempla una perspectiva histórica. Como ya se ha señalado, es sólo de emergencia y de oportunidad. En consecuencia, contamos con un marco jurídico que más que procurar la regulación del conflicto, lo fomenta y acentúa.

Una definición aceptable del derecho podría ser la de aquella disciplina que estudia los fenómenos jurídicos, reglas de organización social y política de una sociedad determinada en un momento dado, por la vía del análisis y su ordenamiento sistemático, apoyada con otras disciplinas sociales como la antropología y la economía política. La propuesta surge en términos de que el derecho vigente no resuelve los fenómenos sociales que se presentan. Por su carácter ahistórico e inmutable y su gran apego al derecho natural que por su alto contenido moral resulta un impedimento hacia el cambio social. Por otra parte, el derecho positivo persigue *per se* la defensa de la propiedad privada y es un obstáculo para proyectos de orden colectivo.

En el proceso actual se ha privilegiado la jurisprudencia privada, es decir el espacio donde se permite todo aquello que la norma no prohíbe y el llamado

derecho público en donde predomina el criterio del control de la ley y sólo puede hacerse lo que la ley establece concretamente. Esta situación genera paradojas en la interpretación misma del derecho nos aleja cada vez más de la posibilidad de un Estado moderno, en donde el papel del Estado debiera ser el de responsabilizarse del destino de la sociedad. En el caso de los Estados latinoamericanos con composición étnica originaria, el Estado sólo se comienza a presentar como un espectador del conflicto y no como un verdadero regulador con compromisos económicos frente a los grandes problemas sociales. El Estado interviene cada vez menos en salud, en educación y en proyectos de solidaridad social y actúa más como regulador de la economía y, en más de una ocasión, como simple administrador. Así, el derecho normativo queda en entredicho o, como en la situación actual, en una abierta intervención de intereses económicos externos. Los preceptos se rebasan y en su lugar se diseñan instrumentos jurídicos, casi siempre desconocidos por los ciudadanos, además de sumamente complicados y confusos, incluso para los iniciados. Basten los siguientes ejemplos: el Tratado de Libre Comercio (TLC) y el Acuerdo Comercial de la Américas (ALCA).

Un proyecto legislativo antes que otra cosa debe ser considerado como la norma y regulación de un proyecto social. Para tal efecto, debe tener un horizonte histórico y recuperar la dimensión multicultural que lo compone, así como las formas tradicionales de organización social y política que sean de beneficio colectivo y recuperen la solidaridad como elemento de cohesión y en beneficio del componente. En el caso de las poblaciones originarias, se debe perseguir una norma que, en teoría y práctica mantenga el respeto a las autonomías locales que históricamente se ha aplicado en su beneficio; procurar mecanismos por el cual se garanticen la delegación de poderes a colectivos sociales con intereses precisos que a su vez persigan, en principio, la mejoría económica, el desarrollo social y el despliegue del potencial cultural. El Estado moderno debe contemplar un proyecto social que efectivamente garantice la distribución equitativa de la riqueza, ideal que en la práctica cada vez se aleja más en tanto el interés particular se

sobrepone al interés colectivo. Reformular el Estado nacional en vías a romper con las profundas asimetrías en las que se debate el mundo tradicional y el mundo moderno. Propugna un Estado nacional capaz de satisfacer las necesidades de su población por la vía de la producción y el acceso a las distintas esferas de justicia.

Atrás ha quedado el indigenismo del Estado interventor que se institucionaliza desde los años veinte del siglo pasado y que logra su cenit a finales de los años cuarenta, en plena posguerra; como el antecedente más importante para el continente fue la creación del Instituto Indigenista Interamericano (III) en 1940. a iniciativa del gobierno del general Cárdenas en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro de ese año. Más tarde, los distintos Estados nacionales crearon sus propios institutos indigenistas nacionales siendo el mexicano, fundado en 1948, el modelo a seguir. En el área andina y en específico en Bolivia, si bien contó con un Instituto Nacional Indigenista, no fue provisto de suficientes recursos presupuestales y la política fue establecida por la Oficina Andina de Cooperación con recursos, por lo general, de instancias financieras internacionales y con la asesoría de universidades norteamericanas (Harvard y Chicago). No se debe descontar que en México se formaron varios de los promotores del indigenismo boliviano. Precisamente un boliviano, el sociólogo Oscar Arze Quintanilla, fue el director del III-México de 1983 a 1989. En este sentido tenemos otro punto de referencia para este correlato de México y Bolivia, pero que requiere un espacio aparte.

Este indigenismo gestor desde el Estado hacia las comunidades indígenas y que tuvo como eje de acción política a la propia comunidad, ha finiquitado. Su lugar ha sido ocupado por las Agencias no Gubernamentales, las llamadas ONG, fenómeno del cual tenemos un muy amplio espectro y que, sobre todo en el caso boliviano, han intentado ocupar el lugar del Estado, a mi juicio con poco éxito debido al carácter efímero de los proyectos y por las dificultades que las mismas agencias tienen para proveerse de recursos. Las ONG, como otros tantos

espacios de la historia reciente en América Latina, fueron un lugar de oportunidad y no precisamente del establecimiento de políticas y acciones adecuadas para el desarrollo de las comunidades y regiones indígenas. Pero también las iglesias están jugando en este maremágnum de propuestas y proyectos un papel importante, como en otros tantos fenómenos que se presentan en la región. Creo que falta el análisis sistemático del papel real de las Organizaciones no Gubernamentales, que en muchas localidades son vistas ya con recelo.

El lugar del indigenismo clásico no ha logrado ser ocupado por una política de Estado coherente. En gran medida, el Estado se mantiene como espectador, sobre todo cuando se despliegan conflictos de corte religioso, de conflictos de tierras e intercomunitarios. El papel de gestor y regulador del Estado se deja a las fuerzas de las políticas locales y regionales, provocando un incremento en este fenómeno que se conoce por colonialismo interno.

Frente a ello ha surgido una reacción de las etnias y de los pueblos originarios. En este trabajo se han mencionado las distintas organizaciones alternativas a las formas corporativas del Estado, que no son pocas, pero que, en términos del conocimiento general para México, podemos señalar al movimiento zapatista que, con todo y sus altibajos, pone en jaque a las políticas gubernamentales y a los oportunismos de las llamadas ONG. En el caso boliviano encuentro dos instancias: el katarismo, que también ha presentado procesos de intermitencia, y el movimiento cocalero; ambos, guardando las proporciones de espacio, tienen similitudes con el movimiento zapatista.

Para decirlo en sentido sociológico, el movimiento indígena actual en ambos casos conlleva una serie de discursos alternos que van desde propuestas esencialistas de destino manifiesto, hasta propuestas de reclamo a formas de articulación en la vida nacional, de justicia y de respeto a la alteridad étnica, que necesariamente tienen que ser recuperadas en el diseño de las políticas esenciales del Estado

nacional: salud, educación, justicia, proyectos de solidaridad y de desarrollo social, así como el despliegue de la diversidad como potencia.

De no ser consideradas las alteridades es muy posible que al mediano y largo plazo se desplieguen conflictos de larga duración, ya que hasta el momento seguimos asistiendo a una acentuación del colonialismo interno, pese al establecimiento de democracias formales, pero que como he intentado mostrar, no sólo no fue resuelto, sino incluso no ha logrado plantear el problema de manera pertinente.

El ensayo se convierte en una reflexión para el establecimiento de hipótesis de trabajo en torno a nuestras formaciones sociales, que rompen la no tan añeja concepción de lo étnico originario restringido al ámbito rural. Hoy es un elemento que encontramos en todos los espacios de la vida social en nuestros países, que complejiza las relaciones sociales y crea nuevos actores, provocando un panorama no previsto hasta hace tan sólo quince años.

La irrupción de lo étnico nacional está presente y lo estará por un tiempo de larga duración.

- BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo: *El proceso de aculturación*. UNAM. México, 1957.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Teoría y práctica de la educación indígena en México*. SEP-Setentas. n. 64. México, 1973.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: "Informe de actividades del Instituto Indigenista Interamericano". En *América indígena*. Vol. XXVIII, n. 3. México, 1968.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Obra polémica*. SEP-INAH. México, 1975.

Albó, Xavier; Barnadas, Joseph: *La cara campesina de nuestra historia*. Unitas. La Paz, Bolivia. 1984.

América indígena. Vol. LVIII. n. 3-4. Julio-diciembre, 1996. Instituto Indigenista Interamericano, México.

América indígena v.1. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1990.

América indígena. v.11. n.3. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1980.

Anderson, Benedict: "Raíces culturales". En *Cuadernos políticos*. ERA. n. 52. México, 1987.

Antezana, Luis: "Formación abigarrada y democracia como autodeterminación." En *Bolivia a la hora de su modernización*. UNAM. México, 1993.

Arizpe, Lourdes; De Gortari, Ludka: *Repensar la nación*. Ciesas No. 174, México, 1990.

Arrieta Abadía, Mario: "Del Estado-nación al Estado nacional multinacional, diagnóstico y estrategia." En *Bolivia a la hora de su modernización*. UNAM. México, 1993.

Ávila Méndez, Agustín: *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la Tarahumara*. (Mecanuscrito, p. 19.) Sedesol-INI. México, 1988.

Bachelard, Gastón: *La construcción del espíritu científico*. Siglo XXI. México, 1980.

Ballón Aguirre, Francisco: "Sistema jurídico aguaruna y positivismo". En *Entre la ley y la costumbre*.

Barabas, Alicia: "Normatividades jurídicas en torno a las relocalizaciones de población indígena". En: Chenaut, Victoria; Sierra, Teresa. *Pueblos indígenas ante el derecho*. Ciesas. México, 1995.

Barabas, Alicia; Bartolomé, Alberto: "Antropología y relocalizaciones". En *Alteridades*. n.4. UAM-I. México, 1992.

Barth, Frederik: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE México, 1976.

Bartolomé, Miguel Alberto: "Presas y relocalizaciones de indígenas de América Latina". En; *Alteridades*. n.4. 1992.

Basave, Agustín: *La mestizofilia*. Fondo de Cultura Económica. (cita 38) p. 43

Bengoa, José: "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Anuario indigenista*, vol. XXXIII. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1994.

Bobbio, Norberto, et al: *Diccionario de política*. Siglo XXI. México, 1994.

Boege, Eckart: *Los mazatecos frente a la nación*. Siglo XXI. México, 1988.

Bonfil Batalla, Guillermo: *Utopía y revolución*. Nueva Imagen. México, 1981.

Bonfil Batalla, Guillermo: *México Profundo*. Conaculta. México, 1989.

Brunner, José Joaquín: *América Latina, cultura y modernidad*. Cenca-Grijalbo. México, 1992.

Cárdenas, Lázaro: *Ideario político*, selección y presentación; Durán, Leonel, Era, México, 1972.

Carneiro da Cunha, Manuela: "El concepto de derecho consuetudinario y los derechos indígenas en la nueva constitución de Brasil". En *Entre la ley y la costumbre*.

Caso, Alfonso: "Definición del indio y lo indio". En *América indígena*. I.I.I. México, 1948.

Caso, Alfonso: "Funciones del INI". En *Acción indigenista*. n.156. INI. México, 1972.

Castillo, Fidel: "Los chimanes, una sociedad agredida", en *Iwgia*, v.9, Copenhague, 1989.

Chenaut, Victoria: "Costumbre y resistencia étnica, modalidades entre los totonacas." En *Entre la ley y la costumbre*.

Díaz-Polanco, Héctor: *Derechos indígenas en la actualidad*. En, *Memoria*. n.117. México, 1998.

Díaz-Polanco, Héctor: "*La rebelión zapatista y la autonomía*." Siglo XXI. México, 1997.

Domich Ruiz, Marcos: "El concepto de Nación Boliviana" y el país multiétnico y multilingüe". En; *Bolivia a la hora de su modernidad*. UNAM. México, 1993.

Dorotinsky, Deborah: "Investigación sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas. 1940-1970." En *Entre la ley y la costumbre*.

Durand Alcántara, Carlos: *Derecho nacional, derechos indios y derecho consuetudinario indígena. Los triquis de Oaxaca, un estudio de caso*. UACH-UAM. México, 1998.

Editorial: "Reorientación de la política indigenista mexicana. En *América indígena*. n.1. México, 1947.

Editorial: "El pensamiento indigenista del presidente Echeverría". En; *Acción indigenista*. n.226. INI. México, 1972.

Engels, Federico: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Editorial Progreso. Moscú, 1971.

Evans-Pritchard: *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI. España, 1974.

Favre, Henri: "*Cambio y continuidad entre los mayas de México, contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*". INI. México, 1973.

Favre, Henry: *El indigenismo*. F.C.E. México, 1998.

Félix Báez, Jorge: "La antropología en México, en *América Indígena*. vol. 11. n.2. México, 1980.

Foucault, Michel: *Cronología del racismo. De la guerra de las razas, al racismo de Estado*. Madrid, 1992.

Gallini, Clara: *Las buenas intenciones*. Galerna. Buenos Aires, 1975.

Gamio, Manuel: *Consideraciones sobre el problema indígena*. III. México, 1953.

García Canclini, Néstor: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Conaculta-Grijalbo. México, 1989.

Geertz, Clifford: *Mundo globale, mundi locali, cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino. Bologna, 1999.

Giddens, Anthony y Hutton, Wille: *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Tusquets. Barcelona, 2001.

Giddens, Anthony: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus. Madrid, 1999.

Gómez, Magdalena: "La defensa jurídica de presos indígenas." En; *Entre la ley y la costumbre*.

Gómez, Magdalena: "Lo que debe usted saber de la iniciativa de la Cocopa". En; *Masiosare-La Jornada*. Domingo 8 de abril, 2001.

González Casanova, Pablo: "Lo particular y lo universal a fines del siglo XX." En, *Sociológica*, año X, n. 27, UAM, México, 1995.

González Casanova, Pablo: "*La democracia en México*". ERA. México, 1967.

González Galván, Jorge Alberto: "Las obligaciones de México con la ratificación del Convenio 169 de la OIT." En; *Jornadas académicas Chiapas a partir de Acteal*. UNAM. México, 2000.

Guerrero, Javier: "Moisés Sáenz, el precursor olvidado". En *Nueva antropología*, n.1. México, 1975.

Hamel, Enrique: "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo". En *Entre la ley y la costumbre*.

Heath, Shirley Brice: *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*. SEP-INI. México, 1972.

Hewitt de Alcántara, Cinthia: *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970*. Siglo XXI. México, 1999.

Iwgia, vol. IX. n.3-4. Copenhague, 1989.

Iturralde, Diego: "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley". En *Entre la ley y la costumbre*.

Khun, S. Tomas: *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE México. 1972.

Khun, S. Tomas: *La revolución copernicana*. Taurus. México, 1970.

Kuper, Adam: *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós. Barcelona, 1999.

Le Bot, Yvon: "Extranjeros en nuestro propio país, el movimiento indígena en Bolivia durante los años setenta". En; *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. I.I.I.- CEMCA. México, 1988.

Leclerc, Gerard: *Antropología y colonialismo*. Editorial Comunicación. Barcelona, 1974.

Lewis, Oscar: "Nuevas observaciones sobre el *continuum folk-urbano* y urbanización con especial referencia en México". En, *Ciencias políticas y sociales*. UNAM. Año. IX. México, 1963.

Llobera, Joseph: *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Anagrama. Barcelona. 1980.

Malinowski, Bronislaw: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ariel. Barcelona, 1973.

Marshall, Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. (La experiencia de la modernidad)*. Siglo XXI. México, 1988.

Medina Andrés; García Mora, Carlos: *La quiebra política de la antropología social en México*. UNAM. México, 1987.

Miranda Pacheco, Mario: "La historiografía, el discurso histórico y las dimensiones de la historia de América Latina". *Memoria*. No. 118. México. Diciembre, 1998.

Miranda Pacheco, Mario: "Bolivia en la hora de su modernización". UNAM. México, 1993.

Molina Enríquez, Andrés: *Los Grandes Problemas Nacionales*. Era. México, 1981.

Morin Françoise: "Indio, indigenismo, indianidad", en Batallion Claude: *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. CEMCA-III. México, 1988.

Murra, John: "Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino". En *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH. México. 1987.

Murra, John: "Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro". (Publicado originalmente en *Latin American Social Research Review*. Tomo V, n.1, 1970.) Editado en Carrasco Pedro, *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH, México, 1987.

Nahmad Sittón, Salomón: "Oaxaca y el Ciesas: Una experiencia hacia una nueva antropología"; en, *América indígena*. No. 2 y 3, abril y septiembre. México, 1990.

Nisbet, Robert: *Historia de la idea de progreso*. Gedisa. España, 1981.

Novoa Monreal, Eduardo: *El derecho como obstáculo al cambio social*. Siglo XXI. México, 1977.

Padilla, Luis Alberto: "La investigación sobre el derecho consuetudinario en Guatemala". *Entre la ley y la costumbre*.

Palerm, Angel: "Crisis y crítica de la integración en América", en *Comunidad*. Vol. VI. n.33. Universidad Iberoamericana. México, 1971.

Pimentel, Francisco: *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*. 1864.

Por una Bolivia Diferente. Aportes para un proyecto histórico popular. Cuadernos de Investigación No. 34. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz, Bolivia. 1991.

Ribeiro, Darcy: *Las fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI. México, 1971.

Rivera Cusicanqui, Silvia: "Democracia liberal y democracia de ayllu". En *Bolivia a la hora de su modernidad*. UNAM. México, 1993

Ricco Monge, Sergio: *La antropología mexicana: una historia en construcción. 1965-1980*. Tesis. ENAH. México, 1986.

Rodríguez de Ita, María Guadalupe: *Movimiento campesino y militarismo en Bolivia. 1974-1978*. Tesis. F.F. y L. UNAM. México, 1991.

Rostow Walt Withman: *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. F.C.E.

Rubio Orbe, Gonzalo: "Progreso acelerado". En; *Acción indigenista*. n.226. INI. México, 1972.

Saignes, Thierry: "Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX". En Batallion Claude: *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. CEMCA-III. México, 1988.

- Sierra, Justo: "México social y político". En; *Obras completas*. UNAM. México, 1977.
- Sierra, María Teresa: "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas." En; *Alteridades*. UAM. México, 1997.
- Souza, Herbert: (Nota sobre el capital mundial), en *Capital Transnacional, Estado y clases sociales en América Latina*. UNAM-Ediciones de Cultura Popular. México. 1991.
- Stavenhagen, Rodolfo: "Clase, colonialismo y aculturación". En *América Latina*, n. 4. 1963.
- Stavenhagen, Rodolfo: "Comunidades étnicas en estados modernos". En *América indígena*, vol. XLIX, n. 1. México, 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo: "*Las clases sociales en las sociedades agrarias*". Siglo XXI. México, 1978.
- Stavenhagen, Rodolfo; Iturralde, Diego: *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. III-IIDH. México, 1990.
- Stavenhagen, Rodolfo: "Derecho consuetudinario". En *América indígena*. Vol. XLIX, n. 2. México, 1989.
- Triana Antorveza, Adolfo: "El Estado y el derecho frente a los indígenas." En *Entre la ley y la costumbre*.
- Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura moderna*. Gedisa. Barcelona, 1995.

Vidal, Ana María: "Derecho oficial y derecho campesino en el mundo Andino." En *Entre la ley y la costumbre*.

Vilar, Pierre: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Crítica. Barcelona, 1980.

Villoro, Luis: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ediciones de la Casa Chata. México, 1979.

Villoro, Luis: *El pensamiento moderno. Filosofía del pensamiento*. Colegio Nacional-F.C.E. México. 1992.

Wallerstein, Immanuel: "La crisis como transición". En *Dinámica de la crisis global*. Siglo XXI. México. 1983.

Wallerstein, Immanuel: *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI. México, 1999.

Wallerstein, Immanuel: "¿El fin de qué modernidad?". En *Sociológica*. Año X, n. 27, UAM, México, 1995.

- ÍNDICE

-PROLOGO.....	1
-INTRODUCCIÓN.....	5
1.- El Estado-Nación.....	22
1.1.-El contexto.....	22
1.2.-Los conceptos.....	28
1.3.-Lo rural urbano.....	34
1.4.-El eurocentrismo.....	36
1.5.-La crisis.....	39
1.6.-Mestizaje-hibridación.....	41
1.7.-Lo étnico.....	47
1.8.-Modernidad-modernización.....	49
1.9.-Posibilidades analíticas.....	56
1.10.-Las ciencias sociales.....	62
1.11.-Reconversión del Estado.....	68
1.12.-Tradicición-modernidad.....	74
1.13.-Mestizaje.....	86
2.- Movimientos Indígenas.....	96
2.1.-El indigenismo y sus afluentes.....	96
2.2.-¿Por qué los últimos treinta años?.....	99
2.3.-Colonialismo interno.....	104
2.4.-La comunidad.....	107

2.5.-Los nuevos discursos.....	111
2.6.-Los nuevos intelectuales.....	115
2.7.-Similitudes y diferencias: Mesoamérica y Andes.....	117
2.8.-Respuestas.....	120
2.9.-Identidad.....	125
2.10.-Etnia y conformación territorial: Bolivia.....	129
2.11.-Dinámica social boliviana.....	133
2.12.-El inicio de la disputa.....	158
2.13.-Aculturación y desarrollo.....	163
2.14.-El subdesarrollo: vía analítica y alternativa.....	171

3.-El debate por la norma.....182

3.1.-Algunas posiciones.....	182
3.2.-Reivindicación de tierra y territorio.....	185
3.3.-El purismo.....	188
3.4.-Interculturalidad.....	194
3.5.-Un ejemplo de manifiesto.....	195
3.6.-El problema.....	202
3.7.-Posiciones autonomistas.....	204
3.8.-Instrumentos.....	207
3.9.-Respuestas internas.....	213
3.10.-La construcción de una jurisprudencia alternativa....	218
3.11.-Antropología jurídica.....	232
3.12.-Las recomendaciones internacionales.....	235
3.13.-El 169, referencia obligada.....	242

4.-Contrastes.....267

-BIBLIOGRAFÍA.....283

-ÍNDICE.....294