

Sujeto indígena y modernidad política: los factores críticos en la transformación intercultural del Estado democrático

Fabrizio Arenas Barchi*

El presente artículo desarrolla una reflexión teórica sobre la reforma intercultural del sistema político democrático. Concretamente, lo que se pone a consideración aquí son un conjunto de lineamientos teóricos que, de ser correctos, constituirían la base de cualquier agenda (teórica y práctica) de reforma o de transformación intercultural del Estado democrático en cuanto tal.

Entendemos que el objetivo principal de una transformación intercultural del Estado democrático es permitir que los distintos actores pertenecientes a una sociedad se incorporen legítimamente en la lucha democrática por la hegemonía social y políticas desde sus formas de agencia culturalmente específicas. Llevar a cabo un objetivo así definido implicaría, necesariamente, superar el carácter homogeneizante que ha marcado históricamente a los proyectos de ciudadanía democráticos, dado paso así a una comunidad de ciudadanos construida desde la puesta en acto de la diversas formas de agencia culturalmente determinadas.¹

Como debe resultar obvio, el contexto histórico que se constituye en punto de partida de la presente reflexión es el del desarrollo contemporáneo en Latinoamérica, y específicamente en los andes centrales, de una importante oleada de movimientos sociales y políticos de reivindicación étnica indígena. Estos movimientos han ido conquistando (desde sus inicios a fines de la década de los sesentas) un lugar importante en los espacios públicos de sus respectivos Estados y en el espacio público internacional, logrando no solamente posicionar el tema indígena en los espacios de debate público y determinar las políticas de sus Estados sino, en algunos casos (como en Ecuador o Bolivia) han logrado participar en la gestión misma del Estado. Al mismo tiempo, la acción de estos movimientos, en conjunción con un contexto internacional favorable a sus reivindicaciones, se ve reflejada (entre otras expresiones) en los recientes intentos por incorporar la diferencia étnica y cultural como determinantes centrales de las constituciones de Ecuador y Bolivia. Los debates en ambos países, dentro del contexto de las recientes constituyentes, en torno al carácter plurinacional de sus respectivos Estados dan clara cuenta del impacto de los movimientos indígenas en ambos países.²

Bien sabido es que la cuestión de la plurinacionalidad del Estado es una reivindicación central e histórica del movimiento indígena latinoamericano, la cual cobró especial vigor en Ecuador desde la década de los noventas. Sin embargo, lo que no queda claro es cuál es su significado pleno, y junto con ello, cuáles son las implicancias teóricas y sobre todo político-prácticas de tal concepto.

La idea de “Estado plurinacional” intenta dar cuenta de la existencia en una sociedad o en un sistema estatal de múltiples naciones, donde “nación” se entiende como una comunidad articulada u organizada en torno a una misma cultura. Así pues, desde el punto de vista del concepto de “Estado plurinacional”, el sustrato último de la nación sería la cultura.

Más allá del hecho que la significación de “la nación” en función de “la cultura” tiene una historia que se remonta alrededor de dos siglos atrás, y que, por otro lado, no es ni el único ni el

primer (históricamente hablando) modo de significar nación, aquella relación abre algunas cuestiones fundamentales, las cuales son objeto necesario de análisis para la presente reflexión. La primera cuestión a discutir es la referida al concepto de cultura en cuanto tal (¿qué es cultura?).

Muy común es encontrar que cultura es definida como una serie de marcadores étnicos únicamente lleva a cabo distintivos de un determinado grupo social, como por ejemplo, la lengua, el vestido, la religión, el folklore, costumbres o tradiciones (incluso características fenotípicas). No obstante, el presente artículo sostiene que el concepto de cultura no puede ser asimilado inmediatamente al de etnicidad, sin negar que entre ambos pueda existir una mayor o menor conexión. Si tal distinción propuesta es correcta, contribuiría a comprender (mediante un estudio de caso concreto) en qué medida una organización o actor (por ejemplo, los movimientos indígenas contemporáneos) pone en acto efectivamente la cultura a la que apelan como propia o, por el contrario, en qué medida su accionar social y político solo se reviste de una identidad discursiva, sin transformar las condiciones culturales hegemónicas.

Los movimientos indígenas contemporáneos se autodefinen y son públicamente reconocidos no solo como representantes de los sujetos indígenas, sino agentes arraigados en la matriz cultural indígena. Este artículo considera intelectualmente valioso y políticamente relevante plantear herramientas para el análisis de aquella relación (movimiento político étnico y cultura). La pregunta que planteamos aquí es si organizaciones indígenas como la CONAIE de Ecuador o CONAMAQ de Bolivia actúan efectivamente desde una matriz culturalmente indígena o si, por el contrario, subordinan o invisibilizan a esta bajo una combinación de reinención étnica y actuación dentro de los esquemas y sistemas de significados propios de la modernización imperante. Concretamente, nos preguntamos si un grupo social históricamente discriminado por razones étnicas y/o culturales, en su esfuerzo por superar dicha condición, podría ocultar, bajo el velo del más enfático discurso de afirmación étnica, su propia tendencia (más o menos inconsciente) a desarrollar un “programa” de asimilacionismo cultural (que reproduciría de forma velada la discriminación que pretende enfrentar).

Plantearnos la cuestión de la relación entre cultura y etnicidad más allá de su aparente conexión inmediata y absoluta, nos conduce, para el caso de la problemática indígena en Latinoamérica y en los andes, a la pregunta sobre qué es lo indígena (cuáles son sus formas de agencia culturalmente específicas y sus sistemas de significados); por supuesto, también nos lleva, ulteriormente, a preguntarnos cuál sería su forma de articulación en un proyecto moderno de construcción de ciudadanía, sin que se reproduzca la invisibilización de la alteridad indígena. Toda vez que los movimientos indígenas se han conformado para representar o poner en acto la voz indígena dentro de los escenarios sociales y políticos de la modernización imperante, la relación entre sistemas socio-económicos y políticos modernos y las formas de organización socio cultural indígena, y la situación de los movimientos indígenas en esa relación, debe ser analizada y comprendida en profundidad.

Esta cuestión sobre la relación entre modernidad (modernización) y cultura indígena constituye el segundo factor crítico en nuestra propuesta de lineamientos teóricos. Proponemos considerar la existencia de un conflicto cultural existente entre las formas de organización socio-cultural indígena y las determinaciones culturales supuestas inmediatamente por la modernidad política,

y por ende por la democracia tal como la conocemos hoy. Precisar con claridad qué se entiende por conflicto cultural (y cuál es su lugar histórico de producción) es parte importante del esfuerzo analítico que lleva acabo el presente artículo.

Definida la naturaleza de este conflicto, sostendremos que soslayar este en el diseño de cualquier forma de construcción política para una sociedad pluricultural, dentro del contexto de predominio mundial de los sistemas de significados de la modernidad, implica reproducir de una u otra forma la homogeneización socio-cultural que históricamente ha sido parte de los proyectos de modernización. No obstante, como veremos a lo largo del texto, sostener la existencia de conflicto cultural entre modernidad y sujetos indígenas, lejos de negar la posibilidad de articulación en pie de igualdad de ambas, plantea la necesidad de que, por un lado, la modernidad política se reelabore creativamente para poder incorporar las alteridades; y de que, por otro lado, los propios sujetos indígenas desde el reconocimiento de la diferencia y el conflicto cultural produzcan estrategias propias de posicionamiento en la comunidad democrática de ciudadanos.

A partir de determinar con claridad el sentido tanto de la distinción entre cultura y etnicidad como de la cuestión del conflicto cultural se procederá a analizar discursos, tanto latinoamericanos como discursos provenientes de la academia anglosajona, producidos en torno a la cuestión política de la diferencia cultural. Esto con el fin de evaluar su pertinencia para la elaboración de una agenda sobre la reforma intercultural del Estado. Finalmente, plantearemos una reflexión sintética acerca de la transformación intercultural del Estado.

Cultura y etnicidad: claves para interpretar el problema de la relación entre sujetos socio-culturales, discursos identitarios y discriminación

En apariencia cultura y etnicidad vendrían a ser categorías entre las que hay una relación directa y transparente, la etnicidad (como textos explícitos o discursos identitarios de los sujetos sociales) sería el vehículo inmediato de las estructuras socio-culturales. En oposición a esta idea, proponemos una interpretación, basada en la concepción de etnicidad desarrollada por Frederik Barth (1976), que cuestiona el supuesto de que de la inexistencia de opacidad en la relación entre cultura y etnicidad. Proponemos esta distinción como una clave para desarrollar un proyecto de construcción intercultural de los espacios de la ciudadanía, y por lo mismo para aproximarnos a la comprensión del papel que cumplen los movimientos indígenas en la producción de un proyecto de esta naturaleza.

Entendemos por cultura un modo de producción socialmente instaurado de sujetos. Esto quiere decir que la cultura es el conjunto articulado y orgánico de estructuras o sistemas de significados que organizan como sistema una sociedad y, con ello, a los sujetos que se producen en esta. La cultura literalmente estructura a los sujetos, operando en ellos como sistemas de significados, al mismo tiempo que aquella es efectuada, únicamente, por los sujetos sociales.

En este sentido, entendemos que la cultura tiene el carácter de estructuras profundas en el sujeto, no es pues mero objeto de su invención o manipulación.³ Esto no niega que la cultura se transforme, en la medida que se pone en acto en los sujetos y en los sistemas sociales, su lugar es

la historia, y los contextos sociales en los que los sujetos se desarrollan, en esa relación la cultura puede sufrir transformaciones.

Planteando la cuestión de la transformación de la cultura desde el punto de vista del sujeto, es importante señalar que el sujeto no es un producto reflejo o mecánico de la cultura. La producción subjetiva ocurre dentro de determinados campos de experiencia específicos y concretos (relaciones familiares, clase social, relaciones de poder y hegemonía, etc.), a partir de los cuales, el sujeto, en interacción con estos, desarrolla y experimenta su propia especificidad. Dicha especificidad del sujeto, al producir su singularidad dentro de una trama de relaciones socioculturales, tiene el potencial (dentro de condiciones socio-históricas concretas) de producir transformaciones en el orden socio-cultural dado. Sin embargo, esto no significa que la cultura sea un objeto de manipulación de la voluntad o las necesidades de los sujetos.

Por su parte, la etnicidad es una categoría adscriptiva, que define la relación de auto-identificación y/o de identificación que los otros hacen de un sujeto respecto a una forma de determinada de “identidad básica y más general” (Barth, 1976: 15). La etnicidad, entonces, implica la construcción de un límite étnico de un “nosotros” y un “ellos”.⁴ En la medida que la etnicidad de un grupo remite a relaciones de adscripción hecha por otros y/o a la auto-adscripción del grupo mismo en cuestión, nos ubicamos en el plano de las producciones discursivas de los sujetos.

Toda vez que es una producción discursiva, aquella es elaborada dentro de contextos sociales, determinados por las condiciones hegemónicas que gobiernan dichos contextos. Esto significa que una mediación clave entre el discurso explícito del sujeto sobre sí mismo y su matriz cultural son los contextos sociales de producción del discurso, los cuales se efectúan como cadenas o sistemas de significados (que pueden ser sígnicos o no sígnicos)⁵ y que se instalan en el sujeto. Por ende, sería equivocado pensar que los actos discursivos del sujeto pueden “des-contextualizarse”, para llegar al significado “en sí” del discurso (como si de un barniz se tratase). Dependiendo del tipo de significados hegemónicos que gobiernen el contexto social de producción del discurso es que los discursos de los sujetos acerca de su identidad pondrán en acto o no sus propios sistemas semánticos y formas de agencia.

En efecto, en contextos de un orden hegemónico discriminatorio (descalificador) con respecto a la alteridad, los significantes instalados en el sujeto pueden bloquear la enunciación o la puesta en acto de su especificidad, vía la instalación de los significantes discriminatorios en el propio sujeto, bajo la forma de auto-inferiorización. Esto favorecería, por ejemplo, una relación de adscripción compulsiva a los sistemas semánticos hegemónicos por parte del sujeto inferiorizado.⁶ Otra posibilidad es que en determinados contextos de hegemonía excluyente, producto de una construcción discriminatoria de los límites étnicos, los sujetos se vean impelidos a afirmarse precisamente en la etnicidad que estos límites señalan, para desde ahí iniciar un enfrentamiento con el orden predominante, aunque estos sujetos se encuentran desarraigados de la cultura que es identificada con dicha etnicidad, y que *de facto* ya se hayan producidos como sujetos en los sistemas de significados de la cultura hegemónica.

Teniendo en la mira la construcción de una ciudadanía intercultural, una condición necesaria para un proceso de construcción social y política en esta dirección sería la superación de las

condiciones que reproducen la discriminación de la alteridad. Un factor crítico de este proceso sería que los sujetos inferiorizados puedan reconocerse en su diferencia sin experimentar discriminación, lo que implicaría poner en juego sus formas de agencia, con el fin de producir estrategias originales para elaborar el conflicto cultural (lo que, sostendremos, implicará sin duda una transformación intercultural de las mismas como parte de su producción como ciudadanos). Por otro lado, cabe advertir que el camino de superación de la discriminación no es sencillo, por la misma, naturaleza del “trabajo de la discriminación” que opera al interior del sujeto subalternizado.

De acuerdo con el análisis sobre la discriminación que lleva a cabo Javier Monroe (2007), la producción social del subalterno está articulada a un sistema de significados socialmente hegemónico que se define por negarle lugar y agencia al sujeto desde su condición socio-culturalmente diferenciada (2007: 296). Sin embargo, la subalternidad no es superada por el hecho concreto de otorgarle voz o agencia pública dentro de los espacios públicos hegemónicos, si es que, como parte de ese desarrollo, no se deconstruyen y elaboraban las cadenas de significantes de la discriminación, internalizadas por los sujetos subalternos. En otras palabras, el subalterno puede tener agencia en los espacios hegemónicos, en tanto esta agencia no significa la puesta en acto de sus propios sistemas de significados, sino los del orden hegemónico.

En este sentido, una producción de la agencia pública del subalterno, sin una elaboración intercultural de la experiencia de discriminación del subalterno, no solo no asegura la superación de la condición de inferiorización internalizada por aquel, sino que sería el vehículo de su reproducción, con el agravante que, en términos discursivos, este la afirmaría superada, ocultando así la reproducción de aquella. La justificación de esta afirmación la encontramos, entre otros aspectos, en el carácter específico del “trabajo de la discriminación”.

El poder y la eficacia de los discursos (sígnicos o no sígnicos) de la discriminación reside, como en toda producción ideológica eficaz, en que se instala en el sistema de representaciones conscientes de los sujetos discriminados, pero porque se ha instalado en el sistema de representaciones inconscientes del sujeto, en el propio *soma* del sujeto (Monroe, 2007).⁷ En términos simples, para volver sobre una expresión de Frank Salomon (1994), esto quiere decir que los significantes de la discriminación no pueden ser tratados como un mero “barniz”, susceptible de ser removido con facilidad para llegar a una especie de condición “en sí” u originaria del sujeto. Por el contrario, aquellos son parte de la propia producción del sujeto subalterno, por eso es que él mismo se vuelve agente de la reproducción del sistema social de la discriminación (no sin experiencias de sufrimiento y conflicto, por supuesto). He ahí, para nosotros, la dificultad de enfrentar la experiencia de subalternización.

Lo que logra el discurso de la discriminación es establecer formas de articulación entre los significados conscientes e inconscientes del sujeto subalternizado y una cadena de significantes, por medio de los cuales el sujeto se auto-representa *como sí* fuese en sí mismo inferior.⁸ Al realizarse esta operación el sujeto subalternizado —su misma autoconciencia— se encuentra determinado por la ideología hegemónica (por más que, conscientemente, se represente a sí mismo como autónomo).

Definida así la diferencia entre cultura, etnicidad y planteada como es que la afirmación étnica no solo no canaliza necesariamente la agencia culturalmente determinada, sino que puede ocultarla, podemos pasar a discutir la cuestión de la relación entre modernidad política y cultura indígena.

El conflicto cultural entre modernidad política y sujetos indígenas como factor crítico de la elaboración del proyecto político intercultural

Sostenemos que la articulación entre el profundo impacto de la (relativamente reciente) expansión de la modernización (como impulso por transformar “viejas estructuras pre-capitalistas”) en los Estados post-coloniales y multiculturales y la vigencia de profundos (e históricos) límites y jerarquías étnicas en dichos Estados, habría creado el contexto crítico para la explosión contemporánea de la problemática indígena. En este sentido, a la condición indígena contemporánea (incluidas la elaboración de etnicidades políticas) no le sería externa la expansión colonial de la modernización, sino que sería constitutiva de su condición actual. Así la condición indígena contemporánea sería una consecuencia directa de como la modernización instaló en los Estados postcoloniales y multiculturales y en las formaciones socio-culturales indígenas producidas en estos el conflicto cultural como estructura social. De ahí la importancia comprender la problemática del *conflicto cultural*.

El lugar histórico de producción del conflicto cultural contemporáneo: un esbozo de la cuestión⁹

Si bien la expansión global de los sistemas de significados e instituciones de la modernización se inicia antes del siglo XX, es en el periodo que se inicia finalizada la “segunda guerra mundial” cuando este proceso cobra una fuerza inusitada, y desarrolla en pocas décadas transformaciones a nivel global jamás producidas (Hobsbawm, 1998: 291). Más aún, en muchos países conocidos hoy como “desarrollados” esta fue la época en la que la modernización, y el capitalismo como formas de organización social se generalizaron al conjunto de sus sociedades. Este proceso implicó una especie de colonialismo interno.

En efecto aún en los años cuarenta del siglo pasado las sociedades de los países “desarrollados” (específicamente pensamos aquí en las sociedades de la llamada Europa occidental) contaban con amplias poblaciones campesinas, ancladas estas a formas no solo productivas sino de organización social y cultural pre-capitalistas (la situación de las poblaciones del sur de Italia, por ejemplo). De ahí que —como Hobsbawm dice— el cambio más drástico de este periodo fuese “la muerte del campesinado” (se entiende en su carácter pre-capitalista) (Hobsbawm, 1998: 292).¹⁰ Este cambio significó la disolución de un modo de producción social de sujetos inadecuado para la consolidación de las instituciones y sistemas de significados de la modernidad y el capitalismo.

Dadas las condiciones concretas del desarrollo del capitalismo en aquellas sociedades, lo que llamamos conflicto cultural no se instaló como una estructura organizadora de sus dinámicas, sino que la operación de disolución de toda forma de alteridad operó con eficacia, consolidando lo que llamaríamos una sociedad burguesa o para hablar, en otros términos, una sociedad civil

(*Bürgerliche Gesellschaft*). Sin duda, son las poblaciones que experimentaron este violento tránsito las que deben haber vivido una especie de conflicto cultural, no así sus descendientes.

Este proceso de expansión de la modernidad, y con ello del capitalismo, fue asumido como proyecto propio por los Estados postcoloniales y sus clases dirigentes, bajo la forma de proyectos de modernización.¹¹ Como es obvio, el objetivo de la modernización era (es) transformar o disolver todas las formas de organización social y de producción “atrasadas”, de acuerdo a los mandatos del “desarrollo”. Así, haciendo abstracción de los procesos específicos que envuelven cada caso concreto, este periodo involucró una agresiva penetración de los sistemas de significados e instituciones de la modernización en el conjunto de cada sociedad postcolonial (bajo la forma característica del proyecto civilizatorio).¹² Uno de sus principales objetivos fue la transformación de las estructuras agrarias, es decir, la eliminación del campesinado (por supuesto de las haciendas terratenientes tradicionales), y de sus formas de organización y de producción pre-capitalistas¹³ (arraigados a la propiedad inmediata de la tierra, a la comunidad local y a las redes de parentesco, y a sistemas de producción/reproducción de conocimiento anclados a los espacios inmediatamente locales y a la tradición).

Sin embargo, pensando concretamente en sociedades post-coloniales y marcadamente multiculturales, dado (entre otros aspectos) el carácter dependiente del desarrollo del capitalismo de la inmensa (casi absoluta) mayoría de los Estados post-coloniales este proceso no operó con la misma eficacia que tuvo en las sociedades del “norte” (lo que no quiere decir que el proceso haya sido menos agresivo). De tal forma que, en lugar de generalizar las condiciones de producción de los sujetos de una sociedad civil moderna, instaló el conflicto cultural entre modernidad y sujetos indígenas como una estructura determinante de la reproducción de sus sociedades.

En términos generales, y a modo de propuesta interpretativa, este conflicto cultural tendría su expresión manifiesta en la manera como la propuesta de modernización (y de construcción política de nación) de las élites de estas sociedades postcoloniales y multiculturales involucraba (o, por lo menos, tenía la esperanza de conseguir) la disolución de las estructuras socio-culturales de producción de las formas específicas de agencia del campesinado indígena. Por medio de esta operación, estas habrían sido articuladas a los significantes discriminatorios del lenguaje del “progreso”, cosa que implicó la invisibilización de su carácter de estructuras socio-culturales, para volverlas formas de vida “vetustas” y “atrasadas”.

En este contexto de producción de significados de la modernización, es que se desarrollaron grandes procesos migratorios campo-ciudad, donde los sujetos indígenas que “optaron” por posicionarse en los espacios hegemónicos de la modernización iniciaron una experiencia progresiva de desarraigo con respecto a sus modos de producción socio-cultural. Por supuesto, todo este proceso histórico, dentro la especificidad de la historia de cada Estado, habría involucrado una reelaboración discriminatoria de los límites y jerarquías étnicas de los periodos históricos anteriores (existentes desde la experiencia histórica de la colonia), en los que el campesino-indígena y en general el “indio”, ya tenía un lugar subalternizado o inferiorizado.

Por conflicto cultural entendemos la relación de colisión, socio-históricamente determinada, entre dos matrices culturales, o modos de producción social de sujetos, causada porque la reproducción de ambas involucra un grado significativo de contradicción. Dado que definimos matriz cultural o cultura como “modo de producción socialmente determinado de sujetos”, se debe entender que el lugar de la puesta en acto o (re)producción de la cultura son los propios sujetos sociales. En este sentido, el conflicto cultural, siempre, necesariamente, se produce con relación a un sujeto que la experimenta dentro de su relación (social) con la alteridad. Tal experiencia asume una específica manifestación de acuerdo a la forma de hegemonía que gobierna el contexto de producción social de dicha experiencia, y a los límites étnicos que en esta se hayan instaurado.

En el caso de la experiencia del conflicto cultural entre modernidad y matriz cultural indígena, postulamos que esta suele ocultarse tras la “evidencia” del éxito que sujetos reconocidos como indígenas tienen en los espacios hegemónicos de la modernización (mercado, sistema político, espacio académico, etc.). La pregunta es ¿qué tanto éxito tienen aquellos sujetos y comunidades que se mantienen en sus lugares de producción social tradicional en tanto indígenas? Pensando concretamente desde las formaciones sociales campesinas-indígenas andinas, nos preguntamos: ¿no son los sujetos que se mantienen propiamente adscritos a los espacios locales, a la economía campesina tradicional (sobre todo en las alturas de los andes) los más “atrasados”, los más “pobres”, los menos “educados”? ¿Por qué no pueden superar esta situación desde sus propios modos de organización socio-cultural? Sostenemos que la respuesta a estas preguntas debe partir de la tematización de los que llamamos conflicto cultural. A continuación plantearemos un esquema de interpretación sobre este asunto.

El *quid* del conflicto cultural entre modernidad y cultura indígena es los procesos de desarraigo o desanclaje de los sujetos (Giddens, 1999: 32) que implica (y, al mismo tiempo, supone) la instauración de los sistemas de significados de la modernidad como organizadores sociales, frente a la reproducción de los sistemas de significados indígenas que determinados por un complejo de formas inmediatas de arraigo o anclaje. En efecto, “desarraigo”, tal como es significado aquí, define la condición formativa fundamental del sujeto social moderno, por la cual este se encuentra sometido a la necesidad de obtener las condiciones de su satisfacción y de la realización de su proyecto de vida, por medio de su entrada al sistema social de producción e intercambio de valor, socialmente generalizado¹⁴ (el “sistema de las necesidades” de Hegel [1999]). Dicho sistema tiene como una de sus determinaciones y supuestos históricos la disolución de toda forma de propiedad inmediata de los medios de producción (incluida la fuerza de trabajo de otros hombres), y del inmediato anclaje a la comunidad de los sujetos (Marx, 1976: 433).

Esta condición desarraigada del sujeto social (en tanto estructura socialmente generalizada y eficaz) es un principio clave en la creación de la sociedad civil moderna, y de la ciudadanía que le corresponde. En el espacio de la sociedad civil moderna las pertenencias inmediatas a comunidades “primarias” son reelaboradas para ser subordinadas a las demandas de la reproducción de un orden institucional (la sociedad civil) basado en la agencia social y política de los sujetos en tanto individuos.¹⁵ Realizada esta operación se instala en el campo de experiencia de los sujetos la tensión entre la esfera privada y la esfera pública (social y política) de la vida, tensión que está contenida y determinada por todo un sistema de relaciones

institucionales (Estado, mercado, etc.) que tiene en su horizonte de producción la universalidad y la impersonalidad (Marx, 1978; Arendt, 2005).

Aquí se plantea el nodo del problema de la construcción de ciudadanía, dentro del sistema político democrático, desde los sistemas semánticos indígenas. Constituirse plenamente en ciudadano de la sociedad civil implicaría, para el sujeto indígena, la disolución (es decir el desarraigo) de las estructuras que lo definen (ligadas a una red de arraigos inmediatos), o, en un escenario de modernización periférica (incapaz de producir por si misma aquella operación), caer en una situación de marginalidad y subalternidad, en la que su relación con los espacios hegemónicos de la modernización se desarrolla desde la reproducción del conflicto cultural. Expliquémonos.

A diferencia del sujeto moderno, el sujeto indígena (definido a partir de estructuras sociales y no desde una etnicidad discursiva) se produce tanto desde la adscripción inmediata a los sistemas ético-políticos vinculados a la comunidad local y a las redes de parentesco como desde la propiedad o el acceso inmediato (directo y personal) a la tierra y todo otro medio de producción (vía la pertenencia a la comunidad y a redes familiares).¹⁶

En el caso concreto del sujeto campesino-indígena andino, tal condición se define por la adscripción a la tierra y a la comunidad local, al mismo tiempo, es una adscripción al medio natural, a los ciclos agrarios y a su ecología específica, la cual ejerce tal poder sobre este sujeto, y es tan significativa para su reproducción que es representada y vivida como un espacio sacro (y vivo).¹⁷ Efectivamente, en la organización campesina indígena se articulan (como una unidad) fines productivos, ético-políticos y rituales (Gose, 2004: 24-26). Dentro de ella la individualización radical aparece como un mal. Así el modo de producción social de los campesinos-indígenas se constituye en una *eticidad* comunal, determinada a su vez por el arraigo a los lazos parentales (reales o simbólicos) y a las redes de reciprocidad. Lo que se configura entonces es un mundo ético en el que el individuo es un momento inmediato de la (re)producción del colectivo concretos.¹⁸

Pero, la cuestión del anclaje de las agencias y lógicas campesinas-indígenas a la inmediatez de todo un complejo de espacios y estructuras sociales locales, no se expresa en una simple preeminencia de lo colectivo sobre lo particular. Su expresión más significativa está en las estructuras (cognitivas, afectivas, etc.) que determinan la condición del sujeto indígena. Si pensamos en la experticia y las capacidades cognitivas de los campesinos-indígenas andinos, inscritas en “la racionalidad de la organización andina” (Golte, 2001), estas responden (con suma eficacia) a una serie de limitantes estructurales como la alta diversidad de suelos, de climas, la baja productividad del trabajo, etc. Lo que Golte muestra en su estudio sobre la racionalidad andina es que la respuesta de esta a dichos limitantes pasa por un manejo complejo de la diversidad sensible local para responder a la diversidad y los drásticos cambios eco-climáticos de las montañas tropicales (2001: 16-19).

Desde un análisis que parte de la idea de cultura como modo de producción social de sujetos, lo señalado por Golte, expresa una forma de producción de conocimiento concreto-sensible (Lévi-Strauss, 1984: 33), esto es un conocimiento que se inscribe en el manejo inmediato de la complejidad sensible local, y que además se reproduce vía cadenas de relaciones directas

(parentales-comunales): su punto de partida entonces no es una representación homogénea y universal del espacio y del tiempo.¹⁹ Por el contrario, las estructuras cognitivas que suponen los sistemas e instituciones que se expanden con la modernización (gobiernos locales, mercado, etc.), responden a la condición moderna de los “sistemas expertos” (Giddens, 1999). En nuestros términos “sistema experto” define una forma de producción social del conocimiento que, precisamente, su pone y (re)produce una representación del espacio y del tiempo abstractas (Giddens, 1999: 32), lo que, nuevamente demanda, para su apropiación de la disolución de las estructuras de producción socio-cultural indígena.

Lo que queremos decir es que la inmediata (sin la mediación o elaboración del conflicto cultural) ubicación de los sujetos indígenas (en tanto definidos por estructuras y no por una etnicidad discursiva) en los espacios hegemónicos de la modernización (como municipalidades, mercado, etc.) demandará de estos entrar en un proceso de formación en las condiciones necesarias para apropiarse de estos espacios. Si pensamos en procesos “exitosos” de posicionamiento indígena dentro del orden hegemónico, creemos necesario preguntarnos, ¿si es que tales incursiones están efectivamente organizadas por lógicas indígenas? En otras palabras, los sujetos de que han conducido estos “procesos exitosos”, ¿en qué medida no se encuentran desarraigados o en pleno proceso de desarraigo? ¿En qué medida su vínculo con la cultura indígena es solo una producción discursiva de la etnicidad, resultado de la permanencia social de límites étnicos discriminatorios?²⁰

¿Hacia la ciudadanía intercultural? Aportes y límites del discurso político de (y en torno a) los movimientos indígenas

Los movimientos indígenas en Latinoamérica, desde hace por lo menos dos décadas, han ido asumiendo una posición protagónica como fuerza social y política. En el caso concreto de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia, su protagonismo es indiscutible. Estos han sido capaces de bloquear decisiones de los gobiernos de sus respectivos Estados, han logrado, vía movilizaciones sociales, cambios de gobierno, por supuesto, han sido determinantes en los procesos de Asamblea Constituyente llevados a cabo en sus países.²¹ En este sentido, lo movimientos indígenas han logrado tomar posición dentro del escenario político de sus países, y en la escena social y política global. Sin embargo, que la situación de los movimientos indígenas tenga carácter protagónico no responde a las preguntas que nos hemos planteado, más bien lo que hace es acentuar más la necesidad de responderlas. En efecto, ¿en qué medida tal protagonismo político obtenido dentro de los espacios hegemónicos de la modernización implica la puesta en acto de los sistemas de significados de los sujetos indígenas? Para responder a esta pregunta apelaremos tanto al análisis de los discursos de intelectuales ligados al movimiento indígena en Ecuador y en Bolivia como al análisis de los discursos líderes de importantes organizaciones autodefinidas como indígenas como son La CONAIE y CONAMAQ.

Entre los intelectuales que han estudiado más el movimiento indígena, y que han expresado mayor entusiasmo por el surgimiento de este, encontramos a Xavier Albó (1995). Para Xavier Albó (1995), el surgimiento contemporáneo de auto-identificaciones étnicas y de etnicidades políticas en Bolivia y Latinoamérica sería la culminación de un movimiento evolutivo de algo así como la autoconciencia étnica indígena (el movimiento de su condición *en sí* a su condición *para sí*) (1995: 434-435). Este movimiento se expresaría —según Albó— en la autodefinición de los

indígenas como “pueblo originario” o nación: la autodefinición por parte de los sujetos indígenas como miembros de una nación étnica sería la expresión del “reencuentro consigo mismos” (1995: 227).

Así planteado, pareciese que este discurso de Albó se ubicase en la línea de quienes creen que la etnicidad política contemporánea de los movimientos indígenas expresa la realidad objetiva, en sí misma, de la cultura indígena, como culminación de un proceso de resistencia cultural. Sin embargo, cuando “preguntamos” a Albó ¿cuáles serían las determinaciones que organizarían esa “nación”? Albó señala que “[...] ahí caben mayores márgenes de flexibilidad y hasta de subjetividad según cada situación local.” (1995: 435) (podría ser la lengua, el territorio, etc.). La definición de lo indígena (de lo que es lo indígena como cultura) sería determinada por la voluntad o el discurso explícito de los actores vinculados al acto de auto-identificación como indígenas, y no a estructuras de ninguna clase. En este sentido, la cultura es —a nuestro entender— absolutamente desplaza por la etnicidad, por el discurso explícito de los sujetos.

En realidad, para Albó, toda la elaboración discursiva de la etnicidad política indígena (incluida la “recuperación de la memoria”) tiene su principal justificación en su condición de catalizadora de “ideologías populares subyacentes” (1995: 414). Es decir, desde el punto de vista de Albó, la retórica étnica de los movimientos indígenas sería el arma de los excluidos para conquistar los espacios hegemónicos. Esto significa, que la elaboración del conflicto cultural como determinación de la condición de subalternidad es irrelevante (en realidad, Albó no hace mención de aquella), lo importante es qué funciona mejor en la lucha política por la hegemonía.²² Una postura así la consideramos muy peligrosa, en la medida que celebra la invención étnica como herramienta de lucha política, sin dar espacio a las determinaciones que trascienden el plano de las etnicidades discursivas, concretamente al conflicto cultural entre modernidad y sujetos indígenas, de forma que no cuestiona un factor crítico en la producción de los sujetos indígenas como subalternos.

Creemos que, desde un punto de vista teórico, mucho de lo discutible de la señalada postura de Albó, tiene que ver con la comprensión de cultura y como lo vincula a la situación de los sujetos indígenas contemporáneos. Su propuesta de que el lugar de la cultura es la invención ideológica con fines políticos, intenta salvar el problema que se le plantea a quienes piensan la cultura (indígena en este caso) como una especie de objeto o substancia (en el sentido que subsiste por sí misma) que puede ser limpiada de los elementos ajenos que por los avatares de la historia la habrían empañado (1995: 414). Estas posiciones pretenden poner en una continuidad lineal a los sujetos indígenas contemporáneos en relación lineal y directa con su condición “originaria”. Sin embargo, en la medida que para ser efectivamente “originarios” se plantea el problema de cómo “recuperar la memoria” de la “cultura ancestral”, desde sujetos que tienen su *locus* de producción discursiva ubicado en los contextos contemporáneos de modernización.²³ Desde esta concepción, digamos objetivista de la cultura, el problema es cómo evitar que se filtre en la memoria determinaciones “ajenas” o exógenas a la cultura originaria. Ciertamente, planteada así la cuestión del auto-reconocimiento creemos que el problema es insalvable. Por lo mismo, el camino de Albó es subjetivizar la cultura.

En realidad creemos que tal dilema es falso, o mejor dicho producto de un error o una operación ideológica, en todo caso. El problema está en pensar la cultura y la memoria fuesen textos

objetivos, a-históricos.²⁴ Como si los sujetos indígenas contemporáneos (por una suerte de “calidad de resistencia de sus identidades”) no fuesen productos también de los procesos de modernización (en conflicto y subalternizados).

Pero, y ¿cuál es el objeto de “recuperar la memoria”? es la lucha por la hegemonía con la modernidad, que es tanto una lucha política como “una lucha desde la epistemología” (Macas²⁵, 2005: 40), pues “la resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro [...] ¿Cómo construir nuevamente los significados, las respuestas, los códigos que den cuenta del mundo nuevo desde la voz, la presencia y la sabiduría de los ancestros?” (Dávalos, 2005: 30). La recuperación de la memoria sería entonces una herramienta considerada clave en la lucha indígena frente a la modernidad excluyente, ya que “un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta.” (Dávalos, 2005: 30).

Entonces, lo que supuestamente brindaría la “recuperación de la memoria” es autonomía, una posición política propia. ¿Una posición política para qué escenario?, ¿con qué armas se realizaría esa lucha?, ¿los sistemas indígenas arraigados a las lógicas campesinas? Más precisamente, ¿cuál es el lugar de los sistemas semánticos campesinos indígenas en esta lucha?

Precisamente, al respecto de estas cuestiones retomamos lo señalado en la primera sección por Luis Maldonado sobre este asunto: el proceso de inclusión y participación política ha debilitado al movimiento indígena. Más aún, en el mismo seminario, Maldonado señaló, que en la práctica la creación de municipios indígenas solo había fortalecido al municipalismo, no a los indígenas. Y sin embargo, en un seminario realizado el 2006 en Cuzco²⁶, Luis Maldonado señaló con toda claridad que los indígenas ya no podían seguir siendo campesinos. ¿Por qué los sujetos indígenas ya no pueden seguir siendo campesinos? ¿Cómo parte de que estrategia es? ¿Qué comprensión de la relación entre cultura indígena y etnicidad expresa la afirmación de Luis Maldonado?

Sostenemos que en estos discursos se presentan el avatar fundamental de los movimientos políticos étnicos, planteado por el hecho de que el espacio de sus luchas se ubica en el terreno mismo de los sistemas de instituciones políticas de la modernización. En efecto, en tanto el posicionamiento de los movimientos indígenas como representantes de la “voz indígena” se efectúa inmediatamente dentro de los espacios y lógicas dadas por la modernización (mercado, municipios, ministerios, universidades, etc.) la exigencia para los cuadros que entran a estos espacios es formarse en los sistemas de gestión y conocimiento que aquellos suponen y demandan, o apelar a sujetos ya desarraigados, que mantienen, por razón de la construcción social de los límites étnicos una etnicidad indígena discursiva.

Bajo los mismos principios de reconstrucción étnica como medio para el fortalecimiento político Martín Condori (*apu mallku* del CONAMAQ) plantea una agenda de reconstrucción étnica de los territorios “originarios”²⁷:

“Es la reconstitución de los ayllus, las marcas y los suyos, junto a su territorio, junto a sus autoridades originarias, establecer las autoridades originarias [...]”

“[...] hay que descolonizar, entonces, ¿cómo vamos a descolonizar? Legitimando, identificando el territorio también, estableciendo el territorio [...]”

“[...]el estado plurinacional funcionaría de esta forma: mire, si en Bolivia hay diversidad cultural, hay diversidad lingüística, hay diversidad territorial, entonces a eso reconoce, establece o legitima el estado plurinacional, la ley con todos sus derechos, con sus autoridades, dirigentes, todo eso que tiene que haber, la forma de organización, la forma de gobernabilidad en cada territorio indígena originario, territorios interculturales que nosotros llamamos, a las ciudades. Son regiones interculturales, porque todo en la ciudad quienes conformamos son aymaras, quechuas, guaraníes, chiquitanos, todos están, todos entramos en la ciudad, y eso son interculturales para nosotros.” Entrevista a Martí Condori

La cuestión territorial, la reconstrucción de *ayllus*, *marka*, *suyus*, pueblos y nacionalidades²⁹ son fraseadas por Condori como el reencuentro lo esencial, con lo originario. Frente a esta cuestión encontramos el análisis que Robert Andolina (que junto con Sarah Radcliff y Nina Laurie) (2005) hace de esta producción étnica de la modernidad reciente. Para Andolina, “la reconstrucción de identidades en Bolivia no se debe solamente a las creencias y estrategias de los participantes del movimiento indígena, sino también a cambios en la comprensión y en los conceptos, en los nuevos convenios institucionales, y en los cambiantes flujos de recursos, procesados a través de reformas gubernamentales multiculturalistas y marcos políticos de etno-desarrollo” (Andolina, Radcliff y Laurie, 2005: 134). Nuevamente, la producción de la etnicidad determinada por sus contextos de producción social de los discursos.

La participación en la reinención étnica de las redes transnacionales de ONG, de actores multilaterales como el Banco Mundial y el BID, se ubica en la lógica de las reformas de segunda generación impulsadas desde el Consenso de Washington para aliviar el impacto de las reformas de ajuste y liberalización de la economía. En este sentido, la cuestión de la reconstrucción de identidades tiene, en mucho, de estrategia de “gubernamentalidad” (Chatterjee, 2007: 139). Estrategias específicas para grupos estructuralmente marginados y subalternizados. Lo que queremos decir es que estas estrategias, implican la reproducción de fracturas sociales pero bajo la forma de límites étnicos institucionalizado. En otras palabras, no apuntan a la construcción de una comunidad de ciudadanos, qué incorpore la problemática del conflicto cultural, que se asienta en el hecho que los sistemas de significados de la modernidad son hegemónicos y que, por lo mismo, la superación de la subalternización pasa por la apropiación de estos. ¿La pregunta es cómo producir esto sin invisibilizar la alteridad real)?

Desde otro punto de vista, Luis Macas plantea la agenda del movimiento indígena ecuatoriano y su especificidad frente a las propuestas del actual gobierno:

“En la agenda nuestra está, por ejemplo, cuanto tiene que ver con la economía. O sea, nosotros vamos a romper el modelo económico que, obviamente, tiene que ver mucho con el modelo político, el modelo de vida, ¿no?, que en este momento tiene el país. Nosotros hemos dicho en cuanto a los recursos naturales, por ejemplo, la nacionalización de los recursos naturales [...] Entonces, hay cosas que nos diferencian. Nos diferencia profundamente el carácter del estado, nos diferencia en el eje económico, por ejemplo, estas cosas.” Entrevista a Luis Macas

Entendemos estos objetivos políticos como formas de enfrentan la histórica discriminación y exclusión vivida por los sujetos y comunidades indígenas. De facto la importancia que encontramos en ellas es que primero han puesto en la escena pública de sus respectivos Estados la cuestión indígena como problema crítico para los Estados y para el sistema político democrático. Así, por medio de ellas han creado una especie de campo externo, en el terreno de

discusión legislativa, socio-económica y política para producir una transformación intercultural de los Estados democráticos. Sin embargo, dejan de lado la problemática de las estructuras vigentes que organizan a las poblaciones indígenas (culturalmente determinadas como tales), en la medida que no incorporan la problemática que involucra construirse como ciudadano de un sistema político que es moderno e intercultural (pero no menos moderno por eso). Una respuesta de esta naturaleza no pasa por utilizar estrategias típicas de modernización como la “reactivación productiva” de las economías pequeño-campesinas y la “reforma agraria” (entrevista a Luis Macas). Planteamos que si bien debe haber toda un proyecto conjunto este se deberá sostener en la cuestión del conflicto cultural y la elaboración intercultural de la ciudadanía (donde se reelaborarían mutuamente los sistemas de significados de ambas matrices culturales).

Los límites del liberalismo y del multiculturalismo para pensar un Estado intercultural

La producción teórica sobre el multiculturalismo y sobre formas más comprehensivas de liberalismo políticos han influenciado mucho la reflexión sobre la problemática de los estados multiculturales y post-coloniales. Nos preguntamos si ofrecen herramientas pertinentes para la reflexión sobre la problemática de subalternidad y conflicto que experimentan los sujetos indígenas. Para efecto de este análisis nos avocaremos a la revisión de algunos conceptos importantes de dos autores centrales en la teoría política contemporánea: John Rawls y Will Kymlicka.

El liberalismo político tiene una tradición que se remonta con claridad al siglo XVII, pero es en las últimas tres décadas que la tematización del pluralismo ha sido incorporada a la agenda teórica y política liberal, y, más aún, ha sido concebido como expresión última del liberalismo político. Frente a tal articulación, la pregunta obvia que nos hacemos, en acuerdo con Juan Manuel Bermudo, es ¿cuál es la naturaleza de ese pluralismo con el que concuerda el liberalismo político? (Bermudo: 2006)

Siempre que se habla del liberalismo político lo primero que hay que señalar es que este (en cualquiera de sus formas) se define por su fundamentación de la racionalidad y razonabilidad moral y política en el individuo. Efectivamente, desde John Locke, pasando por John Stuart Mill hasta Isaiah Berlin y John Rawls (por mencionar algunos de los más connotados teóricos del liberalismo político), la tradición liberal ha sostenido su edificio moral y político en una ontología (y una antropología) individualista. En consecuencia, como subraya Bermudo, “el pluralismo liberal es esencialmente un pluralismo a la medida de la individualidad, pensado para hacerla posible y culminarla.”. (2006: 11) De ahí que, el liberalismo político, como buen hijo de la modernidad ilustrada, esté marcado por una inevitable aversión a formas de conciencia moral (más aún, a modos de organización de la vida práctica) incompatibles con la ontología individualista.

A partir de dicha ontología individualista, el liberalismo político define una concepción de agencia determinada por la condición auto-reflexiva, autónoma o independiente del sujeto como voluntad particular. Tal concepción de agencia supone la primacía de la conciencia (como espacio interior y particular) por sobre toda forma de adscripción o arraigo a cualquier sistema de significados. En pocas palabras, para el liberal político, las creencias e identificaciones de un

individuo son expresión de una posición voluntaria (deliberada y autónoma) y, por lo mismo, estas son potencial y “felizmente” transitorias (móviles y maleables).²⁹

En consecuencia, para una liberal político, las formas de conciencia y de agencia que se asientan y/o se afirman en fuentes trascendentes al control de la reflexividad particular (de la “voluntad subjetiva”) para aquel, están teóricamente invisibilizadas y, sin duda, resultan prácticamente problemáticas.³⁰ En consecuencia, el pluralismo de los liberales políticos es aquel resultante del juego de identificaciones individuales, esto es, de la libre elección subjetiva, del carácter ontológicamente laxo (flexible, reversible y transversal) de los arraigos y las posiciones ético-políticas, religiosas, etc.

Hasta aquí nuestra muy sucinta y sintética explicación de la relación entre pluralismo y liberalismo político. Recordemos que nuestra intención de tratar este discurso es puramente instrumental: lo que nos interesa es responder es ¿por qué no nos sirve el liberalismo político para un proyecto como el que nos planteamos diseñar aquí? Lo dicho hasta aquí es por demás suficiente para elaborar una respuesta clara.

La cultura, nunca, jamás, es resultado de una mera adscripción voluntaria. En este sentido, el esquema rawlsiano no nos es útil para pensar el problema de la interculturalidad. ¿Donde entraría en su esquema sujetos organizados por matrices culturales verdaderamente diferenciadas, y, además en conflicto? Toda vez que el liberalismo político, al admitir solo “un pluralismo de identificaciones” (Bermudo, 2006: 12) (adscripciones voluntarias y transitorias) y no de identidades (adscripciones trascendentes a la voluntad subjetiva), esto es, al suponer una ontología individualista, vela o “reprime” la existencia y, por lo tanto, impide la tematización de conflictos sociales que tienen su fuente en determinaciones que trascienden o que no son significables desde, ni significativas para, el campo semántico del sujeto como individuo, como voluntad auto-referencial.

Con el ánimo de profundizar más en este último punto, cabe tener en cuenta el concepto de Pensemos por ejemplo en el concepto rawlsiano de persona: “[...] una persona es alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida.” (1994: 42) Como es obvio, “ciudadano”, para Rawls, se identifica inmediatamente con la forma jurídica «persona» esto es con el individuo. Como parte de las capacidades o determinaciones del ciudadano encontramos su “capacidad para adoptar una concepción bien”, lo que significa para Rawls tener la capacidad de “[...] conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio.” (1994: 43). Esto último confirma lo que venimos diciendo: desde la mirada liberal, el sujeto, la persona o el individuo, adopta (y abandona o redefine) voluntariamente concepciones de bien, esto quiere decir que no es representado por Rawls como adscrito a ellas. Por medio de esta definición se ha excluido o “reprimido” toda identificación fuerte, sea de clase o de cultura. Pero, por encima de esto, lo que llama la atención (en realidad lo que resulta alarmante) del concepto rawlsiano de persona es que comprende a esta como poseedora de capacidades (entre ellas la capacidad de ser razonable o irrazonable) (1994: 67), pero, en ningún momento aborda el problema de la producción de los sujetos, de las determinaciones que constituyen el núcleo de organización de la subjetividad de los sujetos sociales, que implican entrar a la lógica de producción de los imaginarios y de los deseos.

Tratar el problema de la producción de los sujetos llevaría a Rawls, y a cualquier otro liberal político, a ver la producción consciente de los sujetos no solo desde los “horizontes ineludibles” (Taylor, 1994: 67) de sentido, sino a tematizar el papel determinante que cumplen en la producción de los sujetos y de sus lugares de enunciación las relaciones de poder que tejen toda dinámica social, y que se encarnan en las relaciones intersubjetivas. Al entrar en los linderos de las relaciones de poder, se visibiliza a los actores sociales más allá de la superficial condición de “personas”, más precisamente, lo que se tematiza no es la mera enunciación consciente, voluntaria, de la persona sino la enunciación consciente organizada por, y arraigada a, un trasfondo no-consciente, no voluntario (“irracional”) que no es otra cosa que la internalización de lo que el producto de la “negociaciones” entre el sujeto y lo que el orden simbólico vigente instaure como legítimo y no-legítimo.

Solo al tematizar el problema de la ciudadanía y de la igualdad jurídico-política y social desde el análisis de la relación entre producción de la “subjetividad del sujeto social” y las relaciones de poder que determinan el contexto de tal producción pueden ser visibilizados los conflictos intrasubjetivos que determinan a la voz de los sujetos, revelando la instauración en el núcleo de producción del deseo de estos (en su economía libidinal) de representaciones de inferiorización, de subalternización, etc. Desde este punto de vista, el hecho que un sujeto o una comunidad hable o exprese su “deseo” no es síntoma de libertad o, más precisamente, de agencia. Por el contrario, puede ser perfectamente sintomática de enajenación. Precisamente, en contextos sociales post-coloniales, como los que esta investigación estudia, marcados por la subalternización histórica de sujetos culturalmente diferenciados, es menester tematizar el problema de su reconocimiento social y jurídico político desde teniendo en cuenta la mencionada relación entre producción de la subjetividad del sujetos social y las relaciones de poder que determinan a aquella.

Para un liberal como Rawls, tematizar la racionalidad política desde el punto de vista de la producción de sujetos (tal como la hemos definido aquí) implicaría desbordar los límites de su propia ontología, para encontrarse con lo “tenebroso” detrás de su mundo “racional” y “razonable”: la inversión de su persona razonable y racional en su exacto contrario, esto es en un sujeto “irracional” (que no tiene control total instrumental, consciente, de su voluntad y acciones). Tal inversión que experimentaría la “conciencia liberal” —para hablar en términos de la *Fenomenología del Espíritu*— creemos que sería insoportable tanto por el hecho que cuestionaría la armonía de su perspectiva como que revelaría el mismo carácter irracional (ideológico) de su teoría.

El gran problema del liberalismo político no es que sea etnocéntrico. El fondo problemático del liberalismo político es que construye una representación aplanada del sujeto, vaciada de toda “problemática” tematización de la relaciones entre la “subjetividad” del sujeto social y las relaciones de poder. Lo que reprime el discurso liberal político no es el mero hecho de que el sujeto supuesto por este (y, por lo tanto, el proyecto societal que se deriva de aquel) sea etnocéntrico. El problema de fondo es que la ontología individualista crea un sujeto aplanado, el cual aparece ya producido como tal, donde su razonabilidad o irrazonabilidad se juega en el ámbito de la voluntad, en el teatro de la conciencia, del espacio interior.

Dicho esto sobre el liberalismo y sus limitaciones para pensar la alteridad, quisiéramos enfocarnos en la propuesta, tan reconocida, Will Kymlicka (2002) sobre políticas de reconocimiento. Sin pretender discutir en detalle su obra, nos concentraremos en la noción de cultura, desarrollada en su conocido libro *Ciudadanía multicultural*, que está a la base de toda su propuesta.

Las teorías multiculturalistas constituyen una especie del liberalismo político. Condición paradójica, en la medida que, como hemos visto, la relación entre liberalismo y las identidades culturales es por lo menos problemática. Sin embargo, las teorías multiculturalistas han emprendido, al menos en apariencia, el esfuerzo de pensar un sistema político democrático liberal que pueda incorporar en su constitución interna el reconocimiento social y político de grupos sociales culturalmente diferenciados. Por otro lado, el multiculturalismo es más que una posición teórica, es una actitud de estos tiempos, claramente presente en las sociedades del “norte”. Tal actitud va ligada fundamentalmente con una disposición a la tolerancia hacia el Otro.

Hemos dicho que las teorías multiculturalistas son un intento por construir una relación políticamente razonable entre sistema democrático liberal e identidades o diferencias culturales. La pregunta que nos interesa responder es si estas teorías pueden servirnos —o no— a formular nuestra propuesta. Para responder a dicha pregunta debemos entender a qué es a lo que le llama cultura el multiculturalismo. Kymlicka nos da una respuesta elocuente: “[...] utilizo cultura como sinónimo de «nación» o «pueblo»; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas”. (Kymlicka, 2002: 37). A partir de este concepto de cultura, Kymlicka plantea la definición de Estado multicultural: “un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si estos han emigrado de diversas naciones (un estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política.”. (Kymlicka, 2002: 37)

Tenemos dos diferendos centrales con esta definición de cultura. Primero, que la identifica con nación. Como veremos en el siguiente punto, nosotros asumimos una definición de nación radicalmente distinta. El segundo diferendo es aún más fundamental y, por lo mismo, importante: al reducir cultura a nación o pueblo, disuelve la cultura en tanto que modo de producción de agencia y de subjetividad (estructuras cognitivas, psíquicas en general, y socio-políticas), puestas en acto por sus agentes. La cultura para Kymlicka, básicamente es un conjunto articulado (persistente en tiempo y la identidad) de rasgos étnicos y de instituciones socio-históricamente peculiares. Esta diferencia es clave.

La noción de cultura propuesta por Kymlicka, no permite tematizar los conflictos culturales desde las dimensiones profundas que marcan que atraviesan a los sujetos expuestos a estos, solo nos permite discutir el tema de la inclusión de la alteridad a nivel de derechos civiles y políticos. Kymlicka, como buen liberal, se vale de una noción “aplanada” de sujeto, la cual, por lo mismo, no visibiliza, o “reprime” en su tematización, ninguna condición de subalternización o de conflicto cultural a nivel de las estructuras profundas que organizan la psique y el mundo social de los sujetos culturalmente diferenciados. En consecuencia, una apuesta como la de Kymlicka

no es inservible, precisamente, porque su proyecto político se produce desde un lugar de enunciación que solo ve diferencias étnicas, y no diferencias culturales propiamente dichas.

Hacia la transformación intercultural del sistema político democrático: lineamientos conceptuales

Planteando una sintética visión de conjunto, la conclusión del análisis crítico que hemos realizado hasta aquí es que, más allá de las obvias diferencias de los distintos discursos analizados, todos y cada uno de estos pasan por alto o tratan externamente la cuestión del conflicto cultural. En el caso específico de los movimientos indígenas esta cuestión resulta de particular importancia. Los movimientos indígenas se definen (y son definidos) como los medios reales para darle voz pública y lugar a sujetos históricamente subalternos (por su condición cultural y étnicamente diferenciada). Sin embargo, sus propios discursos y acciones reproducen el conflicto cultural, en la medida que se instalan inmediatamente en la pugna por conquistar el éxito y la hegemonía socio-económica y política dentro de los espacios de modernización. En esta operación son los sujetos inmediatamente arraigados a la comunidad y la tierra (los culturalmente subalternos) quienes quedan fuera de la representación llevada a cabo por los movimientos indígenas.

Sostenemos que una verdadera superación intercultural de la histórica condición de subalternidad que todavía experimentan los sujetos indígenas debe tener como centro de su estrategia favorecer la producción pública de su propia voz y agencia (más allá de toda retórica étnica), como agentes participantes en la producción de una sociedad civil intercultural. La cuestión de cuáles son y qué naturaleza tienen los lineamientos conceptuales que deben guiar un proceso como el señalado es el tema de esta última sección.

Interculturalidad: una propuesta de definición

Quien utilice el concepto “interculturalidad” inmediatamente se verá inscrito dentro de un terreno muy recorrido, pero poco claro en sus lineamientos conceptuales básicos. Dado que nuestra propuesta se autodefine como intercultural, es necesario que empecemos por establecer una definición operativa que nos permita salir de la oscuridad y la superficialidad que muchas veces acuden cuando de interculturalidad se habla. En términos generales, entendemos la interculturalidad como un proyecto propio de la modernidad tardía³¹ que se plantea dar una respuesta democrática a la problemática indígena contemporánea, vinculada esta a la experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica (inherente a los procesos de expansión de la modernización en sociedades postcoloniales y multiculturales).

En tanto respuesta democrática, la interculturalidad tiene como objetivo impulsar la construcción de una comunidad de ciudadanos que supere el histórico carácter homogeneizante (por ende colonialista) de los sistemas e instituciones de la modernidad política. Esto quiere decir que la interculturalidad se plantea como, proyecto teórico-práctico, la construcción de una modernidad política singular, históricamente novedoso. Planteado sintéticamente, el carácter novedoso de esta modernidad política intercultural residiría en que incorpora en el tejido ciudadano y en la pugna democrática por la hegemonía a los sujetos indígenas, pero desde los sistemas semánticos

y formas de agencias específicas de estos (ancladas en el arraigo a la tierra y las redes de parentesco, en los sistemas socio-productivos campesinos-indígenas, etc.).³²

Desde este punto de vista imaginamos la interculturalidad como un proyecto que impulsa el tránsito de los sujetos indígenas a la modernidad, o mejor dicho, a su producción como ciudadanos efectivamente iguales y libres, pero desde la puesta en acto pública de su diferencia socio-cultural.³³ Este proyecto tendría como sus nodos, primero, la superación de la condición socialmente construida de inferioridad o subalternidad de los sujetos indígenas, llevada a cabo por medio de un proceso en el que los subalternos significan su especificidad cultural y elaboran críticamente su experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica vivida dentro de los contextos de expansión de la modernización; segundo, la producción de un nuevo proyecto de hegemonía social impulsado por el Estado y las elites sociales que permita la creación de los contextos institucionales pertinentes para el tránsito de los sujetos indígenas de subalternos a ciudadanos (lo que implica permitirles entrar en la pugna democrática por la hegemonía social, desde sus propios sistemas de significados). Es con el tratamiento de estos dos temas nodales que queremos finalizar el presente artículo.

Elaboración del conflicto cultural y superación de la subalternización: bases conceptuales para la producción intercultural de la agencia social y política indígena

Partiendo de lo planteado en la segunda sección sobre la relación entre cultura, etnicidad y discriminación, sostenemos que la cuestión de la superación de la subalternización tiene su primer “campo de batalla” realmente importante en el espacio intra-subjetivo de los subalternos. Este trabajo debe estar dirigido, por los menos, a dos grandes objetivos: primero, que el sujeto subalternizado pueda significar u objetivar las articulaciones significado-significante producidas en su relación con los discursos (súgnicos y no súgnicos) de la discriminación. El propósito de este primer momento es que el subalternizado pueda comprender los falsos enlaces discriminatorios, sus “mecanismos de funcionamiento” y las razones de la eficacia de los mismos; segundo, que el sujeto en cuestión, pueda iniciar un proceso de rearticulación entre significados y significantes, de tal forma que los significados y determinaciones constitutivas del sujeto que han sido inferiorizados por el “trabajo de la discriminación” puedan ser leídos y experimentados fuera del campo de las fantasías producidas por este, abriendo así otro campo de experiencia.³⁴

Esta transformación de la relación del sujeto subalternizado tanto consigo mismo como con el mundo se lograría no solo desde un ejercicio analítico abstracto, sino desde un esfuerzo analítico (en tanto que es producción de conocimiento) que se articula siempre, íntimamente, con su propia experiencia somática de la discriminación.

Cabe insistir en que este último momento de la “de-subalternización” no significa el acceso a una especie de “subjetividad esencial” del sujeto (subyacente al “barniz” de la discriminación). En la medida que este ha sido socialmente producido en contextos sociales de discriminación, los discursos de la discriminación están arraigados a su propia interioridad. Lo que el sujeto consigue en este proceso es un espacio intra-subjetivo que le permite resignificar su propia experiencia (cosa que no significa llegar a un “en sí”) de tal forma que sea capaz durante aquel (y como parte clave del proceso) de empezar a elaborar un nuevo (llamémoslo así) proyecto de

vida. Parte importante de esta elaboración sería el aprendizaje de estrategias para enfrentar y disolver las fantasías discriminatorias en los momentos que éstas actúen.³⁵

En el caso concreto de una experiencia de reconstrucción y superación de la condición subalterna de los indígenas, la base de esta será el “diálogo intercultural”. Así la experiencia pedagógica descrita arriba, pensada desde la problemática indígena se dirigiría, primero, a significar y objetivar el modo como el conflicto cultural entre su modo de producción subjetivo y el de la modernidad ha sido tergiversado por los significantes de la discriminación étnica (como parte de la historia de los Estados postcoloniales en los que se han desarrollado y se desarrollan). Esto quiere decir, que el sujeto indígena podría desde su propia experiencia (desde su propia memoria³⁶) dismantlar la construcción discriminatoria de la ideología de la modernización homogeneizante, resignificando sus formas específicas de agencia indígena, en tanto culturalmente específicas, y en tanto una alteridad que se encuentra en tensión con la modernidad, no por una ideológica construcción de inferioridad sino por una condición estructural. Solo a partir de conquistar este espacio, el sujeto subalternizado podría iniciar el proceso consciente de producción de estrategias para articularse de una forma no discriminatoria con los espacios y recursos de la modernidad. Esto ubicaría al sujeto indígena en el horizonte de un pro-yecto, lo que significa tomar una posición abierta hacia el futuro y el mundo desde sus propios sistemas de significados, y del reconocimiento del conflicto cultural.

Esta situación de “pro-yecto” (que tiene inevitablemente la condición de imaginada), es pues un trabajo por hacer. Sin embargo, dicha situación se definiría por su condición de momento creativo (no por eso exento de conflictos), en el cual los sujetos indígenas, partiendo del reconocimiento de su *locus* de producción como sujetos socio-culturales específicos (el arraigo a la comunidad y las redes de parentesco, el anclaje inmediato a la naturaleza culturizada, y a la propiedad inmediata de la tierra), elaboran sus estrategias de posicionamiento en los espacios y sistemas de la modernidad. En este sentido, lo que proponemos como respuesta a la pregunta sobre la ciudadanía intercultural es que ella significa un tránsito intercultural a la modernidad, lo que sin duda implica una transformación de la propia condición indígena, pero una no organizada desde los significantes de la discriminación, sino más bien elaborada desde la especificidad de las formas de agencia indígenas.

Esta experiencia de re-invencción de su relación con la modernidad la entendemos dirigida a la producción *sui generis* de una ciudadanía moderna, que incorpora las formas de agencia indígenas sin discriminación. Por lo mismo, un proceso así no puede subsistir abstractamente, para lograr sedimentarse como transformación social y política necesita de un nuevo proyecto de hegemonía intercultural, el cual estaría impulsado no solo por los sujetos y comunidades indígenas sino desde las elites sociales y el Estado.

Estado y proyecto de hegemonía interculturales

Al entrar al tratamiento de este último punto es claro que seguimos en un plano imaginado. Lo que haremos aquí es abrir algunas líneas de reflexión sobre Estado y hegemonía interculturales. En ningún caso nos internaremos en algo así como el desarrollo de una estrategia de ingeniería social o política.

Ya hemos hecho referencia a los desarrollos contemporáneos en materia de legislación y políticas públicas para las poblaciones indígenas. Si bien hemos reconocido la relevancia de estos instrumentos y acuerdos nacionales e internacionales, ya que permiten crear un espacio para el reconocimiento y la defensa de los sujetos indígenas; sin embargo, hemos señalado que estos, al mismo tiempo, encubren la problemática del conflicto cultural entre modernidad y cultura indígena.

Pensamos concretamente en las categorías usadas por estos instrumentos y en los discursos y propuestas de los mismos movimientos indígenas, para determinar a los sujetos indígenas, como son “nación” (“nacionalidad”) y “pueblo”.³⁷ Las consideramos problemáticas, pues ellas se inscriben en el propio terreno del conflicto cultural y la discriminación étnica. Ambas son categorías jurídico-políticas propias de modernidad. Son utilizadas para incorporar a los sistemas de derecho modernos a los sujetos y poblaciones indígenas, de tal forma que puedan estos gozar de derechos y así articularse en condiciones de igualdad a los espacios hegemónicos (como el mercado por ejemplo) de la modernidad. No obstante, estas construcciones se llevan a cabo sin la mediación de una reflexión profunda acerca de los factores críticos que determinan la condición indígena contemporánea, y los mecanismos de su producción histórica como subalternos, y a la tendencia de estos a la adscripción compulsiva (más allá de toda retórica étnica) a la modernización. En este sentido, creemos que a pesar de constituir un avance, estos instrumentos no superan el formalismo homogeneizante que ha marcado la historia de la modernidad política, más aún, podríamos verlos, incluso, como medios que, más tarde o más temprano, contribuirían (sin desearlo) al asimilacionismo cultural.

Para nosotros, una reforma o una transformación de los sistemas jurídico-políticos de la modernidad será verdaderamente intercultural, si y solo si se parte del reconocimiento de la diferencia cultural, en tanto que cultura refiere a estructuras constitutivas de sujetos sociales específicos (sin identificar cultura inmediatamente con formas de etnicidad discursiva, como la auto-identificación), y de la significación política de la problemática del conflicto cultural como un núcleo de la experiencia histórica los sujetos indígenas.

Son estos conceptos sobre los que se debe cimentar un nuevo proyecto de hegemonía social y un Estado que apunten a producirse como interculturales. El *fin final* que organizaría, necesariamente, este proyecto de hegemonía sería la comunidad de ciudadanos intercultural: universal (en el sentido de no excluyente) e igualitaria (desde las condiciones concretas de sociedades multiculturales). Que el fin sea la comunidad de ciudadanos, quiere decir que todo propósito u objetivo debe dirigirse a impulsar su producción y fortalecimiento. Todo otro fin debe considerarse subordinado. De ahí que para un proyecto de hegemonía intercultural institucionalizado como razón de Estado, el fin sea la creación de las condiciones formales y reales para que toda forma de subalternización sea superada, y para que los sujetos indígenas puedan, desde sus propias formas de agencia, participar en la lucha democrática por la hegemonía social. Entendemos que un proyecto de hegemonía de esta naturaleza es democrático, en el sentido gramsciano (Gramsci, 2003: 193), en la medida que permite el pasaje de los subalternos a los espacios de poder, al incorporar como legítimos los proyectos sociales y políticos producidos por los sujetos indígenas, desde la puesta en acto de sus formas propias de agencia.

Por todo lo dicho, un proyecto societal intercultural no puede restringirse a incidir en la superación de la discriminación solo en el espacio de los sujetos indígenas, sin duda debe involucrar el impulso de reelaboración de todos los sujetos sociales que conforman la sociedad. En este sentido es que entendemos la interculturalidad como una mirada que debe organizar la producción de nuevos sujetos y de una nueva sociedad civil. En un inicio, efectuar este proyecto involucrará que el Estado, las clases dirigentes (imaginadas por nosotros) como interculturales, instalen una especie de “estatolatría” en el sentido gramsciano (Gramsci, 1988: 316).

La sociedad civil moderna se caracteriza por el juego y la colisión de la multiplicidad de fines particulares (Hegel, 1999), y por el predominio de determinados agentes y fuerzas sociales, que obtienen esta preeminencia gracias a las ventajas obtenidas en las relaciones mercantil-capitalistas. Por lo mismo, que los sujetos sociales asuman el reconocimiento de la diferencia cultural como condición de la convivencia ciudadana, no será resultado de un acto de buena voluntad, supondrá que el Estado (un Estado conciente de la necesidad democrática de superar la discriminación cultural) dirija las fuerzas sociales a experiencias y procesos que les hagan reconocer e incorporar el valor y las ventajas de una vida ciudadana que deja de ser una productora sistemática de grandes conflictos sociales por razones de exclusión y discriminación étnica y cultural. Esto a partir de la combinación estratégica del uso legítimo de la coacción y sobre todo de la inteligencia política para establecer alianzas y convencer finalmente al conjunto de los agentes sociales de las ventajas de apuntar a un proyecto así.

Sin duda esta tarea no es sencilla, en la medida que debe enfrentar una serie de intereses fácticos, como, por el ejemplo, el ligado a los agentes privados beneficiarios de la explotación de minerales e hidrocarburos, explotaciones que se encuentran en zonas que frecuentemente son parte de los lugares de producción social de los sujetos indígenas. Desde un punto de vista más amplio, el problema de organizar los intereses económicos hegemónicos dentro de un proyecto intercultural constituye un reto muy grande.

A nuestro entender, lo que debe predominar son proyectos de países en los que se medie el clásico anhelo por conseguir desarrollo, con la comprensión de la problemática involucrada en la construcción de ciudadanía desde los sujetos indígenas. Una reflexión de esta naturaleza parte por cuestionarse si ciudadanía e inserción en el mercado es una relación necesaria e ineludible. No tenemos una respuesta concreta para esta pregunta. Pero si asumimos el conflicto cultural tal y como lo hemos expuesto, la relación entre mercado y sujetos indígenas debe ser repensada. Protegiendo los modos de producción de los sujetos indígenas de la inmediatez de los discursos e impulsos desarrollistas (sean de la tendencia política que sean). En todo caso, una posibilidad de articulación entre formas socio-productivas indígenas y mercado, podría ser la articulación de estas a específicos nichos que les permitiesen no disolverse y desplegar su eficacia. Pensamos en las posibilidades de los nichos vinculados a la agro-bio-diversidad, por ejemplo. También habría que pensar, la posibilidad de que tome valor mercantil, actividades propias de indígenas como la “crianza del agua” (llevada a cabo por las comunidades de altura en su relación con las fuentes de agua) o como la crianza del bosque (en el caso de indígenas de ecologías selváticas), (sobre todo ahora que la crisis medioambiental es una amenaza muy real).

La cuestión de los gobiernos locales (en general la cuestión del modo de participación política de los sujetos indígenas) plantea otro nudo a desatar. ¿Qué hacer para que el ejercicio de la

ciudadanía política o la participación en la administración pública no signifique para los sujetos indígenas entrar en la lógica compulsiva de la modernización inmediata? ¿De qué forma ellos pueden articularse con el ejercicio efectivo de la vida política y administrativa de su Estado sin tener que dejar atrás sus sistemas de significados (desarraigándose), para formarse compulsivamente en las lógicas de los sistemas expertos modernos?

Nuevamente, no tenemos una respuesta clara a estas preguntas. Sin embargo, creemos haber expuesto conceptos centrales que servirán para el debate sobre esta problemática.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max 1979 (1962) *Sociológica* (Madrid: Taurus)

Albó, Xavier 1995 “El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos” en Klor de Alva, Jorge; Gossen, Gary H., León Portilla, Miguel y Gutiérrez Estévez, Manuel (ed.) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* vol. 4 (Madrid: Siglo XXI)

Alegría, Ciro 2003 “Ardid de la razón y espíritu objetivo” Giusti, Miguel en *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú)

Andolina, Robert; Radcliffe, Sarah; y Laurie, Nina 2005 “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia” en Dávalos, Pablo (comp.) en *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO)

Arenas, Fabrizio 2007 “Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural: reflexiones a partir de la experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica en el sur andino peruano”, en *Pueblos indígenas: referencias para el debate* (Cuzco: CBC)

Arendt, Hannah, 2005 (1958) *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós)

Barth, Fredrik 1976 “Introducción” en Barth, Frederik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (México: FCE)

Beck, Ulrich 1998 (1997) *¿Qué es la globalización? Falacias del Globalismo, respuestas a la globalización* (Barcelona: Paidós)

Bermudo, José Manuel 2006 *Razones para una nueva “Declaración universal de los derechos humanos”* conferencia dictada en el segundo congreso sobre derechos humanos (Lima: IDEHPUCP)

2006 *Pensar sin verdad, vivir sin moral* conferencia dictada en el marco del segundo congreso sobre derechos humanos (Lima: IDEHPUCP)

Chatterjee, Partha, 2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Lima: IEP; CLACSO; SEPHIS)

Degregori, Carlos Iván 1995 “El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú” en Cotler, Julio (ed.) *Perú, 1964–1994. Economía, sociedad y política* (Lima: IEP)

Demelás, Marie-Danielle 2003 (1992) *La invención política. Bolivia Ecuador Perú en el siglo XIX* (Lima: IFEA; IEP)

1999 “Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia” en Koonings, Kees y Silva, Patricio *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina* (Quito: Abya-Yala)

2000 “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un nosotros diverso” Degregori, Carlos Iván (ed.) en *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú)

Del Pozo–Vergnes, Ethel 2004 *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano* (Lima: IEP; IFEA)

Elias, Norbert 1994 (1977) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: FCE)

Freud, Sigmund 1993 (1901) *Psicopatología de la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu)

Giddens, Anthony 1999 (1990) *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Editorial)

Giddens, Anthony y Hutton, Will 2001 (2000) “Conversación entre Anthony Giddens y Will Hutton” Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.) en *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets)

Golte, Jürgen 1997 “Polanyi, la gran transformación y un capitalismo andino” en Varón, Rafael y Flores, Javier en *Arqueología, antropología e historia de los andes: homenaje a María Rostworowski* (Lima: IEP)

2000 “Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos” en Degregori, Carlos Iván (ed.) en *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana* (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú)

2001 *Cultura, racionalidad y migración andina* (Lima: IEP)

Golte, Jürgen y de la Cadena, Marisol 1983 “La codeterminación de la organización social andina” en *Allpanchis* (Sicuani) vol.XIX, n°22

Gose, Peter 2004 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino* (Quito: Abya-Yala)

Gramsci, Antonio 1988 (1970) *Antología. Selección traducción y notas de Manuel Sacristán* (México: Siglo XXI)

2003 (1984) *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno* (Buenos Aires: Nueva Visión)

Guerrero, Andrés 1994 “Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX” en Muratorio, Blanca (ed.) *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO)

Habermas, Jürgen 1989 (1987) *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus)

Hegel, George 1999 (1821) *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (Barcelona: Edhasa)

Hobsbawm, Erick 1998 (1994) *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica)

2000 (1990) *Naciones y Nacionalismos desde 1780* (Madrid: Crítica)

Instituto Indigenista Peruano 1959 “Proyecto Perú-Cornell” en *Perú indígena* (Lima) vol. VIII N° 18 y N° 19

Klein, Herbert 1996 (1982) *Historia de Bolivia* (La Paz: Librería Editorial Juvenil)

Kymlicka, Will 2002 (1995) *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* (Barcelona: Paidós)

Lacan, Jacques 2001 (1971) “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en Lacan, Jacques *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI)

Marx, Karl 1975 (1867) *El capital. Crítica de la economía política* (México: Siglo XXI)

1976 (1953) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 vol.1* (México: Siglo XXI)

1978 (1844) “La cuestión judía” en Marx, Karl *Manuscritos de Paris y escritos de los Anuarios Francoalemanes* (Barcelona: Crítica)

Mayer, Enrique y de la Cadena, Marisol 1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social* (Lima: IEP)

Monroe, Javier 2007 “Identidad indígena y violencia simbólica: límites étnicos, discriminación y ciudadanía en los espacios sociales rurales del sur andino (Cuzco y Apurímac)” en *Pueblos indígenas: referencias para el debate* (Cuzco: CBC)

2007 “Introducción” en *Pueblos indígenas: referencias para el debate* (Cuzco: CBC)

Ortiz, Santiago 2007 “Autonomía indígena. Realidad y desafíos en el Ecuador” en *Pueblos indígenas: referencias para el debate* (Cuzco: CBC)

Pajuelo, Ramón 2006 *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales* (Lima: IEP; Fundación Konrad Adenauer)

Postero, Nancy 2005 “Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en búsqueda del multiculturalismo” en López, Luis Enrique; Regalsky Pablo (ed.) *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia* (La Paz: PROEIB Andes; CENDA; Plural Editores).

Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo *La colonialidad del saber* (Buenos Aires: CLACSO)

Ramón, Galo 2007 “Entre el arco iris y la monocromía: la tortuosa historia de las relaciones culturales en el Ecuador” en *Pueblos indígenas: referencias para el debate* (Cuzco: CBC)

Rawls, John 1996 (1993) *Liberalismo Político* (México: FCE)

Regalsky, Pablo 2005 “Territorio e interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural” en López, Luis Enrique; Regalsky Pablo (ed.) *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia (La Paz: PROEIB Andes; CENDA; Plural Editores)*.

Ricard, Xavier 2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate* (Lima: IFEA; Cuzco: CBC)

Salomon, Frank (1994). “La textualización de la memoria en América andina: una perspectiva etnográfica comparada”. *América Indígena*, vol. LIV, N° 4: 229–261.

Sanchez-Parga, José 1996 *Población y pobreza indígena* (Quito: CAAP)

Shiva, Vandana 2001 (2000) “El mundo en el límite” Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets)

Schnapper, Dominique 2001 (1994) *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación* (Madrid: Alianza Editorial)

Taylor, Charles 1993 (1992) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (México: FCE)

1994 (1991) *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós)

Ticona, Esteban 2007 “Los Indígenas originarios campesinos en los municipios del altiplano boliviano” en *Pueblos indígenas: referencias para el debate* (Cuzco: CBC)

Wieviorka, Michel 2003 “Diferencias culturales, racismo y democracia” Matto, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (Caracas: FACES-UCV)

Yepes, Ernesto 1979 “Burguesía y Gamonalismo en el Perú” en *Análisis* N° 7

Žižek, Slavoj 1998 “El multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional” Jameson, Frederick y Žižek, Slavoj (eds.) *Estudios culturales reflexiones sobre el multiculturalismo* (Barcelona: Paidós)

2001 (1989) *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI)

* Investigador del programa Colegio Andino del Centro Bartolomé de las Casas

¹ Lo que entendemos por un proyecto de construcción intercultural de ciudadanía se presentará en la última sección del artículo.

² Esta situación, que podría definirse como un éxito del movimiento indígena, en el caso de Ecuador, contrasta al mismo tiempo con el muy evidente debilitamiento en el Ecuador de la organización política-electoral del movimiento indígena (el movimiento Pachacutik) quedó muy rezagado tanto en las últimas elecciones presidenciales como en las recientes elecciones para la constituyente.

³ La relación entre cultura y sujeto que plantea esta es —para nosotros— cuestionablemente laxa e instrumental (la cultura puede ser utilizada fundamentalmente como herramienta). Nos propone una representación de los sujetos como si estos tuviesen una distancia plenamente objetiva e instrumental con respecto a las determinaciones inconscientes que los organizan. Tal representación se encuentra incrustada en ciertas posiciones que niegan el conflicto cultural (véase a Jürgen Golte [1997 y 2000] y a Carlos Iván Degregori [1995 y 2000]). En sus versiones extremas, una posición así ve el campo de la vida social como un enfrentamiento-relación entre fuerzas (próxima a la lectura hobbesina de la vida social) que solo ponen en juego estrategias de adaptación y cambio. No negamos la dimensión instrumental o estratégica inherente a la acción humana, pero, esta no es ni la única dimensión. Reducir la relación entre sujeto y cultura a la mera instrumentalidad es pensar que la subjetividad del sujeto es una mera cosa, o un mero conjunto de cosas. Un racionalismo tal es, teórica y prácticamente, insostenible. Solo una concepción conductista, cercana, como ya hemos dicho, a la antropología hobbesiana, puede pensar que la relación crucial del hombre con el mundo y consigo mismo se produce por mero cálculo o estrategia.

⁴ “Si nos concentramos en lo que es *socialmente* efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social. De acuerdo con esto, el rasgo crítico es [...] la característica de autoadscripción y de adscripción por los otros. Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando califica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y formación.” (Barth, 1976: 15).

⁵ Tal como lo plantea Javier Monroe (2007), “un discurso no contiene solo textos verbales sino también prácticas sígnicas y prácticas que pueden ser interpretadas como signos, lo cual significa que el cuerpo mismo del actor forma parte del *conjunto significante*.” (2007: 297).

⁶ Este sería el caso de los campesinos indígenas del sur andino peruano. Poseedores de una etnicidad infra-política, desplegada al interior de la comunidad y de sus redes de parentesco, en los espacios públicos hegemónicos la niegan negándose a reconocerse como sujetos culturalmente diferenciados, y adscribiéndose a la modernización y sus sistemas de significados. Al respecto el Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco viene desarrollando una serie de investigaciones que apuntan a comprender desde distintas entradas dicha problemática a fin de elaborar estrategias de superación democrática de la misma. Por lo pronto, sobre el tema pueden consultarse, al respecto de este tema, los artículos de Javier Monroe (2007) y Fabrizio Arenas (2007).

⁷ Esta interpretación de la actividad de la discriminación tiene uno de sus supuestos en la interpretación lacaniana del inconsciente freudiano como “letra”, es decir, organizado como sistema de significados (Lacan, 2001: 474-475). También tenemos en cuenta la lectura freudiana de la “psiconeurosis de transferencia” en relación al “lenguaje del inconsciente” (Freud, 1993).

⁸ Un ejemplo clásico de esta articulación discriminatoria entre significado-significante lo expone el discurso típico de la modernización que representa los sistemas socio-productivos campesinos

indígenas como atrasados, generadores en sí mismos de pobreza, y que por lo mismo deben ser completamente cambiados, o, “pertinentemente” adecuados para que pueda funcionar con éxito la lógica mercantil-capitalista. Por medio de esta operación, se instalan en la relación campesino-comunero-indígena con los sistemas hegemónicos de la modernización los significantes de una jerarquía étnica, donde los recursos culturales de la modernización son puestos en la cúspide.

⁹ Téngase en cuenta a modo de advertencia, que lo presentado en el siguiente sub acápite, es solo un esbozo del marco general de producción del conflicto cultural, para tener una imagen más completa y concreta, se debería introducir un análisis de los escenarios sociales concretos en los que se ha desarrollado cada una de las formaciones sociales indígenas, cosa que en este artículo no desarrollaremos.

¹⁰ En la actualidad, menos del 2 por ciento de la fuerza laboral de los países desarrollados se encarga de producir alimentos en una cantidad que excede la capacidad de consumo de estas sociedades (Giddens y Hutton, 2001: 20) Este hecho contrasta con el hecho que “los dos tercios más pobres de la humanidad se mantienen con formas de vida basadas en la biodiversidad y el conocimiento indígena” (Shiva, 2001: 169). Desde el punto de vista del mercado y la modernización, ser campesino e indígena es sinónimo de pobreza, atraso y exclusión.

¹¹ Por su puesto la expansión de la modernización era (es) un necesidad interna al propio sistemas capitalista, y no lo era menos a todo el juego político del periodo de la guerra fría. Cabe precisar lo que entendemos por modernización. Llamamos modernización al proceso que parte de la representación de los recursos culturales y sistemas de significados de la modernos como una especie de “paquete” abstractamente universal, que sería, según esta representación, capaz de ser convertido, a partir de un trabajo de ingeniería social, “[...] en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo.” (Habermas, 1989: 12).

¹² Un caso concreto que gráfica la realidad (y de su tendencia al fracaso) de estos procesos de modernización es el del proyecto “Perú-Cornell”, que durante la década del 50 desarrollo un “programa de integración de poblaciones aborígenes” en la zona de Vicos (Ancash). El objetivo del proyecto fue orientar a las poblaciones campesinas-indígenas “hacia los valores de la cultura mestiza” (se entiende de la modernización) (Perú indígena, 1959: 223).

¹³ En el caso de determinados países, como México o Argentina, estos procesos ocurrieron ya en un periodo anterior a este (antes de la segunda guerra mundial).

¹⁴ En la medida que el capital entra a organizar la totalidad de la producción social.

¹⁵ Como señala Partha Chaterjee (2007), en su correcta lectura de la *Filosofía del derecho* de Hegel, la producción de la sociedad civil moderna implica el paso de la comunidad (*Gemeinschaft*) a la sociedad (*Gesellschaft*), donde la comunidad, reelaborada, se convierte en un momento de la reproducción de los valores de la vida social (2007: 163-164).

¹⁶ En el artículo *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2000), Aníbal Quijano sostiene que el indígena latinoamericano, adscrito a la tierra, a la naturaleza, a las redes de parentesco, sería un resultado perverso de la colonialidad de poder (de la organización racista de la división del trabajo) (2000: 210), y no la expresión de una forma culturalmente específica (si bien desde la colonia producida como subalterna). Para nosotros, el discurso “descolonizador” de Quijano en realidad lo que hace es reproducir una jerárquica cultural, en la que el capitalismo y la modernidad están en la cúspide, licuando así toda forma de incorporar la diferencia cultural como tema y problemática central para Latinoamérica y el mundo.

¹⁷ “En las comunidades andinas, considerando su heterogeneidad, predomina la lógica no-mercantil y la ritualización de los procesos de producción e intercambio. Estos están articulados

a una organiza organización espacio-temporal marcada por el calendario agrario y los vínculos tradicionales de intercambio.” (Golte y de la Cadena, 1983: 26).

¹⁸ “El grupo familiar y el lazo parental, la cofradía y la dedicación a la divinidad o al Santo, la comunidad y la relación entre individuos, *no se conceptúan a manera de contrato: los agrupaciones aparecen como entes de por sí y los individuos como sus partes*” (Golte y de la Cadena, 1983: 20) El texto resulta más que elocuente. El sujeto comunero se constituye en un momento inmediato (hablar de “momento” nos parece mejor que “parte”) del tramado sustancial de relaciones que conforman su mundo social; por lo tanto, no es un individuo en el sentido moderno de la palabra.

¹⁹ En una línea de reflexión algo cercana a la nuestra, Luis Maldonado (miembro de la CONAIE, ex diputado y ex constituyente), en un reciente seminario llevado a cabo en el Cuzco (Seminario Regional Andino “Políticas Públicas de Gestión Local Intercultural” —organizado por el Centro Bartolomé de las Casas— entre el 10 y 12 de Octubre del presente año), planteó que el proceso de inclusión y participación política vivido por los indígenas en Ecuador (incluida la educación bilingüe intercultural) ha debilitado al movimiento indígena, en la medida que estos procesos se han desarrollado sin incorporar efectivamente la diferencia entre lo que el llamó “la cultura occidental” y la cultura indígena. Tal diferencia, para Maldonado, reside en que el sujeto de la modernidad se produce como individuo y el sujeto indígena como colectivo. Sin llegar a coincidir plenamente con nuestro planteamiento sobre el conflicto cultural, Maldonado abre una línea de reflexión autocrítica muy interesante.

²⁰ Al respecto de estas preguntas, nos interesa destacar la reflexión que desarrolla por el historiador ecuatoriano Galo Ramón (2007) acerca de las experiencias exitosas de los indígenas ecuatorianos en su inserción al mercado, y en los sistemas expertos de la modernidad: “¿Se rompió el estereotipo o los indios se acercaron al mundo mestizo? Al parecer el estereotipo del indio rural permanece; pero se ha desplazado a la altura y se ha combinado con pobreza, baja escolarización y bajo estatus. El estereotipo que ha entrado en cuestión es de los indios urbanos y de la parte baja de la provincia [Cotopaxi], sobre todo escolarizados, comerciantes y diferenciados. ¿Representa un avance o un premio a la desindianización?” (Ramón, 2007: 217-218).

²¹ En el caso del movimiento indígena ecuatoriano nos referimos a la Asamblea Constituyente realizada en 1997, más que al proceso constituyente actual.

²³ Hablando de la retórica étnica que construye un pasado indígena mítico, Albó plantea que “Si estas proyecciones se leen con la clave de la historia objetiva, resultan erróneas. Pero, si se leen con esa clave ideológica y proyectiva, vienen a ser otro instrumento generador de identidad étnica.” (1995: 414).

²⁴ Interesante de notar es que este es uno de los clásicos problemas de la teoría del conocimiento de la modernidad temprana (a la que Hegel crítica con tanta dureza, al respecto véase el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*).

²⁵ Como señala Frank Salomón (1994), en su crítica a quienes pretenden recuperar las “memorias pre-hispanas” desde los textos coloniales, como si la condición de producto colonial fuese externa al texto, “Todos los textos disponibles son saturadamente coloniales”, porque sin excepción hacen constancia de actos de «descubrimiento de la memoria» en sí provocados por coyunturas coloniales.” (1994: 230).

²⁶ Luis Macas es indígena kichwa (miembro de ECUARUNARI), Presidente de la CONAIE, ex-diputado y ex-constituyente y dos veces candidato a la presidencia de la República del Ecuador por el movimiento Pachakutik.

²⁷ Nos referimos al seminario-taller internacional de *Políticas públicas estatales en los Andes y Mesoamérica: Avances, problemas, desafíos-Un intercambio de experiencias*, realizado entre el 11 y 12 de septiembre del 2006 y organizado por la organización Konrad-Adenauer Stiftung y el Instituto de Estudios Peruanos.

²⁸ Las entrevistas han sido realizada el mes de agosto del presente años por Ramón Pajuelo dentro del marco del *Perú, Ecuador, Bolivia*, proyecto que desarrolla un estudio comparado en los tres países sobre la relación entre etnogénesis y cultura. El proyecto es conducido por el Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco.

²⁹ “Estamos pensando que aquí la organización debe ser por nacionalidades y pueblos, por ejemplo. Porque esto de la confederación nos suena así medio sindical, medio tradicional, medio, ¿no? Pero yo creo que la innovación va por ahí, por ese lado. Y, como bien ha dicho usted, las cosas van cambiando. El discurso que hoy más está en nuestras comunidades, en nuestras organizaciones es el discurso de nacionalidades y pueblos, entonces de ahí tiene que emerger incluso yo digo la parte física, tiene que ser la participación del pueblo total, y ya no las federaciones, las confederaciones”. Marcos Condori

³⁰ “Los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para concebir un bien. Esto no significa que, como parte de su concepción política, se conciban a sí mismo inevitablemente atados a la búsqueda de la concepción del bien particular que profesan en un momento dado. Más bien, en tanto que ciudadanos, se les ve como capaces de revisar y cambiar su concepción, fundados en elementos razonables y racionales, y pueden hacer esto si así lo desean. En su calidad de ciudadanos se reservan el derecho a considerar sus personas como independientes y sin identificación alguna con ningún concepto particular, ni con su esquema de fines últimos.”. (Rawls, 1994: 51-52)

³¹ En acuerdo con Bermudo, el hecho de que Rawls se refiera a la pluralidad razonable como pluralidad razonable de doctrinas comprensivas (filosóficas, religiosas, políticas, morales) deja en claro que está pensando en un pluralismo ideológico (de doctrinas). Al respecto, véase (Bermudo 2006: 17)

³² Así pues, la interculturalidad tiene su lugar histórico de producción en la crisis manifiesta por la que pasan los sistemas políticos de los Estados postcoloniales, multiculturales y capitalistas periféricos producto de su seria dificultad para construir, en términos reales, comunidad sistema político y el conjunto de los sistemas sociales desde sus cimientos, con el fin —ya señalado— de impulsar la superación de toda forma de exclusión y discriminación cultural y étnica. En este sentido, la interculturalidad la entendemos como una especie de autoconciencia de la modernidad democrática (surgida desde sus propios sistemas expertos), dirigida a superar el colonialismo inscrito en la tradicional lógica homogeneizante de sus sistemas políticos y socio-económicos. Tomando la interculturalidad de esta manera, esta queda significada como un proceso propio de las sociedades modernas: la generalización social del “control reflexivo de la acción” (Giddens, 1999).

³³ Para el caso de poblaciones indígenas selváticas, este proceso estaría ligado a su anclaje al bosque tropical, como su lugar objetivo de producción como indígenas.

³⁴ En este sentido, no pensamos la interculturalidad como un camino imaginado de retorno a una especie de pasado mítico, en el que los sujetos y poblaciones indígenas vivían en armonía y libertad.

³⁵ Una propuesta pedagógica que se produce en una línea análoga a lo que proponemos es la desarrollada por la escuela de formación de líderes campesinos-indígenas que ha desarrollado el

equipo pedagógico del programa Colegio Andino del Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco. El diálogo con los miembros de este programa ha sido clave para formular esta propuesta.

³⁶ Por supuesto, en la medida que los significantes de la discriminación se inscriben como una “letra” en la psique del subalterno, esta experiencia de aprendizaje solo puede ser enfrentada dentro de una relación de diálogo (análogo pero no idéntico a una experiencia terapéutica). Esto quiere decir que el individuo subalternizado es acompañado por un tercero dispuesto y capaz para crear un espacio de reconocimiento (mutuo) y confianza, donde la clave es favorecer la travesía intra-subjetiva del subalterno.

³⁷ La memoria entendida como sistema de representaciones catectizadas (marcadas por la propia elaboración no-consciente del sujeto, por su *pathos*) y no como una especie de “texto objetivo”. En este sentido, la apelación a la memoria no debe ser entendida como “recuperación” de la memoria en el sentido que va asociado a los movimientos indígenas y sus programas políticos (Dávalos, 2005).

³⁸ Caso, por ejemplo, del Convenio 169 de la OIT o de la reciente “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”