

Identidades, etnicidad y racismo en América Latina

Fernando García, compilador

Identidades, etnicidad y racismo en América Latina



Índice

Presentación	9
Introducción	11
<i>Fernando García Serrano</i>	
I. LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO	
La normalización multicultural en la Guatemala neoliberal post conflicto	27
<i>Santiago Bastos</i>	
Movimiento cocalero, política y representación: los casos boliviano y peruano	47
<i>Mayari Castillo y Anahí Durand</i>	
Los movimientos indígenas en contra del Plan Puebla Panamá	73
<i>Maya Collombon Bermúdez</i>	
Bolivia: posibilidades históricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla	87
<i>Pablo Mamani</i>	

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-187-0
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Ripergraf
Quito, Ecuador, 2008
1ª. edición: noviembre, 2008

II. LOS INDÍGENAS URBANOS
Y LA GLOBALIZACIÓN

**Indígenas urbanos en Quito:
el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara** 107
Álvaro Gómez Murillo

**La discriminación laboral de los indígenas
en los mercados urbanos de trabajo en México:
revisión y balance de un fenómeno persistente** 121
Jorge Horbart

**La construcción de la identidad mapuche en contextos
urbanos y rurales de la Wall Mapu, Argentina** 159
Mirta Millán Ramírez

**Redefiniendo identidades culturales.
Jóvenes universitarios migrantes en el altiplano peruano** 181
Luis Rivera Vela

**Identidades, traducao e hibridismo:
a problemática dos Guarani e Kaiowá urbanos
no estado de Mato Grosso do Sul/Brasil** 203
José Trajano Vieira

III. DERECHO, SOCIEDAD E INTERCULTURALIDAD

**Proteccionismo humanista:
retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador** 229
Gina Chávez Vallejo

**El pluralismo jurídico y político a partir del caso
de las rondas campesinas de Cajamarca** 247
Emmanuelle Piccoli

**Mujeres indígenas, justicia y derechos:
los retos de una justicia intercultural** 269
María Teresa Sierra

**La política de la multiculturalidad en México
y sus impactos en la movilización indígena:
avances y desafíos en el nuevo milenio** 289
Laura Valladares

IV. RACISMO Y PUEBLOS AFRO DESCENDIENTES

**Racismo e identidades na luta em torno de um
programa de reserva de vagas –cota étnica– para
ingresso em cursos de uma universidade pública do Brasil.
Relato e análise de caso** 311
Joao Marcos Alem

Presentación

En las últimas décadas, los procesos alrededor de temas étnicos y de identidad en América Latina han sido objeto de movilización política y de cambios sociales. Los procesos de identificación desarrollados en los diferentes países constituyen un rico campo de análisis para comprender las redefiniciones sociales y culturales que atraviesan la región.

Este campo en construcción abarca una multiplicidad de temas de interés; aspecto que se refleja en el hecho que, durante el Congreso Latinoamericano y Caribeño por los 50 años de FLACSO-Ecuador, varias mesas se plantearon discutir e intercambiar nociones en torno a esta línea de pensamiento.

Este volumen recoge los trabajos de los investigadores que asistieron al Congreso 50 Años y que trabajan sobre las relaciones entre etnicidad, identidad y movimientos sociales en América Latina. Sus enfoques pretenden reflejar tanto las transformaciones regionales de los diversos movimientos sociales latinoamericanos, como los avances teóricos de un campo de conocimiento transdisciplinario en constante evolución.

Adrián Bonilla
Director
FLACSO - Ecuador

Introducción

Fernando García Serrano

En las últimas décadas, los factores étnicos y de identidad en América Latina han sido objeto de movilización política y de cambios sociales. Los procesos de identificación desarrollados en los diferentes países constituyen un rico campo de análisis para comprender las redefiniciones sociales y culturales que atraviesan la región.

Este campo en construcción abarca una multiplicidad de temas de interés. Por una parte, la insurgencia de los denominados nuevos movimientos sociales (indígenas, mujeres, ecologistas, jóvenes, derechos humanos, etc.) movilizados por factores étnicos y culturales en los últimos años permite el estudio de sus reivindicaciones, procesos de constitución y relación con el Estado. Por otra parte, el hecho de que toda definición de identidad involucra una relación de poder basada en la afirmación de las diferencias muestra la necesidad de reconstruir estos procesos políticos a partir del análisis y crítica de estudios de caso en profundidad que fortalezca un ejercicio comparativo que determine sus semejanzas y diferencias.

Todos estos elementos hacen imprescindible procesar estas tensiones y transformaciones en un marco interdisciplinario. Tanto la sociología y la antropología como la historia y la ciencia política, han impulsado en América Latina nuevos desarrollos analíticos en relación con el tema del papel de la etnicidad e identidad en las luchas sociales.

Un tema muy propio de la antropología en su desarrollo desde su surgimiento como ciencia a fines del siglo XIX ha sido el tema de la diversi-

dad cultural cuya discusión y vigencia se mantiene. Actualmente, en tiempos de globalización y de homogenización económica asistimos a continuos esfuerzos por confluir hacia una homogenización de carácter cultural, sin embargo los conflictos que vive el mundo evidencian que la heterogeneidad cultural prevalece y que su permanencia forma parte de la convivencia presente y futura.

Las diferentes modalidades de luchas culturales (nacionales, étnicas, regionales, de género, religiosas, raciales) parecen dirigirse hacia una intensificación en el presente siglo. Dos analistas de diferente orientación ideológica como I. Wallerstein (1988) y S.M. Huntington (1996) coinciden en postular que tanto la reivindicación por las identidades como las disputas culturales siguen siendo motivo de movilización y pugna política. El primero plantea que el fortalecimiento de los grupos de identidad en condiciones de igualdad y sin exclusiones será la salida a la crisis, mientras el segundo cree el choque de modelos económicos será reemplazado por el choque de civilizaciones.

Esta pugna, en el caso de América Latina, se ha visto expresada en la lucha por las autonomías de diferente tipo (étnicas y territoriales principalmente) que se han confrontado con dos grandes tendencias presentes en la región, el liberalismo no pluralista y el relativismo absoluto ejemplificado en los casos de esencialismo étnico. Estas autonomías, en los diferentes países, han sido planteadas no como la creación de nuevos Estados sino dentro del marco de la misma nación, lo cual involucra la construcción de estados plurinacionales (el caso de Ecuador y Bolivia, por ejemplo) y de sociedades interculturales (el caso de Colombia, México y Guatemala). Solamente un debate abierto con un sostenido diálogo intercultural podrá destrabar esta nueva confrontación entre la universalidad y la particularidad.

En esta perspectiva, el presente volumen está organizado alrededor de cuatro temas que se consideran representativos de la relación entre etnicidad, identidades y movimientos sociales presente en América Latina a partir de la década de los años 1990. Se trata de los movimientos indígenas y su relación con el Estado, los indígenas urbanos la globalización y derecho, sociedad e interculturalidad y racismo y pueblos afro descendientes. Cada uno será tratado por separado además de acompañar una

reseña corta de los artículos presentados como ponencias dentro del eje temático etnicidad, identidades y movimientos sociales en el marco del Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales realizado en Quito, Ecuador del 29 al 31 de octubre de 2007, como parte de la celebración de los 50 años de creación del sistema FLACSO en América Latina.

Esta publicación reúne elaboraciones de investigadores/as que trabajan sobre los temas ya mencionados y pretende reflejar tanto las transformaciones regionales de los diversos movimientos sociales latinoamericanos como los avances teóricos de un campo de conocimiento interdisciplinario en constante evolución. Intenta resaltar las especificidades de estos movimientos en relación con la globalización, la diversidad cultural y las tensiones entre niveles locales, nacionales e internacionales. Por último, propone abrir un espacio de reflexión amplio que permita impulsar comparaciones tanto en la región como en el ámbito continental e intercontinental.

Los movimientos indígenas y su relación con el Estado

Este tema muestra cómo en las últimas décadas del siglo XX se dio una movilización política de los pueblos indígenas latinoamericanos que llevó a su reconocimiento y la puesta en marcha de ciertas políticas culturales específicas. Con el cambio de milenio, parecen estarse produciendo cambios en las formas en que estos movimientos se relacionan con los estados de los que forman parte pues a la vez que aceptan las reglas de la democracia electoral, retan las formas deficitarias en que ésta se da en la actualidad.

Sin embargo, este panorama general esconde una gran variedad de situaciones, pues las dinámicas políticas de cada país han generado estrategias y respuestas muy diferentes por parte de los indígenas políticamente movilizados: el post zapatismo en México, la implementación del proceso de paz en Guatemala, la fallida alianza con el ex presidente Gutiérrez en Ecuador, la politización de las demandas étnicas en Bolivia y el persistente silencio en Perú. Este tema del libro propone provocar una reflexión

conjunta entre especialistas de cada uno de estos y otros países, enfocada tanto en las estrategias de los diferentes movimientos indígenas y las formas en que los estados están reaccionando, como en los cambios que ello está suponiendo para una población indígena que sufre los embates de la globalización.

El aporte de Santiago Bastos precisa que en Guatemala, como en toda América Latina, los actores políticos mayas están ahora más cerca de los centros de decisión pero carecen de la fuerza de presión que les permita resolver los problemas que afectan a la población indígena. Desde que terminó la fase de construcción de la paz, alrededor del año 2000, se ha ido construyendo una forma de gestionar la diferencia étnica por parte del Estado y la cooperación internacional. Este multiculturalismo “cosmético” no es posible entenderse si no se mantiene en perspectiva que se trata de una sociedad que sale de un conflicto armado de larga duración, en el que el pueblo maya fue diezmado en el conjunto de su población pero, paradójicamente, reforzado en el de sus elites políticas; y en el que los argumentos de clase quedaron deslegitimados no sólo por la derrota de la izquierda, sino por el reforzamiento ideológico de la oligarquía en el contexto neoliberal y por la misma legitimidad de los argumentos neoculturales y neonacionalistas.

El artículo conjunto de Mayarí Castillo y Anahí Durand, desde una perspectiva comparada, busca profundizar en la vinculación movimientos sociales-organizaciones políticas a partir de las alianzas y estrategias que el movimiento cocalero establece para lograr representación y atención a sus demandas. En el caso de Bolivia, por ejemplo, se opta por la construcción del instrumento político (el partido Movimiento al Socialismo, MAS), que parece ser una estrategia exitosa, mientras que en el caso peruano la alianza se establece con el partido liderado por Ollanta Humala. Específicamente, el trabajo analiza la legitimidad política que los líderes cocaleros alcanzan en la política nacional y su incidencia en la democratización de ambas sociedades andinas.

En el transcurso de los últimos quince años, en el escenario andino, surgió un nuevo actor protagónico, dejando atrás las protestas mineras o las tradicionales protestas campesinas. Los “cocaleros” –productores de coca– cobraron particular relevancia en la escena pública, configurando

un movimiento social con identidad colectiva, con demandas al Estado y con un discurso político. En Bolivia primero y en Perú después, los cocaleros se organizaron en centrales de productores. Además de lograr acciones de movilización social, el movimiento cocalero debido a su importancia cuantitativa e impacto social, ha cobrado relevancia política.

Utilizando el ejemplo del Plan Puebla Panamá, Maya Collombon Bermúdez pone en evidencia que se trata de un plan de desarrollo regional que incluye a nueve estados del sureste mexicano y siete países centroamericanos. Trata de entender la base de un nuevo plan de desarrollo regional para la región del Sur-sureste mexicano y Centroamérica. Este plan tiene la particularidad de haber provocado múltiples reacciones, protestas y un conjunto de reivindicaciones. Entre las movilizaciones se destacan las de los pueblos indígenas de la zona que, por un contexto socio-político conflictivo y gracias a una educación popular avanzada, han tomado conciencia de los riesgos que implica el libre comercio sobre la propiedad de la tierra y del valor que constituyen los recursos naturales de los subsuelos para las grandes empresas transnacionales. Plantea la hipótesis que en el marco de la globalización actual los pueblos indígenas del sur mexicano y de Centroamérica logran constituirse en un “nuevo sujeto político indígena”.

Bolivia, para Pablo Mamani, es un campo de compleja disputa de tres proyectos históricos inconclusos. Estos están definidos, a su vez, por tres sectores de la sociedad, producto del colonialismo español y republicano. Uno proviene de las sociedades indígenas y sectores populares que es la autodeterminación social, el otro procede desde las clases medias particularmente urbanas que tiene posturas reformistas del Estado y la sociedad y el tercero surge desde las elites blanco-mestizas que apuestan por la continuidad de la colonialidad del país.

Los tres proyectos atraviesan la trayectoria de la historia social, política, económica y cultural de Bolivia. Es decir, son parte del problema estructural de Bolivia. Hoy, frente a una nueva situación sociopolítica, los tres proyectos de sociedad y, particularmente los movimientos indígenas y las elites, se disputan el devenir de los próximos cincuenta o cien años de la república. Y, en esta medida, es importante reflexionar sobre el tema.

Los indígenas urbanos y la globalización

Desde 1970, la Antropología convirtió a la ciudad en un nuevo campo de investigación. A inicios del milenio, el 70 por ciento de la población de América Latina es urbano, lo cual aparece como un fenómeno demográfico irreversible. En este contexto, nuevos procesos, antes desconocidos, requieren explicación y análisis, tales como la conurbación, la formación de metrópolis y megápolis, la migración interna y externa, las diásporas, las redes transnacionales entre otros.

El movimiento de la población indígena, tradicionalmente rural, a las ciudades se convierte en un flujo permanente que junto a otras corrientes migratorias ha ido conformando ciudades culturalmente heterogéneas. ¿Qué homogeniza a las ciudades? La planificación macro social, la estandarización inmobiliaria y el mercado de consumo. Esta homogenización también involucra a los investigadores sociales. Sin embargo, se mantienen las diferencias: la segregación intercultural y social. Desde los años 1970, las ciencias sociales y el urbanismo propician la diferencia, la multiplicidad y la descentralización como condiciones de una ciudadanía democrática.

Sin tratar de ser apologistas de la diferencia, se trata de imaginar como el uso de la información internacional y la simultánea necesidad de pertenencia y arraigo local pueden coexistir, sin discriminación, en una multiculturalidad democrática. Es imprescindible analizar las nuevas formas de urbanismo: la diversidad cultural y étnica; la ciudad industrial y la cultura obrera; desastres, violencia y miedo; jóvenes e identidades; políticas y consumo cultural; migración y fronteras y patrimonio y conservación cultural.

Álvaro Gómez Murrillo muestra cómo el pueblo indígena kitukara viene reconstruyendo su identidad en múltiples espacios oficiales y en sus comunidades. Este trabajo expone algunas de sus luchas recientes en medio de un contexto urbano que parece ir en su contra.

Se trata de un caso de reconstrucción de la identidad indígena a partir de un pueblo desaparecido varios cientos de años atrás, proponiendo algunas explicaciones de dicho proceso de etnogénesis. Además expone la necesidad del gobierno de la ciudad de Quito de desarrollar políticas urbanas sobre la base de agendas pluriétnicas y multiculturales, para garantizar el ejercicio de los derechos de todos sus ciudadanos.

Desde México, Jorge Horbarth propone que las condiciones precarias en que se encuentra la población indígena en México son el resultado del rezago económico y social de sus comunidades y también el producto de una clara y sistemática discriminación y segregación que limita su capacidad como grupo social y en el que, de manera contradictoria, recae buena parte de la responsabilidad de la reproducción de las costumbres y formas culturales ancestrales, que le han dado reconocimiento y posicionamiento internacional a la identidad del mexicano. La población indígena ha enfrentado históricamente los cambios de las economías modernas; sin embargo, el actual embate de los procesos de internacionalización de la economía y de la globalización ha incidido de manera negativa en sus pequeños mercados locales, desplazando sus actividades principales con predominio en el sector primario, hacia actividades terciarias de supervivencia.

En la actualidad, fenómenos sociales como la migración internacional, cuyos flujos se alimentan cada vez más de fuerza de trabajo indígena, generan nuevos problemas al interior de las comunidades de origen, como la agudización de las diferencias y las transformaciones paulatinas tanto en la cultura como en la identidad. Aquellos indígenas que logran insertarse en las estructuras laborales de la economía moderna nacional viven formas directas de discriminación en la cobertura de la seguridad social, en las formas de contratación, en la baja promoción profesional, limitada por la presencia de economías internas en las organizaciones y pertenencia al segmento menos aventajado en el mercado laboral.

Mirta Millán Ramírez, profesional indígena mapuche, indaga sobre el proceso de construcción de la identidad étnica mapuche en Argentina, el cual surge y se consolida durante los años 1980 y 1990, y se posiciona discursiva y políticamente como una nueva forma de relación con el estado nacional argentino. En esta, aparecen escenarios de conflicto, fricciones y demandas de derechos colectivos e individuales que han ido conformando un nuevo e incipiente escenario político que cuestiona el imaginario y el discurso hegemónico basado en “los argentinos vinieron en los barcos”, que hace alusión al origen extranjero del conjunto de la población del país. El trabajo muestra los nuevos espacios de participación y representación del pueblo mapuche en la Argentina actual.

El trabajo de Luis Rivera Vela se enfoca en los estudiantes indígenas de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, Perú. En este departamento donde la población es mayoritariamente rural e indígena quechua y aymara, la matrícula universitaria también muestra esta doble característica. A través de varios estudios de caso se analiza las redefiniciones que sufren estos jóvenes en sus identidades culturales en un contexto urbano, de modernización y de globalización.

Desde Brasil, José Trajano Vieira plantea que los guaraní de Kaiowá son un problema para el Estado, las ONG y los antropólogos, entre otros, porque se instalan en las ciudades y en nuevas áreas no demarcadas como tierra indígena. En el medio urbano se encuentran indígenas que fueron criados fuera de las reservas y que hoy viven de forma permanente en las calles y plazas de la ciudades, en abrigos provisionales, debajo de los árboles, de los bancos de las plazas, entre otros lugares, sin lugar para vivir y sin comida, borrachos y mendigos.

Estas personas han sido moldeadas, y se moldean así mismos, por peculiaridades de su biografía, gusto y capacidades. Las identidades atribuidas al grupo no precisan ser todopoderosas. La cultura es vista como una producción irregular e incompleta de sentido y valor, frecuentemente compuesta de demandas y prácticas inconmensurables producidas en el acto de la supervivencia social. El proceso de identidad se torna una “celebración móvil”: formada y transformada continuamente, en el cual el sujeto asume identidades diferentes en momentos distintos; conservando trazos de las culturas, de las tradiciones, de las lenguas y de las historias particulares por las cuales fueron marcados. Son producto de varias historias y culturas interconectadas. El objetivo del artículo es demostrar que en la interrelación de espacios campo/ciudad, se establecen las bases para la territorialidad de los guaraní de Kaiowá actuales.

Derecho, sociedad e interculturalidad

En las últimas décadas, los sistemas de derecho latinoamericanos han sido objeto de luchas y de cambios de diversas índoles. Sus transformaciones contradictorias enmarcan un rico campo de análisis para comprender las

redefiniciones sociales y culturales que atraviesan el subcontinente.

Este terreno en construcción abarca una multiplicidad de puntos sensibles. Por una parte, los sistemas de derecho de los pueblos indígenas, reconocidos por la mayor parte de los estados latinoamericanos, plantean nuevas cuestiones de identidades jurídicas como de reconfiguraciones entre los poderes legislativo, judicial y ejecutivo de los estados. Por otra parte, las negociaciones de los tratados de libre comercio y las prácticas de un derecho económico internacional se vuelven objetos de alta carga simbólica donde compiten sentidos antagónicos de “soberanía nacional”. En esta misma tensión entre niveles nacionales e internacionales, las garantías de los derechos humanos agudizan las reflexiones sobre el derecho en acción e interrogan su eficacia entre los planos simbólicos y los marcos de poder estructurales.

Todos estos elementos hacen imprescindible conceptualizar estas tensiones y transformaciones en un marco interdisciplinario. Tanto la sociología y la antropología jurídica como la historia y la filosofía del derecho, han impulsado en América Latina nuevos desarrollos analíticos en relación con el pluralismo jurídico, la interlegalidad y el multiculturalismo.

El caso ecuatoriano tratado por Gina Chávez Vallejo demuestra la manera cómo el Estado ecuatoriano en los últimos veinte años ha respondido a las demandas indígenas tanto políticas como económicas. La insistencia estatal en mantener un tipo de relación corporativista con el movimiento indígena ha llevado a un vaciamiento de las demandas indígenas que se han agotado en la lucha de sus reivindicaciones e inclusive fraccionado debido a los recursos económicos asignados a estos sectores.

Este conjunto de discursos y prácticas, llamadas por la autora neoindigenismo, se ha transformado en una nueva trampa para el movimiento indígena en lugar de haber conducido a una redefinición entre el Estado y estos actores, que garantice no solamente su equidad económica sino también la superación de cualquier tipo de exclusión étnica o racial y logre la vigencia de los derechos y garantías que como ciudadanos han exigido históricamente.

Emmanuelle Piccoli analiza, desde un enfoque antropológico, los aspectos de la identidad de las rondas campesinas de Cajamarca y sus características como un movimiento social de base. Las rondas campesinas,

nacidas al final de los años setenta por la necesidad de los campesinos de protegerse de los robos, han demostrado rápidamente su “funcionalidad potencial”, transformándose en una forma global de “gestión del vivir juntos” en los caseríos.

La amplia difusión, en la zona norte del Perú, de esta estructura de vigilancia, justicia y política demuestra su capacidad de adaptarse a varios contextos y hace de ella un movimiento social importante que permite una nueva afirmación de identidad por parte de los campesinos. Se analiza cómo, en cada una de sus aspectos, la ronda es una expresión cultural específica, a la vez tradicional y moderna, que representa al campesinado más que cualquier otra organización de la región. Por fin, el análisis muestra cómo las rondas deben entenderse como un movimiento de las bases y cómo en su modo de relacionarse con el Estado replica una estructura de poder de tipo colonial que separa los niveles locales y nacionales.

Las justicias comunitaria e indígena se enfrentan no sólo a la exclusión y el racismo de la justicia del Estado, sino también a los retos relacionados con las políticas del reconocimiento de la diversidad. El artículo de María Teresa Sierra presenta dos casos de justicia indígena en México que permiten reconocer los modos en que las demandas de género y derechos humanos se enfrentan a ideologías incrustadas en las prácticas de este tipo de justicia. Si bien dichas prácticas tienden a naturalizar la exclusión de las mujeres, por otro lado se muestra cómo las mujeres en estos procesos contribuyen al cuestionamiento de los modos tradicionales de justicia a través de la redefinición de sus propios marcos culturales.

A casi tres décadas de la puesta en marcha de políticas multiculturales en México, Laura Valladares plantea que es necesario hacer una evaluación tanto a nivel epistemológico como político sobre los principios, objetivos y alcances del multiculturalismo, así como de los diferentes actores sociales involucrados en este modelo político y cultural. Además discute las expresiones de la política de la multiculturalidad y el papel que jugó en este proceso el movimiento político indígena nacional.

El movimiento indígena, como otros sectores sociales, asumió con gran entusiasmo los planteamientos de la política de la identidad, sin embargo, ante los magros resultados obtenidos en ámbitos tales como la democratización de la estructura de poder nacional, la ausencia de políti-

cas que reviertan los altos índices de pauperización y subordinación de la población indígena existe un desencanto creciente frente a dicha política.

En este trabajo se argumenta cómo el movimiento indígena mexicano logró después de un largo y complejo proceso de negociación y alianzas políticas llegar a consensos alrededor de encaminar la lucha por los derechos indígenas a través de la vía legislativa, lamentablemente los resultados han sido desalentadores en diferentes niveles: no se ha logrado el reconocimiento pleno del derecho a la autonomía y el control de sus territorios, asimismo la participación de los indígenas en las esferas de decisión nacional siguen siendo excepcionales y el modelo de una nueva democracia electoral no ha posibilitado la apertura de espacios para la participación de la población indígena a cargos de representación popular.

Así, el proceso de lucha y negociación entre el movimiento indígena y el gobierno mexicano de la última década ha tenido modestos avances y enfrenta grandes retos, de tal suerte que a más de dos décadas de su movilización se encuentra en un momento de reflujo y de debate ante intentos de reorganización, se viven diversos tipos de faccionalismos, procesos de radicalización y búsquedas para construir estrategias que les permitan volver a colocar la problemática indígena como un tema de interés nacional.

Racismo y pueblos afro descendientes

Se estima que la población afro descendiente en América Latina asciende actualmente a 150 millones de personas, este hecho no muestra de ninguna manera su visibilidad ni política ni económica en los diferentes países de la región, a pesar de que en Brasil, por ejemplo, son cerca de 60 millones de habitantes.

Uno de los motivos más importantes para esta invisibilidad es la vigencia de concepciones y prácticas racistas y racialistas al interior de la población mayoritariamente mestiza. Por otro lado, instrumentos del derecho internacional como la Declaración de Durban contra el racismo y la xenofobia aprobada en el año 2001 por Naciones Unidas marca un nuevo rumbo en la relación Estado-pueblos afro descendientes. Por ello, es

importante que los movimientos sociales afro descendientes hayan transitado, en los últimos años, desde el discurso y la práctica del reclamo a una propuesta inclusiva, intercultural y de identidad que enriquezca el carácter diverso de las democracias latinoamericanas.

El artículo de Joao Marcos Alem (“Racismo e identidades na luta em torno de um programa de reserva de vagas –cota étnica– para ingresso em cursos de uma universidade pública do Brasil. Relato e análise de caso”) discute los problemas en torno a un programa de asignación de becas –cuota étnica– para el ingreso a los cursos de la Universidad Federal de Uberlândia (UFU), Estado de Minas Gerais, Brasil. Se trata de una descripción de la experiencia de un profesional de ciencias sociales llamado a tratar una cuestión simultáneamente política y antropológica: la coordinación de una comisión que estudió los programas de acciones afirmativas propuestas en diversas instituciones públicas de educación superior en Brasil en los últimos años, incluidos algunos en ejecución.

El objetivo de esa comisión fue presentar un referente que fundamente la adopción o rechazo de la cuota étnica en la UFU. Los posicionamientos políticos de los sujetos involucrados en la producción del documento en el ámbito de la comisión, así como de los sujetos presentes en los debates públicos promovidos, sirvieron de fuentes para el relato y el análisis. Se consideran aspectos cruciales de reelaboración los significados en torno a las nociones de raza, etnia, identidad étnica, identidad de clase, acciones afirmativas, individualismo y deserción social. También son considerados algunos aspectos de las nuevas formas asumidas por el racismo a “la brasileña”, ahora dividido entre la fábula negativa de las tres razas y el mito de la democracia racial, que forman parte del pueblo brasileño.

Para finalizar es importante mencionar algunos retos que el tema de identidad, etnicidad y movimientos sociales enfrenta dentro de la región latinoamericana.

Bibliografía

- Huntington, Samuel M. (1996). *El choque de civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid, Siglo XXI de España.

I.

**Los movimientos indígenas
y su relación con el Estado**

La normalización multicultural en la Guatemala neoliberal post conflicto

Santiago Bastos*

Antecedentes

Como en toda América Latina, durante las décadas de los años sesenta y setenta, los indígenas guatemaltecos iniciaron una movilización en demanda de participación política a nivel nacional. Esta movilización fue paralela y formó parte de todo un proceso de cuestionamiento al régimen militar que gobernaba el país y que en algunos casos tomó rasgos insurreccionales cuando en la segunda mitad de los años setenta, la insurgencia hegemonizó esa lucha ante el continuo cierre de espacios por parte del gobierno. Las políticas represivas del Estado llegaron a su cenit y dieron un salto cualitativo cuando a inicios de los años ochenta pusieron en marcha las campañas de tierra arrasada en el altiplano occidental contra la población indígena. Estas acciones, que fueron calificadas de genocidio por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999), paralizaron este ciclo de movilización, tanto por la muerte de toda una capa de líderes, como por la división política dentro de los sobrevivientes; pero sobre todo por el terror y la impunidad que quedaron implantados en las comunidades que habían luchado de formas muy diversas por su inclusión como indígenas en la nación¹.

* Investigador de la FLACSO, sede Guatemala

1 Sobre la actuación política de los indígenas en los años 1960 a 1980, ver Falla, 1978; Le Bot, 1992; Cojtí, 1997; Bastos y Camus, 2003.

En este entorno de revolución y represión, ciertas propuestas políticas indígenas maduraron en la formulación de una identidad como “pueblo maya” que superaba y concretaba las propuestas culturales y políticas que se habían ido forjando en esos años, y que no encontraban encaje en las proposiciones de las organizaciones guerrilleras, más cercanas a la ortodoxia de clase del pensamiento marxista.

El contexto político que se abrió en 1985 con la llegada / retorno de los civiles al poder formaba parte de la estrategia contrainsurgente, y así fue visto por la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG) y la serie de organizaciones vinculadas a ella que reunía a las víctimas de la violencia desatada por el Ejército, formadas mayoritariamente por mayas. Estos actores siguieron haciendo política “revolucionaria” desde los espacios que se abrían. Mientras, quienes se agrupaban alrededor de la identidad de “pueblo maya”, buscando no enfrentarse al poder militar, se dedicaron sobre todo a una serie de reclamos culturales –la lengua y la educación– y elaboraron las justificaciones políticas de sus demandas desde un nuevo tipo institucional: la “organización maya”, formada por profesionales solo mayas que no buscaban una base sino desarrollar acciones específicas, normalmente con apoyo de la cooperación (Hale *et al.* 2001).

El reinicio de actividades públicas de los mayas como tales se dio en un contexto nacional que caminaba lentamente hacia una solución negociada del conflicto, sobre todo después de 1993. En el plano internacional hay que destacar la caída del muro de Berlín y el avance de las luchas indígenas en todo el mundo y especialmente en América Latina alrededor de los “500 Años de Resistencia”, que cuajaron en el premio nobel de la paz entregado a Rigoberta Menchú en 1992. Estas tendencias reforzaron la capacidad de presión y presencia de los mayas, provocando tensiones internas por la ocupación de espacios cada vez mayores. Todo ello confluyó en la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas –AIDPI– en marzo de 1995 como parte de un proceso de paz que culminó en diciembre de 1996.

Este Acuerdo supone un cambio fundamental en la forma en que el Estado guatemalteco concibe y propone gestionar la diferencia, consustancial a esta sociedad. Frente a la segregación colonial mantenida en el asimilacionismo del último siglo (Taracena *et al.*, 2003; 2004) y el geno-

cidio cometido escasos años antes, esta vez se parte de la idea de una nación “multiétnica, pluricultural y multilingüe” en que se reconoce la existencia de “tres pueblos indígenas” con sus respectivos derechos². En el Acuerdo se plantean sobre todo una serie de derechos culturales, mientras los políticos, sociales y económicos apenas deberían aparecer en acuerdos posteriores (Bastos y Camus, 2003). Se reconoció a los actores mayas unificados en la Coordinadora de organizaciones del pueblo maya de Guatemala (COPMAGUA), el carácter de interlocutores directos del Estado en las comisiones partidarias y específicas que discutirían asuntos derivados del Acuerdo. Prácticamente todos los representantes del “pueblo maya organizado” se volcaron de 1996 a 1999 en sacar adelante esos acuerdos.

Así, esta fase, previa a la que se analizará, terminó con una transición en el movimiento indígena de Guatemala, que proyecta lo que ocurrirá en los siguientes años: el movimiento revolucionario fue dejando de ser la referencia básica de la actuación y la generación de discursos y el Estado empieza a cumplir ese rol. La configuración de COPMAGUA representa el fin –traumático– de la influencia de la URNG (Bastos y Camus, 2003); mientras que las comisiones paritarias ponen en marcha la nueva forma de entender la política, ya no como presión a un Estado ilegítimo por su racismo y política represiva, sino como connivencia con un Estado legitimado por la paz y los organismos internacionales.

Neoliberalismo, globalización y normalización post paz

Después del fracaso de la consulta popular de marzo de 1999 –en que un 55 por ciento del 12 por ciento que votó dijo “no” a las reformas constitucionales derivadas de los acuerdos de paz– y del triunfo al final de ese año del Frente Republicano Guatemalteco (FRG), partido liderado por el general Ríos Montt –acusado de genocidio–, termina el ciclo político que

2 Los pueblos indígenas son: el mayoritario, maya (39,26%), el xinka (0,14%) –de lengua no maya– y los afro americanos garífunas de la costa atlántica (0,04%). En el Acuerdo no se menciona al ahora llamado “pueblo ladino”, que agrupando a todos los guatemaltecos que no se consideran indígenas (60,56%) sería desde esta óptica, el “cuarto pueblo” que formaría Guatemala, a pesar de la dificultad de darle ese apelativo (Bastos, 2007a). Los porcentajes provienen del Censo de 2002 (INE, 2004), por lo que sólo son indicativos.

giró en torno a la paz y comienza lo que podemos llamar la normalización post conflicto.

Podemos caracterizar este periodo por la entrada de lleno de una Guatemala ya en paz a la economía globalizada, a través de la apertura comercial que se ratifica con el Tratado de Libre Comercio, la consolidación del turismo como fuente de divisas; el espectacular crecimiento de la migración hasta transformarse en una de las bases de la economía, la inserción en nuevos circuitos como el de la minería o los biocombustibles, el narcotráfico o el coyotaje. Todas estas actividades no son suficientes para acabar con la pobreza general: el resultado es más bien la ampliación de la histórica brecha social para beneficio de quienes pueden aprovechar las oportunidades que estas opciones brindan (PNUD, 2005). Esta brecha tiene su particular lectura en términos étnicos: disminuye la distancia social entre indígenas y no indígenas porque un pequeño sector de profesionales, comerciantes y agricultores mayas logra salir de la pobreza; pero aumenta la distancia social dentro de estos mayas y sobre todo, dentro de los no indígenas. La oligarquía está en proceso de recriollización –dando sentido étnico a su creciente distancia social y cultural respecto al resto de la sociedad– y se crean nuevas formas de racialización de la desigualdad a tono con la realidad.

El Estado asume una práctica que está más cercana a las ideas neoliberales de quienes detentan el poder que al ideario desarrollista de los acuerdos de paz, y la privatización se combina con una descentralización de los servicios de educación y salud que implica pasar los costes a los usuarios. Paralelamente, se consolida un sistema de representación que – pese a la supuesta presencia de la izquierda– no ofrece alternativas al modelo económico, no es capaz de romper con el poder militar previo y, por el contrario, es centro de corrupción desde el Congreso hasta las municipalidades, pasando por jueces y otras autoridades. La impunidad respecto a los hechos del conflicto se combina con nuevas formas de violencia ligada al narcotráfico y a la renuncia del Estado a su papel de árbitro político, que se aprecia tanto en la ubicuidad de las maras y los homicidios hechos por sicarios, las respuestas en forma de “juntas locales de seguridad” y de linchamientos.

Este es el contexto en el que este nuevo Estado busca delinear las formas para manejar la diversidad étnica de Guatemala. Existen elementos coincidentes entre los gobiernos desde el año 2000 y con ciertas embajadas e instituciones de cooperación, los cuales son acordes con el peso internacional y el apoyo que los países y agencias donantes han ido otorgando a los derechos de los pueblos indígenas a partir de resoluciones multiculturales. Guatemala ratificó el Convenio 169 de la OIT en 1996 y recientemente promovió la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU. En consonancia, la mayoría de las acciones tomadas explícitamente sobre la diferencia étnica se basan en el uso de un discurso multicultural políticamente correcto –“pueblos indígenas”, “interculturalidad”, “educación bilingüe intercultural”, “lugares sagrados”– por parte de las autoridades estatales, acompañado de una serie de gestos que muestra ese nuevo talante, como la realización de ceremonias mayas, el uso de ciertos términos y prendas, etc. (Bastos, 2007a).

Esto se combina con la entrada de figuras públicas mayas a puestos relativamente altos del gobierno –Ministerio de Cultura, Secretaría de la Paz, Dirección General de Educación Bilingüe– y con la creación de espacios específicos para gestión de políticas para los mayas, en los que entran estas figuras y otros activistas de diferentes niveles. La apertura de espacios en diferentes ámbitos del Ejecutivo complementaba a las históricas Academia de Lenguas Mayas, Dirección General de Educación Bilingüe y Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala. Fruto de los acuerdos de paz surgieron la Defensoría de la Mujer Indígena y la Unidad de Lugares Sagrados del Ministerio de Cultura, y se han sumado otras como la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo y una cantidad de pequeñas dependencias en ministerios y secretarías. Los actores mayas también entran como representantes de la sociedad civil en dependencias como el Fondo de Tierras. En este sentido, es interesante el caso del Programa Nacional de Resarcimiento, dirigido por la Coordinadora Nacional de Resarcimiento con presencia del gobierno y representantes de diferentes sectores la sociedad civil.

La mayoría de estos espacios son producto de una lucha de sectores específicos, vinculados a diversas aristas de la lucha maya (lingüistas, mujeres, educadores, guías espirituales), por lo que su mera existencia es ya

un triunfo. Sin embargo, lo que caracteriza el actuar de todas estas dependencias, desde el Ministerio de Cultura hasta las pequeñas oficinas, es la ausencia de presupuestos para llevar cabo su labor –de hecho, la mayoría trabaja con fondos de la cooperación internacional– y la falta de voluntad política desde el gobierno para apoyarla³.

Aparte de estas instancias, en el resto de las actuaciones del gobierno y de otros actores no se aplica el concepto de “pueblos indígenas” y los que de ello se derivan, y apenas se tiene en cuenta la pertenencia étnica de los y las ciudadanas. Los desalojos de las fincas ocupadas en varias partes del país se han realizado con lujo de fuerza sobre “campesinos” a los que no se califica de “mayas” sino de “revoltosos”. Tampoco se discute por qué las víctimas del Stan o de las hambrunas de Chiquimula son en su mayoría campesinos indígenas que viven en condiciones de precariedad y alto riesgo por el desgaste de sus tierras. Y, desde luego, las políticas económicas y sociales desmienten cualquier consideración de estos indígenas como sujetos de derechos básicos, ya sean de ciudadanía o sociales.

Así, en el contexto de inserción global post paz, los sucesivos gestores del Estado guatemalteco están sacando provecho de la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) que se hizo hace más de diez años, utilizando un discurso multicultural políticamente correcto y creando unos espacios en que “lo maya” está claramente acotado y delimitado. Siguiendo la definición de aquel Acuerdo, están forjando una forma de manejar la diversidad étnica del país en que “lo maya” queda vinculado de forma casi exclusiva a la diferencia cultural, mientras que el resto de las dimensiones de exclusión que viven los mayas y las mayas de a pie apenas son tenidas en cuenta en esa definición. En esta situación, el Estado se apropia de la capacidad de definición de lo que es o no es “maya” e incluso lo usa para su beneficio: el Ministerio de Cultura extiende “gafetes” que acreditan la calidad de *ajq'ij*, guía espiritual maya y algunos de ellos son quienes realizan las continuas ceremonias mayas de las dependencias estatales.

3 La educación bilingüe supone un 5% de los gastos del Ministerio de Educación (PNUD, 2005).

La definición cultural del ser maya

En este contexto podemos situar el actuar del movimiento maya, que en general se adapta a esta nueva situación intentando sacar el máximo provecho posible. Siempre refiriéndonos a la actuación de ese sector de líderes, activistas y profesionales que crearon “lo maya” como actor político y se consolidaron como interlocutores del Estado y la cooperación internacional a través de su presencia en COPMAGUA, podemos ver dos tendencias claras y complementarias entre sí: una tiene que ver con la construcción de discurso de “lo propio” y la otra con la forma de actuar políticamente.

Por el lado del discurso, prácticamente se da por terminada la fase de elaboración de demandas políticas y sus justificaciones: el documento que presentó COPMAGUA como postura conjunta de los actores mayas en 1994 es, tal vez, la última elaboración de argumentaciones políticas hasta la fecha. A partir de la firma del AIDPI, las energías se dirigieron más hacia que éste se cumpliera antes que desarrollar nuevas demandas o formulaciones, que quedan en un segundo plano. Se sustituye la elaboración de política por la de políticas públicas concretas.

Durante este tiempo se consolida otro proceso anterior que toma ahora dimensiones cualitativamente nuevas. Se trata del reforzamiento ideológico del movimiento a través de la búsqueda, codificación y afianzamiento de “lo maya”, entendido como pueblo originario y, por tanto, culturalmente diferente a lo no-maya, que ya no es “lo ladino”, sino que queda nominado de forma general como “lo occidental”. Avanzando en el “esencialismo estratégico”, se construye así un discurso que llega a no admitir matices y desconocer desarrollos históricos.

En este proceso de recreación de un “ser maya”, liberado de los elementos que la colonización occidental ha impuesto por más de 500 años, ha sido fundamental el papel que han ido tomando la cosmovisión y la espiritualidad como elementos nucleares de definición de “lo maya”. Se trata de un paso adelante en el proceso de autodefinition positiva, que ya no se basa tanto en la definición hecha partir de “marcadores externos” socialmente verificables, sino de elementos “espirituales”, subjetivos: los “valores”, elementos compartidos por el hecho de pertenecer a un colec-

tivo culturalmente definido como es un “pueblo indígena”. Se le da así una connotación religiosa, sacra a la otredad y se buscan unas raíces no sociales sino sobrenaturales a esos valores y comportamientos que se supone son radicalmente (de raíz) distintos. Con todo ello se ha venido produciendo una “sacralización de la política y una politización de lo sagrado” (Bastos y Camus, 2003).

Este proceso supone un avance importante en la autodefinición en el sentido de elaboración de pensamiento propio, pero la condición de indígena, “lo maya” se convierte en una cuestión solamente *cultural*, sin elementos políticos ni de clase. El problema surge cuando esta visión se convierte en la base de la acción política de los mayas en los diferentes espacios. Por una parte, ésta puede abrir una brecha con otros actores de la sociedad civil definidos por su “cultura occidental” y, por otra, al “culturalizar” las visiones, se “culturalizan” las demandas. Es posible plantear, por ejemplo, que la pobreza generalizada en que se encuentra la población maya no se debe a la explotación, a una asignación excluyente de los recursos o a una visión racista de sus necesidades; sino a que el “modelo de desarrollo” implantado en el país, como es occidental, no ha tenido en cuenta sus particularidades culturales. Por otro lado, se “culturaliza” la lucha antirracista, al proponer que el racismo es el no reconocimiento de la diversidad cultural en todas sus facetas, dejando de lado toda la carga de exclusión sistémica que lleva.

Estrategias ambiguas frente al poder

Por el lado de la actuación política, se pueden destacar tres cuestiones que se dan de forma simultánea en los primeros años del siglo y definen un tipo de acción bastante poco orgánica a nivel de política nacional. Por un lado, desaparece la omnipresencia de la URNG –ahora convertida en un partido político que olvida a sus antiguos aliados– de la vida política maya. Por otro, tras la experiencia de COPMAGUA, parece haber un recelo a buscar organismos unitarios. La Coordinación Nacional Maya *Waqib' Kej*, con una estructura bien dispersa, aparece en la campaña electoral de 2003 y no tiene mucha actuación hasta 2006. Por último, la política ya no la

hacen organizaciones sino personas, esos líderes y activistas que se consolidaron en COPMAGUA y ahora se ubican de forma individual en la escena. Por eso, es más difícil hablar de “un movimiento maya” en esta época.

A partir de estos elementos, lo que caracteriza el actuar de este movimiento maya –siempre a este nivel, insisto– es la ocupación de espacios en el Estado, la cooperación, Naciones Unidas, embajadas, etc. por parte de activistas y líderes de nivel nacional. Otilia Lux y Demetrio Cojtí en el FRG y Rigoberta Menchú y Ricardo Cajas con la Gran Alianza Nacional (GANAN) son los mejores ejemplos, pero otras prominentes figuras del movimiento maya han formado parte de estos dos gobiernos, con una presencia escasa pero simbólicamente importante: dos ministros de Cultura, varios viceministros y algunos directores generales. Como se ha dicho, les acompañan multitud de activistas que entran a los diferentes espacios creados. Por las mismas condiciones políticas y financieras, su actuar disperso y dependiente de la capacidad de cada caso, ha intentado resolverse a través de la creación en 2005 de la Coordinadora Interinstitucional Indígena del Estado.

Así, siguiendo la tendencia a considerar legítima la acción desde el Estado y aprovechando las ofertas creadas en estos espacios, la “política maya” deja de hacerse en las organizaciones y empieza a hacerse *desde* el Estado guatemalteco, en forma de “políticas públicas”. Llega un momento en que la acción política *frente* al Estado prácticamente desaparece, confundida con la hecha desde él (Bastos, 2007a). El letargo de *Waqib' Kej* frente a la actividad de la Coordinadora Interinstitucional Indígena es una muestra.

Estamos pues, frente a un cambio de estrategia que en sí es interesante, y similar en parte a lo que está ocurriendo en otras partes de Latinoamérica, que en Guatemala toma una serie de características particulares en relación con los procesos locales. Por un lado, las mismas personas que se insertan en el aparato estatal mantienen el discurso maximalista de la diferencia civilizatoria con “Occidente”. El Estado permite este manejo discursivo como uno de los “satisfactores simbólicos” con que maneja la política de reconocimiento étnico.

Por otro lado, el elemento cultural define las escasas acciones políticas planteadas *desde* el Estado por los actores mayas. La propuesta de la Coordinadora Interinstitucional Indígena trabaja desde la idea de la “pertinen-

cia cultural”, buscando profundizar en la dimensión cultural de la diversidad. Se pretende que todas las políticas públicas tengan en cuenta los *valores culturales* de los pueblos indígenas para ser llevadas a cabo (SEPAZ–FONAPAZ– Embajadora de Buen Voluntad, 2005).

“El enfoque de la pertinencia cultural... busca que los servicios públicos sean conceptualizados, organizados e implementados tomando como referentes los valores de la cosmovisión de los pueblos... Cuando se brindan servicios públicos con pertinencia cultural, se debe apuntar a reproducir o reforzar los valores de la cosmovisión que se practican, o a recuperar aquellos que por razones sociales, políticas económicas o históricas dejaron de practicarse o no se han alcanzado... Los tres pueblos indígenas, maya, xinka y garífuna, comparten precisamente tres valores: la búsqueda de armonía con la naturaleza, la generación de equidad social a partir de la comunitariedad, y la búsqueda del desarrollo espiritual”. (SEPAZ, 2005:7).

Es una propuesta que supone una forma de entender el derecho a la diferencia acorde con la visión culturizada que se señaló, que no cuestiona las estructuras políticas vigentes que fomentan la exclusión y que, al mismo tiempo, abre una forma de transformación inédita: no se trataría de cambiar de forma de Estado, sino de transformarlo desde dentro; no tomar las fuentes de poder estatal, sino infiltrarse en él a través de los espacios cedidos o conquistados. Desde acá, se entiende como la renuncia a la vía electoral durante los años que siguen a la firma de la paz, como forma de acceder al poder enfrentándose a los esquemas establecidos.

La política maya y la acción política de los mayas

El problema es la capacidad de acción bastante escasa de estos activistas mayas *dentro* del Estado. Guatemala no es el Ecuador de esos mismos años: el movimiento carece de apoyo social, de una base que presione para llevar a cabo sus programas. Por un lado, el proceso de paz, la legitimación multicultural y el apoyo de la cooperación internacional dieron fuerza a las organizaciones “mayas” sobre las “populares”. Además, una de las consecuencias del proceso de negociación con el Estado es la separación

de un número considerable de líderes de la lucha reivindicativa y de la acción con las bases. En consecuencia, cuando en estos primeros años del siglo el movimiento opta por acercarse al Estado, lo hace a costa de alejarse de las bases; y al definir lo maya como una condición sobre todo cultural, olvida dar cauce a muchas de sus preocupaciones cotidianas. Se hace política desde “lo maya”, no desde las necesidades de la gente maya.

Esta gente maya está inserta desde sus precarias condiciones en las estructuras políticas de Guatemala, que apenas responden a ese discurso multicultural utilizado por el Ejecutivo. La mayoría de las municipalidades indígenas son gobernadas por corporaciones y alcaldes indígenas, sin que ello suponga muchas diferencias en cuanto a corrupción. Votan en igual proporción que los no indígenas por partidos en los que apenas hay mayas y los apelan solo como guatemaltecos.

En estos años las movilizaciones sociales en que participan los mayas decaen, como decae todo el movimiento popular tras la firma de la paz. En los primeros años es el movimiento campesino el que se muestra más activo, a través de ocupaciones de fincas, sobre todo en Alta Verapaz (Santacruz, 2007); pero su papel de intermediario en el mercado estatal de tierras acaba pasando factura a su capacidad movilizadora. Siguió, tras 2004 y 2005 una serie de protestas y consultas locales contra las explotaciones mineras a cielo abierto. Se organizaron protestas que superaron los municipios afectados –como la dirigida en Sololá por la alcaldesa indígena–, y en la docena de municipios en que se realizaron, la gente respondió de forma importante a la nueva forma de participación que se le proponía, mostrando con ello estar interesadas en las amenazas a su futuro como mayas.

Estas movilizaciones no se hacen desde “lo maya” tal y como se ha descrito acá y de hecho no hay presencia del liderazgo nacional maya en ellas, más bien son quienes fueron las bases indígenas de la URNG las que participan. Pero, la mayoría de los participantes son mayas y han incorporado el discurso multicultural como elemento de legitimación de la lucha: no se pide solo tierra para subsistir, sino que se habla de “la madre tierra”, las consultas se basan en el Convenio 169. En este caso, tanto los llamados a la diferencia cultural como la cosmovisión, se usan para dar base a unas demandas que tienen que ver con las necesidades cotidianas de la gente.

Algunas de estas acciones han sido respaldadas o convocadas por instituciones indígenas locales de origen tradicional que, asumiendo como propio el discurso multicultural y las demandas mayas, utilizan su legitimidad histórica y el poder que puedan mantener para dar vía a estas reivindicaciones. En estos años ha habido varios casos de recreación o renovación de las alcaldías indígenas desde esta perspectiva: en Sololá, Santa Cruz de Quiché, Santiago Atitlán, Santa Catarina Ixtahuacán. El caso más conocido es el Comité de los 48 cantones de Totonicapán, que históricamente se dedicaba al manejo y cuidado de los recursos de agua y bosque que aseguraban la autonomía respecto al poder ladino local. Desde los años noventa, una serie de profesionales y activistas mayas fueron entrando en esta estructura que ahora se define como “el verdadero poder del pueblo maya k'iche' de Chwmekená” y han convocado exitosamente para protestar contra leyes que nos les benefician. Esta alcaldía también está llevando adelante casos exitosos de coordinación entre derecho estatal y derecho maya, logrando resolver problemas de las personas desde la nueva legitimidad multicultural.

Así, ante la desmovilización de las organizaciones populares, la irresponsabilidad de los partidos políticos y la incapacidad del Estado, en algunos lugares están resurgiendo o recreándose las antiguas estructuras locales desde el nuevo paradigma, ahora como “representantes del pueblo maya”. Es una tendencia que puede tener futuro, sin necesidad de romantizarla: los mismos maya k'ich'es de Totonicapán o Chichicastenango votan mayoritariamente por diputados ladinos del FRG; en Santiago Atitlán las figuras renovadas del Cabecera y el consejo de principales no han podido evitar que la violencia se apoderase de ese municipio⁴.

4 “Limpieza social en Santiago Atitlán. Poblaciones de Santiago, Cerro de Oro y San Lucas Tolimán a merced de asesinos. Más de 35 personas ejecutadas durante 2007.” El Periódico, lunes 24 de septiembre de 2007.

Hacia la ruptura o la redefinición

Esta diferenciación de fines y formas de acción tiene sus costes políticos, y a partir de 2005, un sector de las organizaciones y líderes del núcleo que llamamos movimiento maya, empieza a cuestionar la actitud estatalista que guía las acciones del resto, y busca retomar, potenciar o recrear el contacto con las bases. No se cuestiona el discurso cultural ni la importancia de la cosmovisión en ello, sino para qué se usa y a quién beneficia. Se plantea que la alianza con el poder y el Estado no ha servido para resolver la situación de la mayoría de mayas que no son tenidos en cuenta en la delineación de las políticas públicas. De esta manera, va tomando forma una nueva diferenciación dentro del movimiento, en que los puntos de referencia son la actitud ante el Estado y las formas de entender cómo se hace política.

Podemos identificar varios elementos que precipitan o inducen a esta toma de postura por parte de este sector. Por un lado, el mismo éxito de las movilizaciones alrededor del tema de la minería a través de las consultas locales recordó la capacidad de unas bases hasta entonces olvidadas. Por otro lado, la evaluación que estos activistas hicieron de su misma experiencia en las instancias del Estado y la cooperación internacional mostró sus límites. El ejemplo del Programa Nacional de Resarcimiento es determinante: la sociedad civil formó parte de la CNR como órgano rector y en el que el movimiento maya se hizo presente por medio de la Coordinadora de Organizaciones por el Resarcimiento del Pueblo Maya. Se logró que Rosalina Tuyuc, histórica lideresa de las viudas, fuera la presidenta y se intentó que el programa sirviera para articular a las víctimas como una nueva base (Bastos, Hernández y Méndez, en prensa). Pero las cosas no fueron así, y tras dos años de poca operatividad por los problemas internos, el Estado intervino el Programa, disolvió la CNR e impuso un sistema de pagos que imposibilitaba cualquier articulación. Situaciones como ésta fueron minando la confianza –donde la había– en las posibilidades de un cambio desde dentro del Estado.

Finalmente, el triunfo electoral de Evo Morales en Bolivia fue un acontecimiento en toda América Latina. En Guatemala fue celebrado por la izquierda antiimperialista y por toda la dirigencia mayanista, de forma

separada. Para este sector crítico supuso contar con aliados reforzados a nivel continental y quedó la idea de que si bien un triunfo electoral es posible, debe ser a base de una relación con “los movimientos sociales”, que son quienes movilizan el voto y no con la actuación desde el Estado. La preparación de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, que debía llevarse a cabo en marzo de 2007 en Guatemala, fue vista como la oportunidad para huir de dependencias políticas y financieras y crear una red que sirviera para sustentar la presencia de los mayas en Guatemala; pero también sirvió para precipitar las rupturas. Apoyándose en la presencia mayoritaria de la izquierda indígena entre las delegaciones del continente —y la hegemónica boliviana—, los críticos “desbancaron” a quienes hasta entonces dirigían *Waqib’ Kej* —encargada de la representación guatemalteca— consiguiendo darle una segunda vida a la Coordinación.

De esta forma, la diferencia de criterios fue tomando asidero institucional entre quienes trabajaban dentro del Estado, alrededor de la Coordinadora Institucional y de la figura de Rigoberta y quienes lo hacían cercanos a *Waqib’ Kej* y la preparación de la III Cumbre. En esta situación, la experiencia de Evo Morales tuvo otra consecuencia inesperada cuando un mes antes de la mencionada cumbre, Rigoberta Menchú anunció su intención de aspirar a la presidencia de la república a la cabeza del grupo *Winaq*, conformado sobre todo por los profesionales que estaban en el Estado⁵.

Las elecciones como síntoma y desafío

Este anuncio sirvió para alegrar una campaña electoral que se preveía poco compleja; sirvió para sacar a flote el tema de la situación de los pueblos indígenas y su exclusión política; y a nivel local, empezó a movilizar una serie de fuerzas que se sentían cercanas a lo que representaban Rigoberta y *Winaq*. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados.

5 Inicialmente, estaba pensado y se trabajaba en la candidatura de Rigoberta Menchú para las elecciones del 2011, coincidiendo el cambio de Katun que se daría en 2012.

Aún es pronto para analizar con detalle lo ocurrido, aunque algo se ha escrito sobre la candidatura de Rigoberta Menchú y sus problemas a lo largo de la campaña (Falla, 2007; Ba Tiul, 2007; Torres Rivas, 2007). Desde la perspectiva de este artículo, esta decisión suponía un cambio importante en la estrategia del sector ligado a la acción estatal, pues implicaba dejar de depender de la buena voluntad y el apoyo internacional y buscar basar la acción política en el respaldo ciudadano. Desde ese punto de vista es evidente la valentía de la decisión, con el poco tiempo para desarrollar una base territorial y una campaña suficientemente efectiva.

Lo que podría haber sido un factor de recohesión del movimiento maya se convirtió en mayor fragmentación, pues *Winaq* no se apoyó en la fórmula URNG-MAIZ en donde estaban insertos bastantes líderes mayas de izquierda, sino por Encuentro por Guatemala —EG—, en que no había ni hay líderes mayas. A nivel local, también se convirtió en elemento de división de las escasas fuerzas comprometidas con el cambio, que ahora tenían dos plataformas en las que ubicarse y pedir el voto. En el plano nacional, el rechazo de parte de la III Cumbre de apoyar públicamente la candidatura de Rigoberta Menchú a la presidencia de Guatemala, fue solo el acto más visible de las discordancias que se dieron entre *Waqib’ Kej* y *Winaq* en las actividades desarrolladas en la Cumbre. Más tarde, la misma Coordinadora estuvo a punto de romperse cuando una de las organizaciones más fuertes decidió apoyar la candidatura de Rigoberta Menchú.

Finalmente, ninguna de las dos opciones obtuvo el apoyo de los mayas ni, en general, de los guatemaltecos⁶. En el resto de los casos, los mayas se comportaron prácticamente como el resto de sus conciudadanos: votaron más por Álvaro Colom que por Pérez Molina, aunque es necesario mencionar el alto apoyo al FRG en lugares como Quiché y Totonicapán. El problema para el experimento de Rigoberta y *Winaq* no fue perder, sino la dimensión de la derrota, que tiene relación con la debacle general de la izquierda, aunque ella haya evitado situarse ahí. Su pasado y su misma figura como mujer indígena, la distanció claramente de los sectores con-

6 La candidatura presidencial de Encuentro por Guatemala obtuvo un 3.09% de los votos y 4 diputados, la de URNG MAIZ 2.14% y 2 diputados de 158.

servadores con los que había estado en el gobierno; pero la falta de definición ideológica y la ausencia de un discurso anti neoliberal, la distanciaron de la triunfante izquierda latinoamericana. Se repitió el espejismo de la consulta popular de 1999 (Bastos, 2007a): confundir el apoyo de las altas esferas internacionales con el del voto popular y creer que tenía más aceptación de la que realmente había. Arrastró la misma visión que manejaba al trabajar en el gobierno: creer que ella realmente representaba los intereses de los indígenas. En la campaña esto implicó creer que las y los mayas la iban a votar por ser indígena. Solo desde esta perspectiva se entiende el tamaño de su desencanto y, si es cierta, muestra el desconocimiento de la realidad en que se movió.

La escasez de votos recibidos se debe a causas que tienen que ver con la construcción histórica de la identidad étnica (Bastos, 2007b), y también con la diversidad ideológica de los mayas, con la forma que ha tomado los procesos electorales en el país, a la forma de actuar políticamente de los mayanistas en las últimas décadas —que se ha descrito en parte—; y en concreto de la misma Rigoberta y del resto de *Winaq*.

Conclusiones al vuelo

En Guatemala, como en toda Latinoamérica, los actores políticos mayas están ahora más cerca de los centros de decisión, pero carecen de la fuerza de presión que les permita resolver los problemas que afectan a la población indígena. Desde que terminó la fase de construcción de la paz, alrededor de 2000, se ha formado una manera de gestionar la diferencia étnica por parte del Estado y la cooperación internacional. Este multiculturalismo “cosmético” no se puede entender sino se lo coloca en la perspectiva de una sociedad que sale de un conflicto armado de larga duración del que los mayas salieron diezmados a nivel popular pero, paradójicamente, reforzados a nivel de elites políticas, y en el que los argumentos de clase quedaron deslegitimados por la derrota de la izquierda y por el reforzamiento ideológico de la oligarquía en el contexto neoliberal, además de la misma legitimidad de los argumentos neoculturales y neonacionalistas.

Esta situación fue aceptada por una buena parte de la dirigencia maya que ha buscado sacarle el máximo provecho a un Estado que no les apoya. Aunque posiblemente el próximo gobierno continúe con esta forma de acción multicultural, así como parte de la dirigencia siga entrando a estos espacios, parece que esta estrategia es cada vez más cuestionada por los actores. Por un lado, es criticada por los mismos dirigentes que han buscado en la contienda electoral la forma de abrir espacios y obtener más poder y parecería que esta decisión no va a suponer renunciar a la forma de hacer política⁷; pero necesariamente implica la necesidad de buscar fuerzas propias, negociar alianzas y crear un discurso que cale en la gente.

Por otro lado, está el sector “crítico” que busca mayor contacto con las bases y una acción más cercana a la izquierda indígena latinoamericana. Para su consolidación cuenta con la dificultad del derrumbe de la izquierda local, la ausencia de una figura antisistema que juegue el papel de Evo Morales, y con un contexto económico cada vez más adverso. Pero, al contrario, van mostrándose poco a poco síntomas de rearticulación, y cada vez lo hacen más desde la conciencia de la diferencia y los derechos propios. De todas formas, el reto es muy difícil: las sombras del conflicto, que en los finales del siglo pasado parecían disolverse, reaparecen con una profundidad inesperada en las opciones autoritarias y en las formas nuevas y viejas de la violencia que asola a la población.

7 Álvaro Pop habló del “grupo de profesionales” de Winaq como “el núcleo del próximo partido indígena” en Guatemala (Prensa Libre, 11 de septiembre 2007).

Bibliografía

- Ba Tiul, Máximo (2007). “El movimiento *Winaq* en el escenario político actual”. *El Observador Electoral*, No. 1, Guatemala.
- Bastos, Santiago (2007a). “El movimiento maya en la normalización post paz”, en *La sociedad civil y los movimientos sociales en época de posguerra*. Simona Yagenova, editora. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- _____ (2007b). “La ideología multicultural en la Guatemala del cambio de milenio”, en *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 1*. Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores. Ciudad de Guatemala: FLACSO - CIRMA – Cholsamaj.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: FLACSO – Cholsamaj.
- Bastos, Santiago, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez (en prensa). “Resarcimiento y reconstitución del Pueblo Maya en Guatemala: entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal”, en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Caminando hacia la investigación descolonizada*. Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, coordinadoras. Ciudad de Guatemala: CIESAS-FLACSO Guatemala - FLACSO Ecuador.
- CEH (1999). “Guatemala, Memoria del Silencio. Informe presentado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico”, Guatemala.
- Cojtí, Demetrio Waq’ Q’anil (1997). *Ri Maya’ Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.
- Falla, Ricardo (1978). “El movimiento indígena”. *Estudios Centroamericanos*, 356-357.
- _____ (2007). “Rigoberta Menchú: ¿estrella fugaz en el cielo electoral?” *Revista Envío*, 304.
- Hale, Charlie; Mark Anderson y Edmund T. Gordon (2001). “Indigenous and Black Organizations of Central America: Struggle for Recognition and Resources”. Informe Fundación Ford.
- INE (2004) *X Censo Nacional de Población, 2002*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística.

- Le Bot, Yvon (1992) “Guatemala: Violencia, revolución y democracia”. *Cuaderno Debate*, 15. FLACSO Guatemala.
- PNUD (2005). *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005*. Guatemala: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Santacruz, Wendy (2007). “10 años de conflictividad agraria en Guatemala, una aproximación”. Informe presentado para el Proyecto CRISE Guatemala. Guatemala: FLACSO - Guatemala.
- SEPAZ (2005). “Agenda pública hacia los pueblos indígenas en el marco de los acuerdos de paz 2005 – 2012”. Documento de trabajo.
- Taracena, Arturo, Gisella Gellert, Enrique Gordillo, Tania Sagastume y Knut Walter (2003). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808-1944*, Vol. I. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Taracena, Arturo, Enrique Gordillo, Tania Sagastume (2004). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808-1944*, Vol. II. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Torres Rivas, Edelberto (2007). “Las izquierdas, Rigoberta Menchú, la historia”. *Cuadernos del Presente Imperfecto*, 1. Guatemala: FyG Editores.

Movimiento cocalero, política y representación: los casos boliviano y peruano

Mayari Castillo* y Anahí Durand**

Introducción

La problemática de la producción de hoja de coca en la zona andina es un tema complejo, relacionado con las formas de encarar el desarrollo, la democracia y la relación entre América Latina y el mundo. Los países productores, como Perú y Bolivia, deben ensayar soluciones al problema del narcotráfico bajo los condicionamientos de la política antidrogas norteamericana, caracterizada por su sesgo represivo. Desde esta mirada, los productores cocaleros son un eslabón más de la cadena de producción de cocaína que vía los circuitos del narcotráfico va a parar a los consumidores del Primer Mundo. Desde nuestro punto de vista, los productores cocaleros son también actores que han construido su protagonismo desde los márgenes del sistema en base a una plataforma que oscila entre lo ilegal y lo legal. Son sujetos políticos que han puesto en marcha procesos de movilización, interpelando a la sociedad sobre la realidad de miles de campesinos pobres que cultivan la coca y que exigen respuestas más allá de su simple prohibición.

En el marco de sistemas políticos incapaces de canalizar las demandas de amplios sectores de la población, los movimientos cocaleros de Bolivia y Perú generan rupturas en los cercos institucionales. Así, la movilización y la protesta se configuran como herramientas centrales para la consecución

* Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

** Instituto de Estudios Peruanos.

ción de sus objetivos. Junto a esto, la participación en estructuras formales de representación se constituye también en una práctica cada vez más asumida por el movimiento.

La participación en la arena política institucional no sólo influye en las estrategias del movimiento cocalero, sino que en determinadas circunstancias lo fortalece o debilita, transformando su rol en el sistema político. Por esta razón, es importante analizar el proceso de constitución del movimiento cocalero en Bolivia y Perú y su decisión de generar nuevas estrategias de acción colectiva. Asimismo, es central explorar el impacto de los movimientos cocaleros en las instituciones democráticas indagando en cómo consiguen la modificación de enclaves autoritarios en los sistemas políticos latinoamericanos.

El objetivo de esta ponencia es analizar la participación del movimiento cocalero boliviano y peruano, enfatizando en los espacios institucionales, analizando sus principales costos, logros e impactos en el sistema político nacional. Pese a las divergencias innegables de cada país, encontramos un elemento común que guía el estudio: la demanda por inclusión de sectores históricamente ignorados por el sistema político. Buscamos aquí ensayar una mirada comparativa de los procesos de organización, movilización y participación política de los productores cocaleros en Perú y Bolivia, no para señalar los éxitos o fracasos de uno u otra experiencia, sino como un aporte para entender la complejidad de los procesos que actualmente viven.

El proceso cocalero en el Perú

La organización cocalera en el Perú

La producción cocalera en el Perú abarca catorce cuencas de selva alta en diez distintas regiones del país. Desde que en 1961 la Organización de Naciones Unidas colocó a la hoja de coca en la lista de estupefacientes prohibidos, la principal distinción que se establece en torno a la producción de coca radica en el carácter legal o ilegal del cultivo. La aceptación del dictamen de la ONU por parte del Perú implicó la adopción de medidas tales como la creación del “monopolio” estatal de supervisión de la

coca y cocaína (ENACO) y la promulgación en 1964 del D.S. 254 que limitó las zonas autorizadas de producción de coca a determinados valles del Cusco y Puno. Estas medidas dejaron en la ilegalidad a vastas extensiones de cultivo, que constituían cerca del 95 por ciento de la producción total de coca, ubicadas principalmente en El Valle del Alto Huallaga entre los departamentos de Huánuco y San Martín, y el Valle del Río Apurímac entre Ayacucho y Cusco (Gootenberg, 2003). En 1979, se aprueba el Decreto N° 22305 que sella el primer convenio de represión de drogas con los Estados Unidos y pone en marcha diversos operativos policiales¹ con resultados pobres en cuanto a destrucción de laboratorios de cocaína, pero lamentables en cuanto al uso de la violencia contra la población.

Esta represión estatal generalizada impulsó la organización de los productores cocaleros que exigían al gobierno soluciones más allá de la simple erradicación de los cultivos, en un contexto influido por el alza de precio de la cocaína y el posicionamiento de los carteles colombianos. En el Alto Huallaga surgió el Comité Regional de Productores de Coca de la Provincia de Leoncio Prado y Anexos (CRPCLP-A) y en el Valle del Río Apurímac fue fundada la Federación Campesina del Valle del Río Apurímac (FECVRA), una de las más importantes organizaciones de Ayacucho.

Los nacientes esfuerzos organizativos de los productores cocaleros se vieron interrumpidos por la irrupción del conflicto armado interno. En 1982, Sendero Luminoso llegó a los dos principales valles: el Huallaga y el Apurímac, considerados claves por su posición geográfica y los recursos que podían proveer vía el negocio de la droga. En el Huallaga, siguiendo la estrategia de anular todo esfuerzo de organización autónoma, Sendero socavó la legitimidad de la CRPCLP-A promoviendo a los FEDIP (Frentes de Defensa de los Intereses del Pueblo); organismos poco estructurados con múltiples demandas subordinadas a las necesidades políticas definidas por el “partido”. El trabajo con los FEDIP fue parte de la estrategia

1 Nos referimos a la ejecución de los operativos policiales Verde Mar I, Verde Mar II, Bronco I y II donde según denuncias de la época se vulneraron los derechos humanos de los campesinos del Alto Huallaga, destruyéndose sus cultivos y deteniendo a los principales dirigentes cocaleros. Ver al respecto: Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2004).

de Sendero cuya presencia en un primer momento fue bien recibida por los pobladores, pues según la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), los cocaleros esperaban que este grupo subversivo los defendiera de la represión estatal y de los abusos de los carteles del narcotráfico.

En el Valle del río Apurímac Ene (VRAE), la presencia de Sendero Luminoso buscó también controlar la totalidad de la zona pero se encontró con un abierto rechazo por parte de los campesinos, quienes a partir de 1984 empezaron a organizarse en grupos de campesinos armados denominados comités de autodefensas (CAD). La vorágine de violencia que enfrenta a subversivos, autodefensas y al ejército hacen que el Río Apurímac sea una de las zonas más afectadas por una guerra que se prolonga hasta mediados de los años noventa cuando Sendero Luminoso es expulsado de la selva ayacuchana².

Superada la etapa de mayor violencia, los campesinos retoman la producción agraria, siendo la hoja de coca un cultivo prioritario. El incremento de las hectáreas cocaleras, coincidente con una nueva alza en los precios internacionales de la coca y el ascenso del gobierno conservador de George Bush a la presidencia de los Estados Unidos, lleva al gobierno peruano a retomar las actividades de erradicación de los cultivos. Presionados por esta nueva oleada represiva, los cocaleros de los diferentes valles inician coordinaciones, protagonizando un segundo momento organizativo. La salida del fujimorismo y la desmilitarización de las zonas cocaleras facilitan la organización de los productores. El 20 de enero de 2003 se funda en Lima, la Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las cuencas cocaleras del Perú (CONPACCP) conformando la directiva Nelson Palomino del VRAE y Nancy Obregón y Elsa Malpartida del Valle del Huallaga.

Si bien la existencia de la CONPACCP ha estado signada por las disputas internas ha desarrollado con éxito diversas acciones de protesta que han puesto a los cocaleros al centro del escenario nacional. Es el caso de la marcha de sacrificio a Lima realizada en marzo del 2003 en la que se movilizaron más de 6000 cocaleros consiguiendo que: la Confederación

2 Al parecer todavía en el Valle del Río Apurímac Ene quedan algunas columnas senderistas (aproximadamente 200 hombres) pero muy aisladas y al servicio de los carteles del narcotráfico.

sea reconocida como interlocutor válido, que la opinión pública y los medios de comunicación percibieran que los productores cocaleros no son delincuentes ni terroristas y que el presidente Toledo dialogará directamente con la dirigencia cocalera (Cabieses, 1998). La marcha de sacrificio dejó irresueltos algunas exigencias que posteriormente fomentan las discrepancias internas tales como el pedido de libertad para Nelson Palomino,³ el cese de las erradicaciones forzosas y el re empadronamiento de los cocaleros en ENACO. Estos temas y las discusiones sobre el destino de fondos obtenidos para la marcha de sacrificio, producen la primera fractura de la organización reflejando las dificultades de la CONPACC para consolidarse como gremio nacional permaneciendo las diversas cuencas permanecen como núcleos de poder local reacias a aceptar dirigencias nacionales que minen su influencia en las respectivas zonas. Sólo a fines del 2005 los distintos valles cocaleros vuelven a confluír en el IV Congreso de la CONPACC realizado en Ayacucho.

En suma, los esfuerzos cocaleros por constituir una organización nacional han pasado por dos momentos importantes, coincidentes con la intensificación de las políticas represivas del Estado. El último intento organizativo plasmado en la CONPACC evidencia una persistente debilidad para lograr una cohesión que fortalezca la capacidad de negociación e interlocución del gremio pero logra sostenerse como un referente organizativo importante para miles de pobladores de la selva en el Perú.

Movimientos sociales: identidad y conflicto

Un movimiento social puede ser definido como una red de relaciones sociales que producen un sentido colectivo de la acción, caracterizándose por la identificación compartida de intereses y la delimitación de un campo de conflicto. De acuerdo a esto, para analizar el proceso de construcción de los productores cocaleros como movimiento social nos detendremos

3 Nelson Palomino fue apresado a fines de 2003 acusado de secuestro y otros delitos contra el orden público. Si bien todas las cuencas aceptan incorporar el pedido de su libertad como una demanda principal, no hay acuerdo sobre cómo conducir su defensa. Finalmente sale libre en junio de 2006.

mos en la identidad compartida por los productores y el campo de conflicto construido.

Para Melucci (2002) la identidad colectiva refiere a la capacidad de los sujetos para definir expectativas comunes, evaluando en conjunto límites y posibilidades de la acción. En el Perú, las migraciones y la violencia política son factores que influyen decisivamente en la construcción de la identidad cocalera. Las oleadas migratorias que colonizan los valles cocaleros del Perú se inician a principios del siglo XX con la instalación de las “delegaciones de tierras de montaña” que introducen en la selva cultivos como el maíz, la caña de azúcar y el “cube”, cuya raíz era muy utilizada en la fabricación de insecticidas. En la década de los años sesenta, se produce una nueva oleada cuyo principal incentivo son los precios cafetaleros pero también el cultivo de coca que empieza a ser cotizado por las mafias cubano americanas y los carteles colombianos. Son dos los tipos de colonización que se producen: el Río Apurímac: basado en relaciones de parentesco que mantienen el lazo con la comunidad andina y el Huallaga: llevada a cabo por campesinos sin tierra o peones de la costa y la sierra norte que rompen vínculos con sus comunidades de origen. En ambos casos son procesos protagonizados por actores poco politizados y sin trayectoria organizativa previa.

Los esfuerzos organizativos iniciales de estos colonizadores se ven cortados por el conflicto armado interno que impacta decisivamente en la constitución de la identidad cocalera. En el caso del VRAE, Sendero Luminoso desata una gran violencia que se agrava con la llegada de la Infantería de Marina, encargada de la lucha antiterrorista en la zona⁴. Se corta así el esfuerzo de organización autónoma de los pequeños productores y la prioridad pasa a ser la autodefensa. El surgimiento de los CAD y la supuesta alianza temporal que establecen con los narcotraficantes⁵, envuelve a los productores en una dinámica de guerra que afianza com-

ponentes propios de un escenario de guerra como la polarización y el autoritarismo. En el valle del Huallaga, el conflicto armado se expande en un contexto donde los narcotraficantes habían impuesto su ley ante la complicidad de los escasos agentes del Estado ahí presentes. Sendero Luminoso se asienta como agente ordenador y se constituye como referente de organización en la vida cotidiana de miles de familias cansadas de los abusos. Tras el triunfo de Fujimori y a costa de una gran violencia el ejército consigue el repliegue de Sendero Luminoso, aunque para los campesinos la pacificación signifique también convivir con posturas radicales, violentas y jerarquizadas.

En cuanto a la definición del campo de conflicto gira en torno a dos ejes principales: a nivel local las demandas se dirigen a la cooperación internacional y, a nivel nacional las exigencias se dirigen al Estado. En cuanto al primer eje, la implementación de proyectos de desarrollo alternativo (PDA) se remite a mediados de la década del noventa en que se incrementa el apoyo de agencias de cooperación internacional como el Fondo de Naciones Unidas, el Fondo Perú-Canadá, AID, entre otros. Si bien en un primer momento hay una coordinación entre las ONG y los productores, el panorama varía radicalmente el año 2000 en un contexto signado por el alto precio de la hoja de coca en el mercado internacional y la caída de los precios del café y el cacao, principales productos promocionados por los PDA. Los cocaleros critican la ineficiencia de las ONG y exigen se diferencie al cocalero del narcotraficante realizando una serie de protestas que en el caso del Río Apurímac culminan con la quema del local de CARE Perú y el encarcelamiento del dirigente Nelson Palomino en febrero de 2003.

A nivel nacional, el conflicto se orienta progresivamente a la confrontación con el Estado y las políticas antidrogas. En las movilizaciones lideradas por la CONPACC, las plataformas reclaman al Estado el cese de las erradicaciones y la implementación de una política de desarrollo que ofrezca alternativas productivas reales. En estas acciones resalta la acción de Nelson Palomino del VRAE y Nancy Obregón y Elsa Malpartida del Valle del Huallaga, quienes con distintos matices son representativos de una nueva generación que comparte una socialización primaria influenciada por el conflicto armado, tanto con el radicalismo autoritario sende-

4 Los “marinos” cometen múltiples abusos contra la población tales como el asesinato en la base principal de la Marina del líder de la FECVRA, Julio Orozco Huamani. Ver Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004).

5 Esta alianza en pleno boom del precio de la coca entre 1984 -87, llevó a los narcotraficantes a pagar cupos que permitieron a los CAD comprar armas y pagar a grupos de campesinos para que se dediquen a tiempo completo al enfrentamiento antiterrorista (CVR, 2004).

rista como con el ejército y sus iniciativas pacificadoras. Estos líderes activan un momento de descontento generalizado, donde los discursos radicales coinciden con el sentir de las bases.

Tenemos así un movimiento cocalero cuya identidad se halla marcada por la experiencia de migrantes con escasa tradición política y por el peso de la violencia que influye en la politización de los cocaleros, haciéndola proclive a una polarización poco ideologizada pero muy radical que otorga mucho peso a los liderazgos. En esta dinámica de movilización, los cocaleros delinean un campo de conflicto desde donde interpelan cada vez más al Estado asumiéndolo como un espacio donde concretar sus demandas: la arena electoral es vista como un escenario de disputa a conquistar.

Participación electoral del movimiento cocalero

Para entender la participación política del movimiento cocalero es necesario detenerse en cómo y por qué la organización decide dar este paso adelante. En primer lugar resalta la existencia de una estructura organizativa que permite discutir y aprobar la participación electoral. Pese a todo, la CONPACC se mantiene como referente legitimada de articulación de la protesta y los vaivenes de los gremios locales. De otro lado, hacia fuera la CONPACC es considerada un actor importante pues agrupa a más de cinco mil cocaleros, una masa electoral nada despreciable. Finalmente, se cuentan las evaluaciones compartidas por los líderes cocaleros, quienes en un contexto de criminalización de la protesta y a la luz del triunfo de Evo Morales en Bolivia, empiezan a hablar de la necesidad de participar en el terreno político. En el IV Congreso de la CONPACC realizado el 2005 en Ayacucho, los cocaleros trazan el objetivo de conformar un instrumento político propio que les permita disputar puestos de poder a nivel nacional y local.

Si bien en el congreso de Ayacucho hay acuerdo sobre la participación cocalera en las elecciones, en medio de la agitación electoral, la CONPACC no consigue convocar un congreso que decida la forma adecuada de participación en las elecciones presidenciales y parlamentarias de 2006. Los dirigentes toman la decisión de apoyar a título personal las candidaturas:

Nancy Obregón lanza su candidatura al Congreso de la República y Elsa Malpartida al Parlamento Andino, ambas como invitadas del Partido Nacionalista Peruano. En un inicio, el apoyo de las cuencas cocaleras parece sólido. Los principales líderes cocaleros se reafirmaban en la decisión de pasar a la arena política, disputando puestos de poder que dieran oportunidades para concretar medidas a favor de su sector. Sin embargo, ya en plena campaña electoral, el apoyo de Palomino fue poco decidido, mientras otros líderes hicieron abierta campaña en contra de los dirigentes.

En términos de aglutinación del voto y colocación de representantes, los resultados electorales fueron favorables a ambas candidatas. La victoria fue contundente, no obstante, el proceso electoral no favoreció a la unidad del movimiento pues al interior del gremio cocalero la elección de las parlamentarias cocaleras dio lugar a discusiones y disputas de liderazgos. Lejos de avanzar en una unificación, a los pocos días de salir de la cárcel Nelson Palomino anunció la fundación de la agrupación Kuska Perú. La actitud de Palomino –siempre tendiente al caudillismo– deja claro sus pocas intenciones de convocar a los dirigentes, haciéndose evidente que no desea competencias a su protagonismo.

Para las elecciones municipales, Kuska Perú en alianza con la agrupación Qatun Tarpuy, presenta candidatos a alcaldes en todos los distritos del Valle del Río Apurímac en Ayacucho, además de candidatos a alcaldes provinciales en Huanta y La Mar. El éxito obtenido en los distritos disputados consolida el liderazgo de Palomino. Es el caso del triunfo en el distrito de Sivia donde Alejandro Gutiérrez, consigue ganar el gobierno local. En el Valle del Huallaga los principales municipios quedan en manos del Partido Nacionalista, consolidando la cercanía entre este partido y un sector del movimiento cocalero.

Ante los resultados municipales, las congresistas cocaleras saludaron el triunfo de Qatun Tarpuy, pero las diferencias y discusiones aún persisten, tal como se evidencia cuando Palomino manifiesta su apoyo al Plan VRAE impulsado por el gobierno aprista, cuyo objetivo, según DEVIDA (Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin drogas), es combatir el narcoterrorismo e impulsar una economía estable. Para las lideresas, este Plan significa la continuidad de las políticas de erradicación.

Esta primera incursión cocalera en la competencia electoral revela victorias importantes a nivel parlamentario y de gobiernos locales. Como congresistas, las dirigentes cocaleras tienen la oportunidad de coordinar acciones y plataformas a nivel nacional e internacional, poniendo en agenda la necesidad de revisar la política cocalera. De otro lado, en los municipios del río Apurímac los cocaleros tienen la oportunidad de demostrar que pueden dirigir políticamente sus jurisdicciones desmintiendo a quienes afirman que darán carta libre al narcotráfico. No obstante, las divisiones pueden frenar estas posibilidades, limitadas todavía por la ausencia de coordinación entre los alcaldes y la representación legislativa. Es un riesgo latente que desde el gobierno local se afirme una dinámica política localista y aislada, que asegure créditos políticos a algunos dirigentes, pero que no logre tener fuerza para plantear una propuesta de conducción territorial con una mirada alternativa sobre el problema del cultivo de coca. Es evidente además que existe un distanciamiento entre los principales líderes que parecería podría frustrar la posibilidad de que los cocaleros consoliden un partido político bien articulado. No obstante el movimiento cocalero ha dado muestra de supervivencia en la debilidad. A futuro, tanto el desenvolvimiento de las autoridades electas como las posturas de los dirigentes del gremio, brindarán nuevas luces respecto a la consolidación del movimiento cocalero como alternativa de representación.

El proceso cocalero en Bolivia. El caso de Chapare boliviano

El surgimiento de nuevos actores sociales en la política latinoamericana, tales como movimientos sindicales, campesinos y estudiantiles ha planteado nuevos desafíos para las ciencias sociales: establecen identidades y estructuras organizacionales distintas y a través de diversos repertorios de acción han logrado interpelar al conjunto de la sociedad en torno a demandas de inclusión de sectores marginados.

Un ejemplo de esto ha sido el movimiento cocalero en Bolivia. No es objetivo de esta ponencia reseñar las condiciones y características de su surgimiento y consolidación como actor relevante. El gran cúmulo de bibliografía existente (Agreda, et al., 1996; Ballesteros, et al., 2001; Zegada,

2002; Stefanoni, 2003; 2004) da libertad para centrar nuestro análisis en un punto: la participación cocalera en las estructuras de representación formal. Para ello se dividirá el análisis en tres períodos: inicial, medio y avanzado. Este análisis estará precedido por una contextualización de la zona en estudio.

El Chapare y la producción de hoja de coca

El Chapare, ubicado en el departamento de Cochabamba, es una de las dos grandes zonas donde se produce la hoja de coca en Bolivia. La Ley 1008, promulgada en 1988, establece zonas de cultivo para uso tradicional, zonas de cultivo excedente en transición y zonas de cultivo ilícito. La zona de cultivo tradicional⁶ posee una cantidad de hectáreas permitidas de cultivo de hoja basado en una estimación de consumo interno para actividades tradicionales de la cultura indígena. En las zonas de cultivo excedente en transición, en donde podemos situar al Chapare⁷, se establece que existe una producción destinada a usos ilícitos que debe ser erradicada a la par de la ejecución de planes de desarrollo alternativo que permitan un desarrollo sustentable.

El Chapare es una zona que se caracteriza por un poblamiento tardío, basado en colonizaciones dirigidas (década de los años sesenta), en la relocalización de mineros exonerados de las minas de estaño (1985) y en colonizaciones espontáneas (1960-1980). Estas últimas son la principal fuente de poblamiento de la zona, impulsadas por una crisis económica de principios de la década de los ochenta y, una sequía que azoló la zona altiplánica. Sumado al aumento del precio de la hoja de coca, se produjo un crecimiento de la población, el que disminuiría a partir de las políticas de erradicación forzosa.

6 “Comprenderá las áreas de producción minifundista actual de coca de los subtrópicos de las provincias Nor y Sud Yungas, Murillo, Muñecas, Franz Tamayo e Inquisivi del Departamento de la Paz y Los Yungas de Vandíola, que comprende parte de las provincias de Tiraque y Carrasco del Departamento de Cochabamba”. Ley 1008. (1988, La Paz)

7 “Comprende las provincias de Saavedra, Larecaja, Loayza, las áreas de colonización de Yungas del departamento de La Paz y las provincias Chapare, Carrasco, Tiraque y Arani del Departamento de Cochabamba”. Ley 1008. (1988, La Paz)

Estructura sindical

La colonización espontánea como la relocalización de mineros del estaño es central para comprender el movimiento cocalero y su estructura organizacional.

La colonización espontánea es importante pues al establecerse población altiplánica sin apoyo estatal y sin conocimiento de las zonas tropicales, sus cultivos y riesgos, se hace necesario desarrollar redes sociales que permitan el traspaso de conocimiento sobre el trópico y el trabajo conjunto en trabajos como la tala y roza y la construcción de caminos. Así también surge la necesidad de normar el acceso a la tierra, dirimir conflictos y establecer normas mínimas de convivencia entre los vecinos. La presencia de dirigentes mineros relegados en la zona durante los períodos dictatoriales y, posteriormente, la llegada de mineros relocalizados a partir del cierre de las minas de estaño, determinó que la estructura sindical tuviese la responsabilidad de dirigir los trabajos comunes, reglamentar el acceso a la tierra y dirimir conflictos (Flores y Blanes, 1984).

El repertorio organizacional de los mineros de la COB, creado y puesto en movimiento con éxito durante parte del siglo XX fue llevado por estos dirigentes al Chapare (Rodríguez, 2000). Se estableció en la zona una estructura similar a la del sindicalismo clásico: sindicato de base - central - federación - confederación. La organización cocalera se enriquecería también con la presencia de migrantes indígenas que marcarían profundamente su discurso y organización. Ello puede verse claramente en la organización de trabajo conjunto y en la mantención de tierras comunitarias, las que funcionan bajo los tradicionales mecanismos andinos ampliamente documentados. A la par, se genera un discurso étnico, basado en la reivindicación de prácticas ancestrales como el uso de trajes tradicionales y del quechua, la whipala⁸ y el acullico⁹ como símbolos identitarios.

En el marco de una creciente demanda de hoja, la zona del Chapare muestra una tendencia al monocultivo y a la monetarización en una economía de minifundio (Flores y Blanes, 1985). Estos dos fenómenos hacen

8 Bandera de los pueblos indígenas andinos.

9 Masticar hoja de coca.

que las políticas de erradicación forzosa, puestas en marcha a partir de la promulgación de la Ley 1008, golpearan la zona y pusieran en alerta a las estructuras sindicales, las que reaccionaron defendiendo su único sustento. El primero de los grandes conflictos en la zona se genera por la negación del gobierno de incluir a las organizaciones sindicales cocaleras en la discusión de la Ley 1008. Corría el año 1987. A partir de ese momento en 1991, 1994, 1996, 1998, 2000, 2001 y 2003 existieron enfrentamientos en la zona, dejando cerca de 40 muertos y centenas de heridos y detenidos.

En el marco del conflicto, la estructura sindical se fortalece y diversifica. Surgen organizaciones de mujeres cocaleras y comités de autodefensa. Los repertorios de protesta y la centralidad de la economía de la coca en Bolivia son factores claves para observar como el fenómeno cocalero se traslada del ámbito particular al nacional.

En primer lugar, la economía de la coca, aunque no reconocida oficialmente, genera una porción importante del PIB de Bolivia. Durante la peor crisis económica, la economía ilegal de la coca permitió sustentar la aplicación de los ajustes estructurales, siendo válvula de escape de la pobreza y un nuevo espacio laboral para los ex mineros de las recién cerradas minas de la COB (Lanza, 1999). De la misma manera, frente a una economía con crecimiento estancado o negativo y uno de los índices de pobreza más altos de América Latina, la cooperación internacional radicada en Bolivia constituía una importante fuente de ingreso. En los últimos doce años, Bolivia recibió por concepto de asistencia financiera oficial cerca del 11% del PIB. Sumado a los aportes de agencias privadas, ONG y otros, la cifra se eleva a un 15% (Grebe, 2002). También pudo reprogramar su deuda financiera gracias a los recursos donados por Europa y, hasta hace poco, recibía financiamiento de organismos multilaterales como el Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Corporación Andina de Fomento, además de financiamiento de carácter bilateral desde Japón, Estados Unidos, Alemania y Países Bajos. La mayor parte de estos apoyos estaban condicionados al cumplimiento de metas sobre control del narcotráfico, incluyendo la erradicación del cultivo de la hoja de coca. Por ello, la resistencia cocalera al cumplimiento de metas otorgaba al conflicto una importancia nacional.

Los cocaleros aprovecharon esta centralidad y lograron poner en el debate el problema a través de tres estrategias de protesta: la marcha, la huelga de hambre y el bloqueo de carreteras (Camacho, 1999). Articulando un discurso contra la erradicación y poniendo en relieve la distinción entre coca y cocaína, los cocaleros apelaron a los símbolos de la cultura andina para reivindicar la hoja de coca. De esta forma, lograron el apoyo de otros movimientos sindicales y campesinos, así como de la clase media intelectual (Camacho, 1999).

De la defensa de la hoja de coca, el movimiento cocalero transita rápidamente a la defensa de la soberanía nacional y a la crítica al modelo económico: buscan insertarse en estructuras de decisión y representación, apelando a la inclusión de los sectores indígenas y campesinos. Beneficiándose de la nueva estructura municipal dada por la Ley de Participación popular, el movimiento decide integrarse a las estructuras territoriales que permitan mejorar la calidad de vida en el trópico y establece alianzas con sectores ideológicos relativamente semejantes. En 1995, en unión con Izquierda Unida, el movimiento obtiene 49 concejalías y diez alcaldes en municipios cocaleros. Sería el inicio de una larga trayectoria destinada a terminar en la casa de gobierno.

La tesis del instrumento político y la representación en el congreso

El momento clave en la configuración del movimiento cocalero se produce cuando varias organizaciones reunidas en un congreso realizado en 1995 (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia –CSUTCB–, Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia –CSCB–, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia –CIDOB–, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa –FNMCB–BS– y las seis federaciones del trópico de Cochabamba), deciden conformar un organismo político basado en las estructuras sindicales.

La idea central es generar un brazo político que canalice los intereses de la organización sindical a nivel nacional. En este momento, el movimiento cocalero afianza su demanda por la inclusión de campesinos e indígenas en las estructuras formales de representación, desde una óptica

distinta: los dirigentes políticos estarán sometidos a la estructura sindical que les dio origen. Los candidatos serán elegidos en asambleas sindicales, incluyendo la posibilidad de revocarlos y reemplazarlos.

La conformación del instrumento va a representar una reorganización de los actores políticos. Hasta ese momento, el surgimiento de demandas y actores había sido sistemáticamente ignorado por el sistema político, en particular por su sistema de partidos. Éste último se estructuraba en torno a una dinámica de multipartidismo moderado (Mayorga, 2005). Esta dinámica implicaba la reducción progresiva del número de fuerzas políticas: esto dio origen a una tríada partidista¹⁰ que a través de discursos con escasa distancia ideológica, se alternaban en el poder mediante la formación de coaliciones. La dinámica de esta tríada, conocida como competencia partidaria centrípeta (Sartori, 1980), excluía sistemáticamente a los nuevos sujetos políticos, lo que sumado a la corrupción y el clientelismo convirtieron a los partidos en la arena política en organizaciones impermeables a los procesos sociales emergentes.

Las características de los movimientos y la impermeabilidad de los partidos frente a las demandas abrirán una brecha entre el sistema político institucional y la población. Esta brecha se hará visible en el creciente descontento frente a la gestión de los partidos políticos y las instituciones democráticas, manifestándose en un crecimiento de los movimientos y fuerzas políticas excluidas.

En 1997, luego de algunos problemas internos con la alianza Izquierda Unida – Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) y beneficiándose del sistema proporcional de asignación de escaños uninominales, los cocaleros consiguen cuatro diputados, entre ellos, el líder de las Cinco Federaciones, Evo Morales. En 1999, se crea el MAS-IPSP (Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos) con Evo Morales a la cabeza. En un nuevo proceso de elecciones municipales, el MAS (Movimiento al Socialismo) lanza una campaña casa a casa que consolida una vez más su dominio en el trópico, ganando un quinto de las alcaldías del departamento (Zegada, 2002).

10 Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), Acción Democrática Nacional (ADN) y Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).

La presencia de los diputados de la coalición cocalera - izquierda extra-parlamentaria generó dos grandes efectos: por una parte, al introducir un sector radicalizado a la discusión política, los partidos tradicionales debieron romper sus alianzas estratégicas al ser confrontados en relación con temas que antes no estaban en el debate público.

Por otro lado, el movimiento cocalero se benefició al poseer una vitrina pública para exponer sus demandas, fortaleciéndose y sumando una mayor cantidad de apoyo. A pesar de no tener capacidad de imponer una agenda parlamentaria, el movimiento cocalero perfiló a su principal dirigente, generó un discurso de alcance nacional capaz de interpelar a las clases bajas y medias, del mundo rural y urbano y pudo afianzar una red de alianzas que le servirían para la posterior elección. En términos generales, la participación cocalera implicó una reorganización del campo ideológico que transformó el sistema de partidos convirtiéndolo en un sistema multipartidista polarizado (Mayorga, 2005), caracterizado por una fuerte polarización ideológica.

Hasta este momento la iniciativa cocalera no es más que ganancia. Dado el reducido número de parlamentarios, el control sindical sobre los diputados aún es estrecho y se mantiene una fluida comunicación entre base sindical y dirigentes. El principal desafío tiene que ver con apropiarse de un espacio, moldeado política e ideológicamente por las élites: implica conjugar el “hacer política de lo sindical” con el “hacer política parlamentaria”. Dado que el debate se encuentra altamente tecnocratizado y los diputados cocaleros/ indígenas se encuentran en desventaja en términos de capital cultural, un obstáculo de este primer momento es la capacidad de superar el racismo.

La presidencia de Evo y la asamblea constituyente

El panorama cambia a partir de las elecciones de 2002. A partir de una batalla comunicacional, el MAS logra obtener 7 senadores y 25 diputados, de un total de 130 congresistas. Sumado a este triunfo, el movimiento cocalero logra poner a Evo Morales a menos de dos puntos porcentuales de Gonzalo Sánchez de Lozada. Por primera vez una fuerza política radicalizada alcanzaba veinte puntos de votación y disputaba el sillón pre-

sidencial. Esta victoria pone en evidencia la crisis del sistema político, representando una victoria que desarma a las élites y genera reacciones que, en lugar de parar su crecimiento, la acrecientan.

Con una bancada numéricamente considerable, el MAS deberá enfrentar dificultades que en la gestión parlamentaria anterior fueron soslayadas. En primer lugar, se verá obligado a concretizar un discurso de gran fuerza interpelante en la acción parlamentaria concreta. El discurso cocalero, articulado sobre la base de grandes antagonismos, era exitoso pues diluía las diferencias entre sectores subordinados, agrupándolos en dos sectores: pueblo/ élites. La gestión parlamentaria requería especificidad en torno a diversos temas que no concitaban respaldo entre las distintas bases de apoyo del MAS. En esta etapa, será un desafío para la organización mantener su discurso y su base de soporte.

Con una bancada numerosa y con el fin de incrementar alianzas, el MAS debe imponer una agenda parlamentaria, debatir y obtener triunfos. Dada las condiciones que señalábamos, este punto fue el más débil. La bancada no pudo marcar pautas de discusión, ni tampoco pudo vetar y discutir con la bancada conservadora. La mayor cosecha del movimiento fue la plataforma comunicacional que obtuvo y que le permitió irradiar su discurso.

A pesar de ello, las bases de la estructura sindical comienzan a sentir descontento. Lejos de la dinámica parlamentaria, los miembros de los sindicatos buscan explicación de por qué sus diputados no logran avances en materias sustantivas. El ajetreo de los parlamentarios no deja espacio para que constantemente “vuelvan a las bases”, lo que resiente el control sindical. El MAS va mutando de brazo político de la estructura sindical a fuerza política institucionalizada.

A pesar de los desgastes de una prematura parlamentarización, en las elecciones de 2005, el MAS logra una mayoría parlamentaria inédita: no sólo consigue 72 diputados y 12 senadores, consigue la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia: el discurso cocalero había calado hondo, interpelando no sólo a los sectores indígenas y campesinos, sino también a las capas medias e intelectuales.

Hoy el movimiento cocalero se sitúa en el centro de una complicada gestión gubernamental. Desde principios del mandato de Evo Morales y luego de la derrota electoral que sumió a los partidos conservadores en

crisis, las élites bolivianas lograron establecer una alianza opositora estable. A partir de la demanda regional, los sectores conservadores de la política boliviana han declarado la guerra al gobierno de Morales.

Por otro lado y dada la política respecto a la hoja impulsada por el dirigente cocalero, las agencias de cooperación internacional han retirado sus apoyos al observar un aumento de doce mil a veinte mil hectáreas de cultivos de coca durante el gobierno de Morales. El gobierno no ha podido establecer fuertes restricciones al cultivo de la hoja de coca en concordancia con su origen cocalero. Ha apelado a la “racionalización voluntaria”, un mecanismo de erradicación facultativa sin compensación que permite al gobierno cumplir con las metas de erradicación, lo cual ha significado un sacrificio para los cocaleros, los que si bien han tratado de cumplir con las metas, se encuentran en condiciones de desprotección al no existir planes de desarrollo alternativo desde el retiro de las agencias de cooperación. A pesar de esto, el núcleo cocalero ha mantenido un apoyo inamovible a sus dirigentes: frente a la crisis de la asamblea constituyente, las seis federaciones del trópico convocaron a movilizarse a Sucre a defenderla.

De la misma forma, el MAS ha tenido que enfrentar las críticas de movimientos radicalizados, quienes le acusan de haberse convertido en un partido tradicional, de retardar los procesos y de desvirtuar la Agenda de Octubre, creada a partir de las movilizaciones que culminaron con la caída de Sánchez de Lozada. Tanto frente a la derecha como frente a la izquierda radicalizada, el MAS ha tenido que transitar hacia posiciones moderadas en busca de un consenso que permita ejecutar el programa de gobierno. Ello, sin embargo, tiene fuertes costos para el apoyo popular del MAS.

Una mirada comparativa

Un primer punto al ensayar una mirada comparativa nos remite a la configuración geográfica de la producción cocalera y su importancia en las economías nacionales, elementos que influyen en la organización de los productores y en las agendas políticas de los gobiernos.

La geografía cocalera en Perú abarca una zona dispersa en catorce valles de selva alta a lo largo de diez departamentos poco conectados. Esta

dispersión es importante en el momento en que los cocaleros buscan tejer iniciativas articuladoras: aunque la producción ilegal se centra en los valles del Huallaga y Río Apurímac, el cultivo se desplaza a valles como Aguaytia, a medida que se produce la erradicación. En Bolivia tenemos una producción cocalera concentrada en dos grandes zonas, los Yungas en el departamento de La Paz y el Chapare en Cochabamba configurando un espacio homogéneo geográficamente que facilita la coordinación.

Por otro lado, es importante reparar en el peso socioeconómico de la producción de coca en cada uno de los países analizados. En el caso boliviano, la economía de la coca llegó a posicionarse como una actividad primordial. Aún cuando las estimaciones de la importancia de la economía de la coca en relación al PIB varían de una institución a otra, podemos decir que en el año de mayor auge (1984) representaba entre un 95 por ciento y un 55 por ciento del PIB formal, según UDAPE e ILDIS, respectivamente (Coca Antezena, 2000).

En el caso peruano, a pesar de ser el segundo productor de coca, los valles de selva han sido territorios marginales en la dinámica económica nacional: la producción cocalera no tiene repercusión sustancial en el PIB, oscilando en los momentos más álgidos entre el 10 y el 15 por ciento. Esto nos ayuda a entender la prioridad del tema cocalero en las agendas políticas de los gobiernos: si el tema en Bolivia es una prioridad nacional, en Perú es importante por la relación con los Estados Unidos, pero no alcanza el peso de otros temas.

Un segundo punto tiene que ver con los productores de coca, en tanto procedencia geográfica y trayectorias sociopolíticas. Si bien en Perú y Bolivia los cocaleros son migrantes, los procesos migratorios son distintos e influyen en las experiencias organizativas y políticas. En el caso peruano, tenemos una migración procedente de zonas diversas del país: peones agrarios o pequeños propietarios provenientes de la costa y la sierra del país y migrantes indígenas cuyo vínculo comunitario es permanente. En Bolivia, en cambio, hablamos de migrantes indígenas del altiplano y mineros relocalizados. Estos productores llegan, en un proceso medianamente ordenado, trasladando consigo una tradición organizacional propia de las comunidades andinas o mineras. La lengua materna, las costumbres, los ritos, son reproducidos facilitando la cohesión comunal.

La dinámica de colonización cocalera hace que en el Perú, consolidar una organización sea un proceso difícil que implica tejer consensos entre familias que no comparten más que la defensa de la hoja. Además son migrantes de primera o segunda generación que optan por ocupar la selva como una decisión personal, no como parte de estrategias colectivas, sin trayectoria política o sindical. En el caso boliviano muchos de los mineros relocalizados traen consigo la experiencia sindical de la Central Obrera Boliviana (COB), asumiendo la organización cocalera un carácter sindical basado en un discurso ideologizado.

Otro punto importante son las trayectorias organizacionales de los gremios cocaleros de Perú y Bolivia y los procesos políticos nacionales que los atraviesan. En el caso peruano, ésta puede sintetizarse en dos períodos cuyo hito es el conflicto armado. Un primer momento se sitúa en la década del setenta, en que hay confluencia a nivel de valles cocaleros frente a las arremetidas represivas del Estado. Este se trunca por la fuerte presencia de Sendero Luminoso en los valles que fragmenta la incipiente organización. Durante la etapa de violencia, la dinámica de los valles se diferenciará: el valle del Huallaga se configura como base de Sendero y el valle del Apurímac de organizaciones paramilitares. Aquí se moldean estrategias de acción colectiva basadas en la lógica de guerra, que marcarán el desarrollo de la organización en la escena territorial y nacional. Un segundo momento organizacional es a fines de 1999. El contexto de transición genera oportunidades para los actores pues se desmilitarizan las zonas cocaleras afectadas por la violencia política. La constitución de la CONPACC es importante aunque la rearticulación se halla cruzada por conflictos, en tanto el repertorio organizacional genera dinámicas tendientes a la polarización.

En Bolivia, en cambio, el movimiento se da en el marco del declive de los referentes políticos capaces de interpelar a los sectores populares y de una reorganización del campo hegemónico. La desarticulación del movimiento obrero de la COB, el surgimiento del movimiento katarista, el espacio dejado por los referentes “populistas” como CONDEPA (Conciencia de Patria), permiten que el movimiento cocalero tenga lugar en la política nacional. Como vimos anteriormente, el desarrollo del movimiento se puede sintetizar en tres períodos. En la primera etapa, en la que la organización sindical se encuentra articulada en torno a la defensa de

la hoja, existe una crisis económica gatillada por los efectos de los ajustes estructurales, sumada a las polémicas relaciones internacionales del gobierno, en particular con EE.UU., se genera un fuerte descontento en la población, que al no encontrar referente político capaz de recogerlo, será canalizado a través del apoyo al movimiento cocalero, en sus batallas por la defensa de la coca. En una segunda etapa, se ve al movimiento cocalero participando en el espacio político a través de su instrumento político, el MAS. La coyuntura política se encuentra en un momento de acumulación de fuerzas de los movimientos sociales y la crisis de los partidos tradicionales. El surgimiento de movimientos sociales aparte del movimiento cocalero, sus discursos y la permanente exclusión del sistema político va erosionando la legitimidad de los actores institucionales y fortaleciendo la de los movimientos extra-sistémicos. En la tercera etapa, se hace visible la crisis de legitimidad del sistema político boliviano, tanto a través de los resultados electorales como por la conflictividad que hace indiscutible la reorganización del campo político e ideológico.

La identidad construida por el movimiento cocalero en Perú y Bolivia es también un punto en la comparación. A pesar de compartir elementos, las identidades de los movimientos cocaleros peruano y boliviano son divergentes, existiendo componentes distintos de conformación, legitimación y reproducción. Asimismo, las características de los conflictos contribuyen a que las identidades sean divergentes, en tanto la identificación de un antagonista ha variado en función del contexto.

En el caso peruano hay una identidad moldeada por el conflicto armado, tendiente a la polarización, la lealtad territorial y los liderazgos fuertes. La influencia de la política del fujimorismo hace que en la organización se impongan decisiones pragmáticas y con baja densidad ideológica. El tema indígena no es gravitante dada la diversidad de procedencias.

En el caso del Chapare boliviano hay una identidad sustentada en lo indígena y lo sindical. La defensa de la hoja, más el repertorio heredado de la experiencia minera, establece una equivalencia entre coca, hoja de los ancestros y símbolo de la independencia lo que configura un discurso ideológicamente denso y crítico al sistema político.

Teniendo en cuenta que la conformación de identidad implica siempre la identificación de un *otro*, aquello que no somos y que definimos

como nuestro antagonista, en la organización cocalera peruana vemos una identidad fragmentada, con dificultades para identificar adversario. Ello le impide generar alianzas y plataformas con otros movimientos. Un hecho sintomático es el aislamiento en que se encuentran los cocaleros: no participan en centrales campesinas o sindicales y, por tanto, el establecimiento de puentes de comunicación ha sido poco explotado. Los antagonismos son localistas y se centran en el rechazo a las ONG y la cooperación internacional, aunque conforme se avanza en la protesta los reclamos interpelan al Estado y su política antidrogas. En el caso boliviano, la relativa homogeneidad ha generado una identidad fuerte, con claros adversarios en las élites bolivianas, en la intervención extranjera y en los partidos tradicionales. Esta clara identificación, así como la raigambre sindical ha permitido un tránsito hacia una lógica de la equivalencia: la construcción de plataformas comunes ha sido importante y exitosa. Se han establecido alianzas con sectores campesinos o sindicales y con élites intelectuales progresistas, capas medias y organizaciones estudiantiles.

Un último punto de comparación es la concepción del “instrumento político” y la participación en la arena electoral. Cuando se trata de representación política y participación electoral, la propuesta y aceptación de la “tesis del instrumento político” es muy relevante para ambos movimientos: si bien ambos han enfrentado de manera divergente la necesidad de establecer una participación electoral, hay coincidencias en tanto ambas organizaciones cocaleras manifiestan una inquietud de inclusión de las estructuras de representación.

En Perú, la decisión de participar en elecciones parte de la necesidad de tener un espacio de representación institucional. Sin embargo, dada la premura de la coyuntura electoral y los conflictos internos de la CONPACC, la decisión de participar es asumida por las dirigentes cocaleras a título personal, sin llegar a consultar con sus bases. Las dirigentes provenientes del Alto Huallaga participan de las elecciones por el partido de Ollanta Humala consiguiendo éxito en las zonas cocaleras. Una vez finalizada la coyuntura electoral, la dirigencia cocalera se fragmenta y queda pendiente la conformación de un instrumento representativo del movimiento que canalice la victoria electoral parlamentaria y municipal. Hasta

hoy, la dinámica del movimiento cocalero peruano es fragmentada pero con potencial para generar discursos interpelantes capaces de convocar al electorado cocalero.

La tesis del instrumento político nace en Bolivia en el año 1995, como culminación de un proceso de aprendizaje organizacional. Al ser concebido como brazo político de una estructura sindical, el MAS muestra una decisión estratégica de consolidarse como actor político con capacidad de decisión a nivel territorial y nacional. Dado que en su génesis el MAS contiene otros movimientos sociales, sindicales y campesinos, el establecimiento de alianzas se da al interior de manera natural, fortaleciendo el movimiento e irradiando su influencia.

El MAS se beneficia, en términos de partido, en la competencia electoral, de dos elementos del diseño institucional: el primero de ello es la Ley de Participación Popular, aquella que confiere autonomía presupuestaria a los municipios urbanos/ rurales y que hace de este espacio una plataforma electoralmente atractiva. Esto permite al movimiento cocalero consolidar su hegemonía en los municipios del Chapare y posteriormente, del departamento de Cochabamba, visibilizando la organización y sus demandas. En segundo lugar, el instrumento político se vio beneficiado del sistema proporcional de asignación de escaños, en particular en distritos uninominales. Este sistema permite al movimiento cocalero obtener sus primeros cuatro diputados y marcar a partir de esta participación minoritaria una presencia a nivel nacional.

Conclusiones

Lejos de resultar ociosa, la comparación de los procesos peruano y boliviano nos muestra cómo, ante una misma problemática (la producción de coca) se comparten elementos como la demanda de inclusión y reconocimiento, a la vez que existen diferencias organizacionales significativas relacionadas con la especificidad de los procesos nacionales.

A pesar de las trayectorias divergentes, se observa cómo se tejen puntos de encuentro entre las organizaciones de ambos países. Uno de ellos es la acción coordinada de los parlamentarios peruanos y bolivianos, en

torno a la despenalización del cultivo y tránsito de la hoja de coca. Esta acción se basa en las gestiones para la realización de estudios multidisciplinares que respalden la petición a la ONU de retirar de la hoja de coca del registro internacional de drogas y estupefacientes. Los esfuerzos cocaleros por realizar la distinción entre coca/ cocaína y la reivindicación del uso tradicional de ella ha otorgado impulso a esta demanda.

Otro de los puntos de encuentro entre ambas organizaciones guarda relación con el alcance democratizador de la participación cocalera en el terreno electoral. Esta participación no sólo ha generado una plataforma a través de las cuales mostrar sus demandas y propuestas, sino también ha impulsado la apertura de estas estructuras a otros sectores marginados del sistema político. Si bien, tanto los cocaleros de Perú como los de Bolivia han mostrado su capacidad de dirimir conflictos a través de la protesta y la movilización, existe un afán por sobrepasar la demanda sectorial y disputar el poder de los espacios de representación, cuestionando estructuras que excluyen y marginan a amplios sectores de la población.

La organización cocalera ha puesto en el centro del debate la forma de enfrentar la guerra contra las drogas. Hay un cuestionamiento profundo a la actual estrategia que privilegia atacar al eslabón más débil de la cadena del narcotráfico como son los productores, descuidando la prevención del consumo, el lavado de dinero o la comercialización de insumos químicos. Existe una sospecha fundamentada de que las políticas antidrogas se enmarcan en una estrategia intervencionista de EE.UU. sobre América Latina. Ello es evidente en el caso de países productores como Bolivia y Perú, que deben responder constantemente a compromisos impuestos como la “certificación”, puesto que estas metas condicionan otro tipo de apoyos económicos necesarios para ambas naciones. Ello no sólo afecta la soberanía de estos países en términos de definir sus políticas nacionales, sino que merma su capacidad de generar nuevas formas de resolución de conflictos en las zonas cocaleras.

En términos generales, podemos decir que tanto el movimiento cocalero peruano como el boliviano han mostrado el fracaso de las políticas antidrogas centradas en el aspecto represivo y militar. Así, hemos visto como se ha impuesto una visión de la problemática cocalera centrada en el tema del desarrollo y la pobreza en un contexto en que los actores se

ven constreñidos a mantener el cultivo ante la ausencia de planes de desarrollo agrario sustentable en ambos países.

En suma, hay un desafío por profundizar en la complejidad del problema cocalero a nivel regional y en sus diversas conexiones internacionales, desde una perspectiva que abarque los procesos políticos, económicos y las dinámicas de los actores sociales. En ese sentido, queda pendiente el análisis de cómo los gobiernos de Evo Morales y de Alan García asumirán este desafío.

Bibliografía

- Agreda, Evelin; Norma Rodríguez; Alex Contreras, Alex (1996). *Mujeres Cocaleras, marchando por una vida sin violencia*. Cochabamba: Comité Coordinador de las Cinco Federaciones del Trópico de Cochabamba.
- Ballesteros, Ignacio; Cecilia Illanes; Mirtha Suáznabar (2001). Organizaciones sindicales de productores de coca. Compleja lucha de reivindicación y estigmatización. *Boletín Internacional Acción Andina*, Año 1, Nº.1; Editorial Acción Andina.
- Cabieses, Hugo (1998). La organización de los cocaleros: Pocos pero significativos. *Ideele* Nº. 121
- Camacho, Natalia (1999). “La marcha como táctica de concertación política”. En *Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca, coord.* Laserna, Roberto; N. Camacho; E. Córdova. Cochabamba: CERES - PIEB.
- Coca Antezena, Óscar (s/d) “Causas y efectos económicos de la coca en el Chapare boliviano”. (<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Coca.pdf>)
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Informe Final*. Tomo IV: Historias Regionales, 1.1 La región Sur central - El Valle del Río Apurímac.
- Flores, Gonzalo y José Blanes (1984). *¿Dónde va el Chapare?* Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES.

- Gootenberg, Paul (2003). *Entre la coca y la cocaína*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N° 13.
- Grebe, Horst (2002). “Las relaciones económicas externas de Bolivia en la globalización financiera”. En *La globalización económico-financiera. Su impacto en América Latina*, Julio Gambina (comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- Lanza, Gregorio (1999). *La Coca Prohibida*. Cochabamba: CEDIB.
- Mayorga, René (2005). “La crisis del sistema de partidos y el experimento del gobierno sin partidos en Bolivia”. *Revista Futuros* 9, Vol. III. (http://www.revistafuturos.info/indices/indice_9_home.htm)
- Melucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos.
- Rodríguez, Gustavo (2000). “Los mineros de Bolivia en una perspectiva histórica”. En: *Opiniones y Análisis* 52. La Paz: Fundación Hanns-Siedel.
- Sartori, Giovanni (1980). *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stefanoni, Pablo (2003). “Hegemonía, discursos y poder”. En: *Temas sociales*. La Paz: UMSA.
- _____ (2004). “Conflicto social, crisis hegemónica e identidades políticas en Bolivia”. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/sin%20usar/JOV%2002%20MOVIMIENTOS%20SOCIALES/stefanoni%20art%EDculo.doc>
- Zegada, María Teresa (2002). “Dinámica política en el Trópico: actores, conflictos y estrategias destructivas”. En: *Futuro del Trópico de Cochabamba. Escenarios para el desarrollo sostenible*, Álvaro Argandoña y Carla Ascarrunz (comp.). Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón (UMSS) – Centro de Estudios de Población (CEP).

Movimientos indígenas en contra del Plan Puebla Panamá

Maya Collombon Bermúdez*

Introducción

El 12 de octubre de 2002, para el aniversario de los 510 años de la primera invasión de América, una serie interrelacionada de bloqueos de carreteras se dan conjuntamente de México hasta Panamá. Esta primera movilización transnacional de pueblos de México y toda Centroamérica se debe a la oposición creciente en estos países en contra del Plan Puebla Panamá (PPP) y por ende del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA).

Analizaremos la puesta en marcha del Plan Puebla Panamá, una nueva realidad dentro de las relaciones internacionales entre México y Centroamérica; aquello que dentro del Plan Puebla Panamá provoca la desaprobación de los movimientos sociales como este día de octubre 2002; y, por qué este proyecto moviliza en particular a los pueblos indígenas. Estas movilizaciones anti-PPP me llevan a hacer la hipótesis que algunos pueblos indígenas han llegado a un punto de concienciación política más avanzada que les permite re-usar algunos componentes característicos de la globalización para defender una concepción social y política alternativa a la globalización neoliberal.

* Instituto de Ciencias Políticas – Universidad Aix-Marseille III, Francia.

**Punto de partida:
la globalización desde una perspectiva mesoamericana**

Nueva colonización con el Plan Puebla Panamá

El Plan Puebla Panamá fue lanzado oficialmente por el presidente de la República mexicana Vicente Fox el 12 de marzo de 2001, pero ya había sido mencionado en septiembre del año 2000 en su gira a Centroamérica. Se presenta como un plan de desarrollo para la zona Sur y sureste de México y Centroamérica, lo que considera a nueve estados de la República federal mexicana y siete países centroamericanos (Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Honduras, Panamá, Belice, Costa Rica). Este plan corresponde a las medidas tomadas después de varios estudios sobre la zona, entre los cuales el más conocido “También el sur existe” redactado por tres representantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Enrique Dávila, Georgina Kessel y el coordinador del estudio Santiago Levy, plantea la urgencia para la república mexicana de repensar su política global hacia el sur, proponiendo una nueva estrategia económica que resuelva los problemas estructurales:

“Un diseño de política de desarrollo regional para el sureste del país debe ir más allá del simple incremento en el gasto social: se requiere un replanteamiento profundo que resuelva los problemas estructurales que han impedido que el sureste logre un desarrollo económico auto sostenido. Este trabajo presenta evidencia del atraso social y económico del sureste del país y analiza cómo las diferentes políticas públicas aplicadas en las últimas décadas han inhibido su desarrollo económico. Así mismo, a partir de los resultados derivados de modelos de competencia imperfecta y de programación mixta, se propone un conjunto de políticas para corregir dichas distorsiones y fomentar el desarrollo auto sostenido de la región.” (Levy, 2000).

Cuando se lanza oficialmente la ejecución del plan, muchas de las recomendaciones del ensayo de Levy están incorporadas en el Plan Puebla Panamá. En el plan se plantea como objetivo central “promover y consolidar el desarrollo de la región sur-sureste de México, y “contribuir a un

crecimiento económico sostenido y sustentable, que preserve el medio ambiente y los recursos naturales de la región, coordinando y sumando esfuerzos con los gobiernos de los países centroamericanos, en un clima de respeto a la soberanía y búsqueda de acuerdos y consensos” (Presidencia de la República, PPP –Documento Base, 2001:173) (Villafuerte y Leyva, 2006). Pero se trata antes de todo de resolver los problemas estructurales de la región. Según los consejos de Levy, el conjunto del Plan Puebla Panamá se concentra en ocho “iniciativas mesoamericanas” que constituyen 20 proyectos diferentes. Las iniciativas mesoamericanas son: facilitar los intercambios comerciales; integración de transporte carretero; interconexión eléctrica; integración de los servicios de comunicación; desarrollo humano; desarrollo sustentable; prevención de desastres naturales y, desarrollo del turismo.

El Plan Puebla Panamá se vuelve así para la región el mayor plan de desarrollo de infraestructuras. El plan incluye grandes proyectos de presas (25 en el proyecto inicial), un canal seco, varias carreteras conectando México a todos los países centroamericanos, redes de tren para una mejor integración de los sistemas de transporte regionales, oleoductos, gasoductos, puertos, aeropuertos, y una red eléctrica bajo el nombre de SIEPAC (Sistema de integración eléctrica de los países de América Central). Todos estos proyectos y otros más representan una inversión prevista entre 10 y 12 mil millones de dólares a 25 mil millones de dólares.

El sistema de financiamiento de estos mega proyectos se hace por vía pública, esencialmente de préstamos en los casos centroamericanos. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID), uno de los “inventores intelectuales” del plan estuvo, desde el inicio, muy implicado en el proyecto. A tal punto que el Banco Mundial ha llamado al PPP un Plan BID. El papel oficial del BID es básicamente un rol de banco que financia a los proyectos. Pero la presión social y política de la cual hablaremos luego ha hecho que poco a poco que el rol del BID se haya vuelto más invisible. El BID ya no interviene directamente sino indirectamente vía los bancos regionales, como el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE) en América Central, que prestaría dinero para los proyectos del PPP.

Algunos analistas del PPP, como Armando Bartra, explican que por medio del BID son los norteamericanos que tiene el verdadero control del

PPP. En efecto, se podría decir que los intereses norteamericanos se conectan a esta primera fase (de invención del plan y de financiamiento), luego en la fase de implementación a través de las transnacionales que invierten en la zona y finalmente en el control económico de la zona. Así, se puede precisar que el Plan Puebla Panamá está estrechamente vinculado (aunque no de manera oficial) con el Área de Libre Comercio para América. El Plan Puebla Panamá permite con la recuperación del retraso en infraestructura del sur de México y de la zona centroamericana seguir el avance progresivo del libre comercio, segunda fase después del Tratado de Libre Comercio América del Norte (TLCAN). En los estados mexicanos de Chiapas, Oaxaca y Puebla, por ejemplo, las primeras maquiladoras del Plan Puebla Panamá ya están instaladas. Actualmente una parte de los proyectos previstos dentro del plan ya están en camino, otros acabados, otros suspendidos. Las inversiones de empresas son casi exclusivamente extranjeras, algunas mexicanas, todas son grandes empresas en su mayoría transnacionales. Los intereses finales de estas transnacionales son norteamericanos.

Además, Juan Manuel Sandoval, antropólogo y politólogo mexicano, adjunta que los intereses norteamericanos no son simplemente económicos pero en gran parte también militares. Usando el concepto de “país frontera”, el autor explica que todo México se está volviendo la frontera sur de Estados Unidos, el Plan Puebla Panamá ayuda en este sentido favoreciendo la circulación de los entes de seguridad en la zona. Poco después del PPP, aparece de manera pública la Alianza para la Seguridad y la Prosperidad de América del Norte (ASPAN). Esta alianza militar se hizo entre los tres países del norte de América, Estados Unidos, Canadá y México:

“En un mundo que evoluciona rápidamente, debemos construir nuevos espacios de cooperación, a efecto de dotar de mayor seguridad a nuestras sociedades abiertas, hacer a nuestras empresas más competitivas, y a nuestras economías más sólidas”. (Declaración conjunta del Presidente Vicente Fox Quesada, el Presidente George W. Bush y el Primer Ministro Paul Martín, Marzo 23, 2005).

Los objetivos finales del PPP y del ASPAN se resumen, para Sandoval, en el control militar y económico reforzado de todo Norte América, incluyendo México, y Centroamérica.

Reacciones de la sociedad civil y contestación frente al Plan Puebla Panamá

El Plan Puebla Panamá está ubicado en una área de 65 millones de habitantes (28 millones de mexicanos y 37 millones de centroamericanos), entre los cuales 78 por ciento viven en la pobreza, y 60 por ciento en la extrema pobreza. Durante los primeros años del Plan Puebla Panamá, no hubo prácticamente ningún proceso de consulta. Tampoco hubo información a los pueblos considerados. Pero ya desde el año 2001, algunas organizaciones de la sociedad civil estaban al tanto de las evoluciones del Plan.

El primer encuentro en contra del Plan Puebla Panamá se organiza en Tapachula, Chiapas (México), el mismo año del lanzamiento del PPP, en 2001. Un año después, el 12 de octubre de 2002, en el primer encuentro chiapaneco frente al neoliberalismo, 80 organizaciones de Chiapas declaran: “Rechazamos el ALCA, el PPP, el corredor biológico mesoamericano¹, el TLC, la construcción de represas, la privatización del agua y la energía eléctrica, porque traen destrucción, despojo y muerte para nuestros pueblos.” (Declaración final del encuentro “Fortaleciendo resistencias y buscando alternativas”, San Cristóbal de las Casas, 12 de octubre 2002). Desde esta primera reunión de Tapachula en 2001 hasta ahora el proceso de comunicación, encuentros y foros se ha ido incrementando.

Es interesante plantear que por primera vez a tal escala, movimientos de ambas partes de la frontera sur de México se pusieron en relación a través de acciones comunes. Para el investigador Miguel Pickard, de la ONG chiapaneca Centro de Investigación y de Educación para la Acción Comunitaria (CIEPAC), históricamente, las organizaciones de la sociedad

1 Proyecto transnacional de reserva natural y protección de la fauna y de la flora del sur de México y Centroamérica.

civil así como el gobierno de México han mirado siempre hacia el Norte. Igualmente el sur de México ha mirado hacia el norte, en un primer tiempo hacia México DF, y luego hacia Estados Unidos. Pocos han mirado alguna vez hacia el sur del Sur, o sea en este caso hacia Centroamérica. Recordando así como el 14 de septiembre 1824, Chiapas celebró el resultado final de su incorporación a México: 56 por ciento por la unión a México, 35 por ciento por Guatemala, y 9 por ciento restantes aceptando cualquiera de las dos opciones.

La aparición del Plan Puebla Panamá se reapropia de la historia geopolítica de la zona poniendo al mismo nivel el sur-sureste de México y Centroamérica. Re-crea en el inicio de milenio un área geográfica y geopolítica antigua: Mesoamérica. Para Benedicte Bull (2002), tanto el plan PPP (incluyendo las instituciones financieras), el sector privado local y los estados considerados como la red de opositores al plan han creado una “nueva Mesoamérica”, defendiendo el punto de vista de una nueva regionalización en el área latinoamericana:

“(...) the new regionalism is characterized by not being monopolized by status, but that it involves a multitude of actors –civil society organizations, private businesses, international organizations– that all seek to promote their vision and political projects on the regional agenda.”

Rápidamente el primer foro anti-Plan Puebla Panamá en Tapachula se transforma en lo que es hasta ahora: el Foro Mesoamericano de los Pueblos. El primer foro de Tapachula es una iniciativa de las organizaciones mexicanas, y más especialmente de la iglesia chiapaneca muy comprometida en la teología de la liberación, bajo el liderazgo de Don Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas (Chiapas). La iglesia chiapaneca con el apoyo de algunas organizaciones de la sociedad civil ha empezado desde varios años un trabajo de fondo de concienciación de la población rural e indígena de Chiapas. Cuando llega el PPP, parte de esta población ha recibido talleres de educación popular que les dan información sobre el TLCAN, la globalización, y finalmente los nuevos proyectos en marcha como el Plan Puebla Panamá. Muy rápidamente se ve una adhesión de las comunidades rurales e indígenas al discurso de la iglesia o de estas orga-

nizaciones civiles visto que entienden que el PPP tiene efectos directos sobre la tierra y los recursos naturales.

Esto explica en parte que, desde 2001, desde el primer Foro de Tapachula mucha gente se moviliza y, actualmente están representados unas 250 organizaciones no gubernamentales y grupos comunitarios, provenientes en su mayoría de México pero también de América Central. En cada foro, uno en cada país del PPP, cada año después del 2001, se incrementa el número de los representantes. Más de 300 agrupaciones asistieron a la reunión de noviembre 2001 en Guatemala, y 350 agrupaciones participaron en otro foro, en julio de 2002, en Nicaragua. Así en la declaración final del VI Foro Mesoamericano de los Pueblos en diciembre del 2005 se constata que el incremento de participación no se extingue:

“La resistencia contra el Libre Comercio ya lleva más de 15 años y ahora que conocemos sus efectos negativos en los pueblos, en la soberanía, e independencia de las naciones de la región y que fueron aprobados algunos tratados de libre comercio, la lucha continúa y la mejor muestra es el éxito de este VI Foro Mesoamericano donde hemos participado más de 1.300 representantes de más de 600 organizaciones sociales y populares de la región, que representamos a millones de excluidos por el libre comercio y el neoliberalismo.” (Declaración final, VI Foro Mesoamericano de los Pueblos, San José, Costa Rica).

En el mismo tiempo, otras reuniones internacionales de activistas y ciudadanos han puesto la mirada en temáticas particulares relacionadas con el Plan Puebla-Panamá –por ejemplo, una conferencia en junio de 2001 sobre biodiversidad y biopiratería, celebrada en Chiapas, México, y un foro en marzo de 2002 sobre presas hidroeléctricas realizado en Petén, Guatemala.

Como lo explica Wendy Call (2002), la naturaleza muy compleja del PPP ha brindado a la vez interesantes oportunidades para los movimientos sociales relacionados con los derechos indígenas, el desarrollo sostenible y la protección de la biodiversidad. “Abre la puerta para amplias discusiones acerca de estas temáticas claves y da rostro y nombre a lo que muchas veces es una amenaza amorfa: la globalización económica.” Por lo

tanto, aparece como lógico que las movilizaciones en contra del PPP se hayan transformado pasando el tiempo en movilizaciones anti-CAFTA (para los centroamericanos), anti-ALCA, anti-globalización económica en general. En este desarrollo se podría analizar la evolución de estas movilizaciones y tal vez constatar que a ningún momento se han convertido realmente en un movimiento social homogéneo. Si se puede hablar de movimiento anti-PPP entonces se trata de un movimiento en evolución constante, en el cual se encuentran grupos con intenciones diferentes y proyectos políticos divergentes.

Muy rápidamente se constata que las movilizaciones no son solamente transnacionales, con organizaciones de cada país representadas a cada reunión o foro, pero también multiculturales. Se mezclan con intereses convergentes de protección de las tierras y recursos naturales, comunidades rurales y comunidades indígenas de múltiples orígenes. Es cierto que las movilizaciones indígenas en defensa a la tierra son muy antiguas. En Chiapas, muchas de las dichas rebeliones indígenas de la época colonial o post-colonial tienen que ver con problemas ligados a la propiedad de la tierra. Hoy en día, la zona del Plan Puebla Panamá todavía está ocupada por una mayoría rural, dentro de la cual está la población indígena. Esta población rural, y en especial indígena, trata de estar al tanto de las reformas o proyectos que tocan a la propiedad de la tierra. Así, en el caso de México, en 1992 se da una reforma de un artículo muy importante de la constitución, el artículo 27, que protegía entre otras cosas el ejido, forma de propiedad colectiva de la tierra. Esta reforma que pone en peligro un dicho de Zapata en tiempo de la revolución mexicana: “La tierra es de quien la trabaja” sigue más de diez años después provocando muchas reacciones negativas. En especial, los pueblos indígenas que en mayoría trabajan la tierra en forma comunitaria se han preocupado de todo lo que pone en peligro su modo de vida y de trabajo. Los talleres de educación popular les han ayudado a entender que los riesgos sobre su modo de vida provienen de muchos factores: entre otros, la reforma del artículo 27 para los mexicanos, el Plan Puebla Panamá, los tratados de libre comercio... Son conscientes de una cosa fundamental: sus tierras contienen recursos naturales muy preciosos para las empresas transnacionales.

La globalización desde una perspectiva indígena

En tierra chiapaneca, la lucha en contra de la globalización se hace visible desde la fecha simbólica del primero de enero de 1994: primer día del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, así como primer día de la rebelión zapatista. De manera subterránea, a esa fecha, las comunidades rurales e indígenas ya se estaban organizando y movilizándose desde varios años. Cuando el Plan Puebla Panamá fue anunciado, el subcomandante Marcos (EZLN) lo denuncia inmediatamente y promete oposición. En la primera reunión anti-PPP, la declaración de Tapachula denuncia al PPP como una “colonización salvaje”:

“Rechazamos contundentemente el Plan Puebla Panamá por ser un rejuvenecido plan brutal de colonización... que profundizará la miseria de nuestras comunidades y la destrucción de nuestras culturas y del mundo natural. Rechazamos categóricamente el intento de imponer este plan sobre los deseos e intereses de nuestras comunidades.” (Declaración final, Foro de Tapachula, 2001).

Desde entonces, se mezclan el discurso anti-PPP, el discurso anti-globalización y el discurso simbólico. Es notable el uso que se da desde los primeros momentos de la movilización de la cosmología maya, de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, llamando a “Madre Tierra” para denunciar al PPP en su conjunto:

“Thus, the Meso-American initiatives directed at environmental management are rejected, as they reveal a different attitude towards nature than the one which is familiar to the peoples of the region (Bartra, 2004). This was also the criticism voiced by the indigenous movements at an IDB sponsored meeting in Belice June 5-6 2002, where they emphasized that protection of the traditions of the indigenous peoples and their rights to the land should go before the modernization processes included in the PPP” (Bull, 2002).

Por supuesto cuando se lanza el Plan Puebla Panamá la experiencia que tiene México de la globalización es más notable que la de Centroamérica.

Los zapatistas dieron a la luz sus protestas 7 años antes, el TLCAN no dio resultados en lo prometido (se decía que el libre comercio iba a procurar más empleo, menos migración, más riquezas para los más pobres) y la situación económica del sur-sureste de México no ha dejado de empeorar. El discurso anti-globalización es bastante coherente. La aparición del PPP lo confirma y aumenta su impacto en otros países. Desde las primeras movilizaciones, las organizaciones no gubernamentales y los representantes de comunidades rurales e indígenas de Centroamérica se aprovechan de esta experiencia para comunicar hacia sus propios países. También, lógicamente, los pueblos indígenas de México son en un primer tiempo los más activos en las movilizaciones.

Hoy en día, los indígenas están conscientes de lo que Arturo Escobar (1996) llama un capitalismo entrado en una “fase ecológica” en la que “el capital ya no percibe a la naturaleza como algo externo” sino por el contrario, los actuales “procesos de acumulación capitalista dependen del manejo y manipulación de los recursos genéticos, convirtiendo la naturaleza en un aspecto integral de la propia reproducción del capitalismo”. En Chiapas, los talleres dentro de las comunidades tienen en particular éxito cuando se trata de temas en relación con tierra y recursos naturales. Se hacen preguntas, se trata de entender como la globalización y los proyectos tipo el PPP pueden influir sobre sus vidas cotidianas.

En Chiapas, muchas comunidades indígenas, aunque no sean obligatoriamente zapatistas, han recibido esos talleres hechos por las organizaciones no gubernamentales próximas al discurso y los valores zapatistas. En Oaxaca, la movilización anti-PPP es conducida por la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), en la cual se encuentran una mayoría de indígenas del istmo de Tehuantepec. UCIZONI ha difundido esta información, sobre el PPP, por medio de folletos y talleres de educación popular y ha llegado a varios miles de residentes rurales en una de las áreas de alta prioridad del PPP para el desarrollo vial: el Istmo de Tehuantepec, en México (Call, 2002).

Sobre todo las comunidades indígenas relacionan el Plan Puebla Panamá con otros proyectos regionales, como por ejemplo, el Corredor Biológico Mesoamericano (CBM), que constituye un verdadero peligro para sus recursos naturales y su sabiduría tradicional. En este contexto se

explica la movilización de los curanderos mayas del Consejo de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales del Estado de Chiapas (COMPITCH) en contra de un proyecto de bio-prospección en los Altos de Chiapas del consorcio ICBM Maya.

“La cancelación definitiva del proyecto de bio-prospección denominado ‘Investigación farmacéutica y uso sustentable del conocimiento etnobotánico y biodiversidad en la región maya de los altos de Chiapas’, encabezado por distintos institutos y agencias del gobierno de los Estados Unidos de América bajo las siglas del consorcio ICBM Maya, es resultado de una lucha dada por muchos y muy diversos actores y en donde el Consejo de organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas tradicionales de Chiapas, sólo fue uno más. Sin el concurso general y en ocasiones coordinado de todos estos frentes, el ICBM Maya no sólo no se cancela sino estaría ya empacando los extractos de hongos y plantas para sacarlos de nuestro territorio, tal y como ha ocurrido ya en otras partes del país.” (Palabras del Compitch, 29 de noviembre de 2001, San Cristóbal de las Casas, México).

Sin entrar en los detalles de este caso, se puede constatar que los pueblos indígenas de la zona no solamente están apoyados por las diferentes organizaciones no gubernamentales presentes pero también utilizan adecuadamente los instrumentos de defensa a su alcance. Efectivamente, se han desarrollado estos últimos años una “profesionalización” de la protesta. Un ejemplo es la marcha del 16 de agosto de 2003, cuando unos 10 a 15 mil mayas tzeltales, tzotziles y tojolabales salieron a las calles de San Cristóbal de las Casas en una marcha anti-PPP encabezada por el obispo católico Felipe Arismendi. Los repertorios de la acción colectiva más usuales son todos utilizados por estos grupos: movilizaciones en las calles (manifestaciones, bloqueo de carretera, etc.), tanto como reuniones de trabajo (foros, reuniones regionales o locales, capacitación, etc.), o uso de la red Internet para difusión de información, construcción de redes locales, regionales o transnacionales.

Puntos de llegada y de seguimiento

El nuevo sujeto político indígena

Brevemente, hemos tratado acercarnos en este artículo, a la nueva Mesoamérica que se ha vuelto en las últimas décadas un área geográfica de fuerte presión geopolítica. Esta presión se basa en los avances de los gobiernos de la región para una liberalización económica progresiva de la zona, en los cuales el Plan Puebla Panamá es simbólicamente fuerte, frente a una población que es cada día más consciente de los riesgos del liberalismo y que trata de defender sus propios intereses. Dentro de esta población se hace poco a poco más visible el “México profundo”, la Centroamérica indígena, la parte más subterránea de una población de 65 millones de personas.

Así el componente indígena de las movilizaciones anti-PPP hace claramente referencia a un movimiento más global de protestas, reivindicaciones y en el cual se logra algunas veces defender la causa indígena. Al lado de los combates locales o regionales, el principal escenario de esta nueva visibilidad indígena es el escenario internacional, y más precisamente, el de algunas instituciones internacionales que permiten o favorecen la palabra indígena: en especial, el Foro permanente de los pueblos autóctonos de la ONU, en Nueva York y el grupo de trabajo de los pueblos indígenas en Ginebra, Suiza. En estos dos espacios, se han desarrollado desde prácticamente 30 años (en el caso del grupo de trabajo) una reflexión, una visibilidad y una profesionalización de una elite indígena autóctona internacional, que representa por estos medios intereses autóctonos en todo el mundo. Estos espacios han conocido algunas victorias notables, como el caso Awas Tigni en Nicaragua, que hacen visible hoy en día el poder de los recursos jurídicos para algunas reivindicaciones indígenas. Por supuesto, todavía hay mucho trabajo para avanzar en este rumbo, se ha logrado la ratificación en la ONU de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y también se han logrado pequeñas victorias que hacen la causa indígena sea hoy un poco más fuerte que ayer.

Esta doble realidad, las movilizaciones indígenas a nivel local y regional y la visibilidad a nivel internacional, favorece a los pueblos indígenas

de México como de Centroamérica una nueva posición en el escenario político. Hago la hipótesis que se está re-creando un sujeto² político indígena, globalizado en el sentido de su capacidad de usar los instrumentos de la globalización (Internet, teléfono, redes, protestaciones), consciente del discurso que puede funcionar en el escenario político internacional como local (discurso ambientalista, anti-globalización, defensa de la sabiduría tradicional, multiculturalismo) y capaz de crear peso político para defender sus intereses. Este nuevo sujeto político indígena está en construcción, se mueve en la realidad de hoy y busca un equilibrio complejo entre una cultura en peligro a defender y sus nuevas pretensiones.

Bibliografía

- Bartra, Armando, coord. (2004). *Profound rivers of Mesoamerica. Alternatives to Plan Puebla Panamá*.
- Banco Interamericano de Desarrollo (2001). “Plan Puebla-Panamá. Presentación al Directorio Ejecutivo. RN2-INT. Estado de avance”. Diciembre.
- Bull, Benedicte (2002). “New regionalism – old elites: Change and continuity in the remaking of Meso America”. Manuscrito inédito. Oslo.
- Call, Wendy (2002). “Resisting the Plan Puebla Panama, Interhemispheric resource Center (IRC)”. En *Enfrentando la globalización. Respuestas sociales a la integración económica de México*, coord. Laura Carlsen, Tim Wise e Hilda Salazar. México D. F.: Editorial Aguilar.
- Escobar, Arturo (1996). “Constructing Nature, elements for a post-structural political ecology”. En *Liberation ecologies, environment, development and social movements*, coord. Richard Peet y Michael Watts. Chapel Hill, North Carolina Press.
- Levy, Santiago, Enrique Dávila y Georgina Kessel (2000). “El Sur también existe: un ensayo sobre el desarrollo regional de México”, sre.gob.mx/ppp/ELSURTAMBIENEXISTE.pdf.
- Presidencia de la República (2001). Plan Puebla Panamá. Documento

2 Se entiende la noción de “sujeto” en el sentido de Alain Touraine, por proceso de subjetivación, la construcción del individuo o del grupo del si-mismo como sujeto.

- base. México, Marzo.
- Presidencia de la República (2002). Plan Puebla Panamá. Antecedentes, avances y perspectivas a un año del Plan Puebla Panamá. México, 28 de junio.
- Villafuerte Solís, Daniel y Xochilt Leyva Solano, coord. (2006). *Geoeconomía y geopolítica en el área del Plan Puebla Panamá*. México: D.F. Editorial Taurus.
- Touraine, Alain (2005). *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. París: Gallimard.

Bolivia: posibilidades históricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla

Pablo Mamani Ramírez*

Introducción

Bolivia tiene dentro de sí una compleja confrontación de tres grandes proyectos históricos inconclusos que ha logrado sacudir las estructuras profundas de la sociedad y del Estado. Sociedad y Estado en tanto producto, por una parte, como un Estado monocultural fundado en base a la raíz cultural y civilizatorio del occidente moderno que está graficado en el dominante blanco-mestizo. Y paralela a éste, como otro hecho trascendental existe una sociedad diversa y compleja pero soterrada que tiene sus propias racionalidades históricas, culturales y económicas que hoy se encuentra en la condición de subordinado que desde esto se hace visible como una 'nueva' visibilidad histórica en la historia colonial que está constituida por el mundo indígena/popular. Ambos han colisionado en sus propios términos culturales, civilizatorios y económicos. Desde la primera posición, definidas por las elites dominantes, hay una resistencia radical al cambio de la actual sociedad colonial (hoy planteado con fuerza desde la sociedad y los movimientos sociales) y por otra el mundo o sociedad indígena/popular plantea pasar de la condición de subordinado de mayoritaria estadística (el 62,05 de la población total nacional se auto-

* Sociólogo aymara y con maestría en Ciencias Sociales, mención estudios indígenas, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador). Actualmente es docente de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), El Alto, Qullasuyu/Bolivia.

define indígena y según CEPAL el 81 por ciento lo es) (INE, 2002; CEPAL, 2000)¹ a una población política e histórica. Esto último es, al mismo tiempo de mantenerse como mayoría numérica, es también la de constituirse en una población políticamente cualificada en mayoría en tanto actores históricos, políticos, económicos y culturales del destino común del país. Claro esto es una rápida generalización porque en cada espacio y cada nivel de las estructuras de la sociedad existen sus propias diferencias y conflictos como parte de un proceso de re-construcción histórica nacional.

El momento actual, de este modo, es el referente de la colisión entre una racionalidad estatal homogeneizante (persiste ahora pese a la presencia del presidente indígena, Evo Morales) y, por otro, hay una realidad social e histórica radicalmente rebelde en su diversidad y complejidad. Por esto, es importante decir que el momento actual corresponde a un hecho estructural e histórico porque atraviesa el horizonte de la memoria del Estado y la memoria social indígena y popular. Sobre esto Bolivia vive tiempos de confrontaciones, de disputas y negociaciones, de 'nuevas' visibilidades históricas dado entre la viabilidad estructural de estos proyectos históricos o su negación que se entiende es dentro de un marco de una sociedad que reconoce la diversidad sociológica en sus instituciones y en el Estado.

¿Cuáles son estos tres proyectos históricos enfrentados, además de inconcluso? Por una parte está el histórico proyecto de la autodeterminación social indio originario que en una de sus vertientes se expresa en el matriz katarista-indianista que viene desde las luchas sociales indígenas del siglo XVIII, una segunda, es la vertiente de reforma social fundamentalmente matizada en la mestiza definida en el matriz del proyecto de lo nacional-popular y nacionalismo revolucionario que podría decirse que viene desde 1825 (fundación de Bolivia) y desde la revolución nacional de 1952, y finalmente, el tercer proyecto es el de la continuidad social del actual sistema sociopolítico neo colonial que tiene su matriz en el darwinismo social criollo del siglo XVIII y XIX y articulado al neoliberalismo actual y a las oligarquías regionales.

1 Esto sin contar los menores de 15 años. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) con estudio preparado por Marta Rangel y Alberto Bello estiman que el 81 por ciento del total de la población nacional es indígena. Esto según datos sociodemográficos.

La referencia directa y radical de los tres proyectos históricos es la asamblea constituyente donde existe una ardua disputa por definir uno de los tres proyectos históricos y la agria relación entre el gobierno de Evo Morales y los sectores agroindustriales y oligárquicos de Santa Cruz o la media luna, junto a la "nacionalización" de los hidrocarburos, y las confrontaciones sociales como el de diciembre en Santa Cruz (2006) y enero Cochabamba (2007), o la capitalía de la república, entre otros hechos.

Estructuralmente esto se manifiesta en la emancipación social indígena y popular que ha logrado sacudir las intimidaciones más profundas de las estructuras de dominación colonial y moderna definida en la relación de clase, étnica y sexo (Mamani, 2007a; 2007b) y, por otro, dado en el fracaso prematuro del modelo de libre mercado (inaugurado con el decreto supremo 21060 por el Movimiento Nacionalista Revolucionario –MNR– en 1985) (D.S. 21060) que llevó al país a los niveles de desgobierno casi total. Este modelo lo que hizo fue impulsar la privatización o "capitalización" de los hidrocarburos (y empresas importantes del Estado que han sido llamadas deficitarias); una excesiva concentración de tierra en pocas manos donde el 10 por ciento de las unidades agropecuarias monopoliza el 90 por ciento de la tierra (Paz, 2004); la corrupción en casi todos los niveles del Estado; el empobrecimiento de la población (más del 50 por ciento vive en condiciones de pobreza) y las consecuentes masacres y la criminalización de la lucha social de sectores o movimientos sociales que se han opuesto a este proyecto. El resultado final de éste fue la radical profundización de las diferencias sociales y económicas (con rasgos coloniales y racistas) y que también en el último tiempo ha dado paso a las diferencias regionales. Hoy dicho proyecto se mantiene activo, o mejor, hay una rearticulación de estos sectores llamados oligarquías en diferentes niveles o espacios sociales; esto particularmente en Santa Cruz donde se apuesta por la defensa de los privilegios de las elites que tienen lógicas corporativas y con algún apoyo social.

En esa relación, los eventos radicales que ha producido el mundo indígena/popular, por su parte, son los grandes levantamientos indígenas y populares en varias regiones del país como el de la ciudad de El Alto en octubre 2003 que se conoce como la "guerra del gas"; los levantamientos aymaras del altiplano-valle de La Paz en 2000, 2001 y 2005; los levanta-

mientos de los ayllus y marcas en el altiplano central de Bolivia en el 2000 y 2002; la “guerra del agua” en la ciudad de Cochabamba en el 2000; los levantamientos regionales del movimiento cocalero del Chapare o la “guerra de la coca” y los Yungas de La Paz, etc. Todo esto ha creado una nueva configuración social y política en Bolivia que produjo como resultado final una de las derrotas históricas del proyecto neoliberal en las elecciones presidenciales de 2005. Evo Morales, líder cocalero y aymara, ha sido electo con el 53,7 por ciento como presidente constitucional de la república después de 180 años de la república. ¿Cuáles son los fundamentos históricos y conceptuales de los tres proyectos inconclusos?

Autodeterminación social indígena

El proyecto de la autodeterminación social indígena, aunque particularmente es más aymara o qulla. Este viene desde una larga construcción colectiva e histórica y donde se ha ido moldeando un proyecto autónomo con diferentes etapas y momentos (García, 2002) que desde hoy se puede mirar con algunos niveles históricos fundamentales en su horizonte visibilizador: una que viene desde las históricas luchas anticoloniales de los líderes aymaras o quechuas como el de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en el altiplano-valle norte de la actual Bolivia (del Valle de Siles, 1990) (al lado de varios kataris) que está dado en el año de 1780-82, o el de Tomas Katari y Kurusa LLawi (y sus hermanos kataris) de Chayanta en el Norte de Potosí (Robins, 1998). Estos a su vez están dentro del levantamiento de los Tupaj Amarú (y varios Amarus) en el actual Perú (Lewin, 1972) constituyéndose al final ambos en un gran levantamiento pan andino. Allí se re-construye multitudinariamente el proyecto de la autodeterminación social indígena. En esta misma línea, en la república se produce el levantamiento de Pablo Zárate Willka (y los varios Willkas) que derrota a las tropas conservadoras del sur, ciudad de Sucre; del mismo modo después de esto aparecen otros liderazgos como el de Santos Marka T’ula (1910-1930) y Laureano Machaca en la década 60 del siglo XX (Portugal, 1992) junto al de Apeoyki Tumpa, líder guaraní. Estos configuran una memoria histórica de gran envergadura que tiene su relación con los tiempos actuales.

Otro nivel de este proyecto histórico viene desde los años 1960 y 1970 del siglo XX donde se plantea rescatar el nombre de los históricos líderes aymaras como los kataris y sisas (Hurtado, 1986) con el que se autodefine estos como clase explotada (campesino) y como naciones oprimidas (como aymaras o quechuas). Es lo que se lee en el manifiesto de Tiwanaku de 1973. Y junto a ello, nace en este último periodo, la corriente indianista de Fausto Reinaga que denuncia que en “En Bolivia hay dos Bolivia”: una Bolivia blanca minoritaria opresora y otra Bolivia mayoritaria india oprimida (Reinaga, 1969: 174) y el de MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari).

Y un tercer momento, en esta configuración histórica, se da en los grandes levantamientos indígenas del altiplano-valle aymara y quechua de los años 2000 y 2005 en el inicio del siglo XXI. Pues en ella nacen nuevas figuras o líderes definidos ahora bajo la descollante autoridad de los Mallkus o T’allas (Mamani, 2004). El mallku y t’alla es una autoridad político y territorial de los ayllus y marcas que están en el movimiento de los ayllus y en los sindicatos campesinos. Comunidades, ayllus y marcas se re-posicionan como los nuevos referentes de la lucha india después del fracaso del movimiento obrero. Desde estos lugares, ahora se re-posesionan estos abiertamente, como los referentes directos de la posibilidad de la transformación de la actual historia de la dominación colonial que invisibiliza a una mayoría indígena. Esto se define dentro de un contexto de un proyecto de la dominación moderna liberal/colonial que tiene relación con los grupos de poder (aunque sea por la vía de la reforma social y estatal como el que hoy apuesta ciertos sectores de la clase media o incluso el gobierno de Evo Morales).

En términos kataristas ¿qué significa exactamente la autodeterminación social aymara? Según Thomson (2006), el proyecto de la autodeterminación social aymara e indígena (definida en 1780-82) tiene tres niveles fundamentales a saber. Una de las propuestas es una demanda del reconocimiento de la autonomía indígena (de los ayllus y marcas) frente al estado español que significaba el reconocimiento del estado colonial en estas tierras. Otro nivel es permitir vivir a los españoles, pero incluido en el sistema social indígena que es una apuesta por construir una hegemonía indígena sobre el sistema colonial. Y otro nivel de este proyecto es la

confrontación racial y el exterminio de los españoles que en términos políticos significaba la expulsión de estos y por ende un autogobierno en todos los territorios nacionales aymaras o quechuas o urus constituida sobre 16 suyus o regiones (llamados los señoríos aymaras).

En el momento actual, esto tiene un importante apoyo social aunque bajo otras formas de expresión y así se constituye en uno de los proyectos históricos que se ha re-posicionado en diferentes niveles de la sociedad para apostar, desde ella, a un autogobierno social o también una reforma radical del sistema actual que significa básicamente apostar, desde nuestra lectura, por un nuevo gran estado indígena definido en una especie de confederación de pueblos alrededor de este Estado. Esto no significa separarse de Bolivia, sino es la apuesta de la re-toma de ella. Aunque en el momento actual esto se cruza inviablemente con la posibilidad de hacer una reforma del actual Estado como el que plantea el gobierno de Evo Morales, aunque desde los entornos blancoides (Mamani, 2007b; Quisbert, 2007). Sin embargo, dentro del actual contexto de la lucha social se puede observar que en éste tiene a la vez dos corrientes internas que en varios momentos se disputan dicho proyecto. En este último, uno de ellos, se define en los sectores cercanos al gobierno del presidente Evo Morales definido en el discurso de una izquierda sindical que plantea llevar ésta mediante la reforma constitucional vía la asamblea constituyente.

Se apuesta por este medio, el cambio paulatino e histórico en la sociedad y del Estado que es una vertiente de una autodeterminación frente a las instituciones del poder y los grupos privilegiados. Mientras que otra corriente, entre ellos el katarismo-indianismo, aunque no con un gran respaldo social que está re-recuperando su base discursiva y de lucha, apuesta por una total transformación social e histórica del Estado y de la sociedad, incluso con la destrucción del actual Estado catalogado de colonial, racista, dependiente y pobre definido sobre varios mecanismos de lucha social y estrategias culturales y políticos. Esta última reapareció con fuerza en la recordación de los 225 años del descuartizamiento de Tupaj Katari en Peñas (2006), porque allí se produjo una declaración que dice: "Nuestros pueblos han dicho ¡basta! a esta tiranía colonial de la república criolla". Éste puede ser ya considerada de histórica, porque plantea una lucha frontal y prolongada contra el sistema colonial/liberal para lograr

una definitiva liberación social de los pueblos oprimidos. En esto nuevamente se ha autodefinido como pueblos y civilizaciones oprimidas por el Estado republicano.

El colonialismo interno, se dice, oprime al indio y exalta al criollo-mestizo que sería un *apartheid* boliviano o latinoamericano dado en que existe, según esto, profundas separaciones entre lo indígena y lo criollo (aunque sin ciudades blancas o indios separadas como en Sudáfrica). Las fronteras geográficas y culturales que separan entre el mundo de las poblaciones mayoritarias y el reducido grupo criollo-mestizo (que ocupan las instituciones públicas y privadas del país) es la referencia directa de esto. Con los dos matices de esta corriente se sostiene entonces que se mantiene el *apartheid* boliviano pese a la presencia del presidente indígena Evo Morales en el palacio de gobierno de la plaza Murillo. De este modo, en el proyecto existen sus diferentes corrientes internas y sus posibilidades de realización que apuestan por autogobiernos sociales "propios".

Reforma social liberal mestiza

En términos históricos, éste se puede ubicar entre tres momentos históricos importantes. Uno viene desde la revolución liberal de 1899 liderado, y victoriosamente apoyado por los ejércitos aymaras de Zárate Willka, con el coronel José Manuel Pando que logra exitosamente arrebatar el poder a los grupos conservadores de Chuquisaca en la llamada "guerra federal" de ese año. Y la otra corriente se funda desde la revolución, llamada nacional de 1952, liderada por el MNR, y una naciente clase media que logra derrotar a una casta señorial minera y feudal que se había adueñado del Estado y sus instituciones llevando al país a los niveles de pobreza y una alta exclusión social definido en la separación entre el mundo del Estado blanco-mestizo y la sociedad indígena mayoritaria del país. Recuérdese que el indio no tenía derecho a la educación, a la tierra y al voto ciudadano. Y como otro momento histórico de esto, es la imposición del modelo neoliberal en 1985 mediante un decreto supremo, el 21060 del MNR (aunque esto parece ubicarse en el otro proyecto, el liberal/colonial). Lo catalogamos como reformas liberales definida en la línea de la derecha o

en otros momentos de la izquierda porque está dado desde los sectores de la clase media urbana. Estos han apostado, particularmente desde el Estado del 52, por un proyecto nacional del mestizaje, expresado en el nacionalismo revolucionario (N-R) y en lo nacional-popular (N-P) (Zavaleta, 1986). Esto es que la matriz, N-R, es una ideologema con el que se ha apostado en construir una sociedad homogénea que sea la síntesis de la complejidad: el mestizaje cultural hasta biológica. Esto es entre el indio y el blanco. Metafóricamente se manifiesta en el cuerpo nacional mestizo. Ahora este proyecto ha sido duramente cuestionado, desde la autodeterminación social indígena (Sanjines, 2005), entre otros. Y el otro componente de es lo nacional-popular (N-P). Lo N-P como relación entre la democratización social y forma estatal (Zavaleta, 1986) está definida igualmente en la lógica de la hegemonía del proyecto mestizo.

En el momento actual esto tiene dos presencias fundamentales: una corriente está ubicada o mejor re-posicionada en el propio gobierno de Evo Morales y, el otro en algunos sectores sociales e intelectuales blanco-mestizos de re-discurso de izquierda o de sectores indígenas que apuestan por una reforma constitucional del Estado, mediante la asamblea constituyente y otros pequeños mecanismos institucionales definido al interior del mismo sistema social y estatal boliviano.

En el momento actual desde estos horizontes y sus variantes se trata de imprimir una legitimación al interior del gobierno de Evo Morales y fuera de ella, que es básicamente el de imponer una reforma en el Estado y en la sociedad, pero bajo los principios históricos del proyecto de la hegemonía cultural, económica, institucional de las clases medias urbanas mestizas rodeado hoy, sin embargo, por un gran contexto indígena. Aparecen grupos y personalidades como el del Álvaro García Linera, el vicepresidente de la república, y el de Juan Ramón Quintana (ministro de la presidencia) catalogado como los entornos blancoides-mestizo más visibles alrededor del presidente indígena Evo Morales.

El vicepresidente plantea, por ejemplo, superar el antiguo katarismo-indianismo por un nuevo evismo, según él, una naciente corriente política (García, 2006). Junto a ellos aparecen los partidos denominados de izquierda nacional (algunos la catalogan como izquierda colonial) al lado del partido comunista de Bolivia, el propio Movimiento Al Socialismo, el

MAS, quienes juegan al aparecer con un ritmo acelerado para re-posesionar a éste en la sociedad. Aquí la condición fundamental es el de tratar de reforzar y reformar el sentimiento nacionalista expresado en la centralidad del Estado blanco-mestizo, para desde esa condición en lo posible controlar nuevamente a las nuevas y crecientes corrientes y demandas sociales que piden cambios estructurales en el país.

Aunque como hicimos notar, pese a esto, los diversos grupos y corrientes se mueven por debajo de las instituciones republicanas con la mirada hacia una transformación radical del Estado y la sociedad. Esto se define dentro de un contexto de una gran dinamicidad política y cultural indígena y popular en las ciudades y en las áreas rurales que están alterando las cotidianidades sociales. Al igual que en los otros proyectos históricos, aquí también existe al parecer varias disputas internas o corrientes. Unos tratan en el mediano plazo de capitalizar la ausencia de liderazgo del sector social (clase media urbana) para apostar por un nuevo liderazgo mestizo que bajo las actuales condiciones, los líderes de la derecha no tienen muchas posibilidades para el futuro político inmediato por su gran miopía ante el proceso de revolución social en Bolivia. Y por otro, es legítimar el proyecto indígena, la moderada de Evo Morales. Pero como se dijo, el matriz ideológica de esta corriente se define en el viejo, aunque remozado, nacionalismo revolucionario (N-R) y en lo nacional-popular (N-P) que son matrices ideológicas y políticas mestizas, y no propiamente indígena/originaria. Aunque parece en ciertos momentos coincidir que mediante la reforma estatal, lo que busca en el mediano plazo es una radical transformación del Estado para dar pie a una futura democracia indígena/popular.

Se puede colegir entonces de esto que el objetivo de la reforma, por una parte, es el tratar de mantener en vigencia la actual hegemonía del proyecto mestizo hasta con cultura criolla señorial homogeneizante e invisibilizador de lo indígena que viene desde la revolución de 1952 o el de 1899 y, por otra, está el de apostar que con este ropaje mestizo por una futura hegemonía indígena/popular, para de ese modo saldar con la deuda histórica interna que tiene el Estado con el mundo indígena y popular. Aunque ambas corrientes lo que plantean es construir una economía definida básicamente alrededor de un Estado gerente de la economía, con una

interrelación con pequeñas y medianas empresas algunos de los cuales están en manos de sectores de una naciente “burguesía indígena”. Aunque también puede ser parte de un proyecto para nuevamente controlar los desbordes de las luchas auto-determinativas de los crecientes nacionalismos originarios en Bolivia.

Continuidad colonial y liberal

Esta corriente tiene, por su parte, tres momentos históricos también en su constitución: su primer momento está en 1825 donde Bolivia nace como una república con intramuros contra la indianidad, hecho realizado con la ley de Exvinculación de 1874; el otro momento se lo puede ubicar en la posguerra del Chaco, entre 1935 y 1950; y, el último periodo está dado para nosotros en la neoliberalización de la economía en 1985. Para entender, primero hay que ubicar a sus pensadores y acciones que lo anteceden. Nicomedes Antelo, uno de los pensadores sociales de Santa Cruz, habían planteado sin debitar el exterminio de los indios en Bolivia dado por dos medios importantes: mediante la ley de la selección natural de especies donde, según esto, se imponen los más aptos y adaptados frente a los inaptos (Moreno, 1989). Es decir, los aptos son la raza blanca “pura purificada” y los inhábiles son los indios por su “inferioridad” biológica o cultural (Moreno, 1989). Y otra vía es el planteamiento de Bautista Saavedra cuando dijo (en la defensa a los indígenas en el proceso de Mohoza de 1902): “o hemos de eliminarlos (a los indios), porque constituye un obstáculo..., hagamos así franca y enérgicamente” (Saavedra, 1995:146). De donde se colige que esto es el exterminio del indio por medios violentos.

De este conjunto de pensamiento, su principal pensador es Alcides Arguedas que definió a Bolivia de tener un “pueblo enfermo” constituida esto por el indio o el mestizo (Arguedas, 1982). En el periodo pos guerra (o en plena guerra del Chaco) esto mantuvo una guerra interna contra la indiada bajo el argumento de que no quiere ir a la guerra. Es así que en este periodo, 1935 y 1950, hay violentas masacres de obreros indígenas como el de Catavi, 1942, o el colgamiento del presidente Villarroel en 1946 por un grupo de ultraderecha llamada la Concordancia (Klein,

1982; Céspedes, 1970) y otros hechos. En este periodo hay una radical resistencia a entender que Bolivia vivía tiempos nuevos, como hoy. Y finalmente, el otro momento para esta corriente es la imposición del neoliberalismo definido dentro de un contexto de la derrota del movimiento obrero, en 1985. Se desnacionaliza la economía porque se entrega los recursos naturales a las empresas transaccionales, se producen las masacres de Amayapampa y Capasirca en 1996 y luego el de la ciudad de El Alto (octubre 2003), del Chapare en 1988 y el de Warisata 2003, etc.

El Estado se convierte en el mejor gerente de las empresas transnacionales y la llamada clase política su agente cooperante más exitoso. Se reposiciona el Estado y la sociedad nuevamente en las viejas/nuevas elites blanco-mestizos que habían sido en el pasado derrotados y cuestionados duramente. El objetivo no sólo es mantener al país tal cual, sino, profundizar los privilegios de dichos compuestos por empresarios mineros, banqueros, agroindustriales, los empresarios de la comunicación. Las mismas están, para la última etapa, agrupadas en el Comité Pro Santa Cruz que constituye el CAO, CAINCO, FEGASACRUZ y con brazos políticos o culturales de la nación cambia, Unión Juvenil Cruceñista, las fraternidades y otros donde sus impulsores tienen apellidos como Matkovic, Kuljis, Steelzer, Dabdoub, Marinkovic (Lora, 2005)² que hacen referencia a apellidos croatas, árabes y algunos de las élites locales de Santa Cruz.

Esta corriente hoy apuesta por la continuidad del actual sistema social catalogado de colonial y regionalista que es un proyecto que trata de mantener los privilegios económicos y políticos en el Estado (Lora, 2005) y en la sociedad. Esto a la vez está dado sobre dos formas: por una parte, se hace de una manera sutil o que se puede llamar por la vía democrática y, por otro, se plantea, como lo dicen sus agentes abiertamente, por vía de violencia incluso mediante el golpe de Estado o desobediencia civil y finalmente la división del país. Así tratan de crear dos gobiernos en Bolivia. Uno el gobierno de Evo Morales y las prefecturas de la media luna. En el fondo, las prefecturas de la media luna apuestan por mantener y profun-

2 Comité Pro Santa Cruz fue fundada en 1942 en demanda de mayor atención por parte del Estado. Hoy constituye el ente cívico-político de las elites cruceñas. CAO (Cámara Agropecuaria del Oriente, Cámara de Industria, Comercio, Servicio y Turismo de Santa Cruz), FEGASACRUZ (Federación de empresarios y la Federación de ganaderos de Santa Cruz).

dizar el actual sistema de dominación y explotación que privilegia a dichas elites calificadas de castas señoriales aunque con remozados discursos liberales y democráticos. En la segunda línea, el de hacer uso de las armas con un argumento de la defensa de la democracia y la libertad, aunque esto es notoriamente por la defensa de los intereses particulares corporativos acumulados durante la historia de la república. Por esto, hoy en cierto modo desplazado, del poder gubernamental, apuestan por contener por todos los medios las propuestas de reforma social o los planteamientos de la revolución social indígena/popular. Las mismas, en muchos sentidos se manifiesta como temores o como una gran afrenta a la civilidad de la sociedad y del país. Así en función de esta lógica, se trata de diferenciar al país entre una región *trabajadora* (Oriente) y la otra *bloqueadora* (los Andes), aunque esa figura hoy se ha revertido. Los que bloquean al país parecen grupos del oriente y los que trabajan en la sociedad del occidente y también de la amazonía. En la lógica de las dos líneas, el objetivo final es contener el avance de la lucha social por todos los medios para luego pasar a atacar contra esta lucha social, si es posible hasta aplastarla.

Dirigen esta corriente un grupo de empresarios, intelectuales y sectores sociales vinculados con la oligarquía definidas en los comités cívicos departamentales, las corporaciones empresariales y terratenientes, las fraternidades afincadas en Santa Cruz y Tarija que en el último tiempo, aprovechando las falencias y el cálculo político del gobierno, han empezado a movilizar a la opinión pública y sectores afines a estos para oponerse en las calles, en los medios de comunicación y el parlamento nacional contra los mencionados intentos de cambio o reforma del Estado y de la sociedad. El hecho notorio de esto es la que se produjo el 15 de diciembre de 2006 en Santa Cruz y el 11 y 17 de enero de 2007 en Cochabamba. En Santa Cruz han logrado una importante concentración (hasta multitudinaria) y en la ciudad de Cochabamba algo similar (aunque notoriamente inferior). Ahora, lo importante es que en todos ellos se está produciendo una gran cantidad de discursos y acciones regionalistas, discursos y acciones anti-indígena (de los andes y de la propia amazonía), discursos separatistas, golpiza sistemática (p.e. en contra el líder indígena de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano, CIDOB, Adolfo Chávez, julio 2007) y la persecución de los dirigentes de estos sectores por

las que las podríamos definir de un proyecto intolerante hasta incluso, según otros analistas, de tintes fascistas y racistas bajo el argumento que los indígenas quieren quitarles las tierras, los recursos naturales y de invadir “sus” territorios.

Por esto, han reavivado las autonomías departamentales que sería una solución a mediano plazo; se acusa del actual centralismo y pobreza del país al alto peruanismo de la que sería parte también los movimientos indígenas y populares. Ante esto, la ciudadanía sostiene que así como está planteado las autonomías departamentales, pueden provocar el separatismo de Santa Cruz ya anunciado el 15 de diciembre de 2006 o como se lee en la propuesta del estatuto autonómico presentada el 2 de julio. Por ejemplo se propone controlar la migración inter departamental hacia Santa Cruz (Estatuto Autonómico, 2007). Otro hecho fue el 15 de diciembre que se proclamó una autonomía cruceña “sin los collas” (indígenas de los Andes). De allí se pasó a acciones de una especie de “limpieza étnica” en el del norte de Santa Cruz, la Chiquitanía. Del mismo modo, en la asamblea constituyente se trata de fracturar o inviabilizar la reforma del país poniendo en el debate la capitalía plena para Sucre.

En lo político, en el mediano plazo se observa que tiene previsto desgastar sistemáticamente al presidente Evo Morales (que tiene una alta popularidad y quien es el que mantiene la alta aceptabilidad del gobierno en la sociedad) para lograr poco a poco y así crear condiciones propicias y hacer que la sociedad entre en crisis económica y política para luego acusar al gobierno y a los movimientos sociales indígenas/originarios de llevar al país al desastre, parecida al del gobierno de la UDP (Unidad Democrática y Popular), en 1983 con alta inflación. Se tiene así montado una impresionante campaña mediática (además de propiedad de los grupos de poder) para mostrar las falencias de los actos gubernamentales, los mensajes de reforma, las demandas indígenas que en los canales de televisión y periódicos se presentan como directos referentes de la negatividad o del atraso del país y del bienestar de la sociedad, particularmente aquellas acciones referidas a la transformación estructural de la sociedad. Al parecer el proyecto subyacente de esto es crear las mismas condiciones como el de la ex Yugoslavia (sentimientos de odio entre uno y otro sector) para provocar una guerra fratricida entre los diversos pueblos que

cohabitan Bolivia. Aunque como se observa será muy difícil lograrlo. Estos sectores lo que pueden provocar en cambio es que se los venga encima la misma sociedad local y regional.

¿En qué desembocará este proceso?

De todo ello se puede concluir, según los proyectos anotados y sus diferencias, que Bolivia es un campo de un intenso movimiento de toma de posición entre una y otra corriente dado como un hecho extraordinario porque se entrecruzan acciones y discursos de re-politización o la auto-politización de la ciudadanía en función de estos niveles de la lucha social. Desde los movimientos sociales indígenas y populares se plantea, en ello, reforzar el actual proceso de la lucha social como un logro ya ganado, a la vez de profundizar radicalmente éste con la ampliación en todos los rincones del país y que sería una forma de obligar a los grupos señoriales dominantes a negociar de forma democrática la nueva sociedad. Y por su parte, los sectores llamada de derecha o oligarquías, se preparan también para lo que éstos sostienen que en Bolivia hay un proceso de consolidación de la hegemonía indígena. Según ello, esto sería que la hegemonía indígena se hace excluyente de éstos y otros sectores sociales, que en este momento está muy lejos de ser así. Para este último se observa que en el actual gobierno hay un influyente entorno blancoide alrededor de un presidente indígena. Pero, esto, al parecer no importa, sino que existe una especie de criminalización de lo indígena en estos espacios sociales y sus instituciones. Aunque como se observa hoy, tanto el gobierno como estos sectores del poder, parecen estar dispuestos también a negociar una reforma simulada para que se mantenga el actual sistema social cambiando en algo para mantener el matriz social e institucional del actual sistema social.

Ante esta última posibilidad, varios sectores sostienen que sí fracasa, por ejemplo, la asamblea constituyente, esto daría pie a un franco proceso de la revolución social indígena/popular (incluso armada) que defina los nuevos marcos de la sociedad y del Estado. Para esta tendencia la vía democrática se habría agotado. Y, por otro, se prevé la posibilidad tam-

bién de un golpe de estado denunciado para 11 de octubre de 2006 (Dieterich, 2006). Aunque este último no tendría gran posibilidad para subsistir en el tiempo porque la sociedad como está en el momento actual no toleraría como tampoco sería admitido a nivel internacional. Entonces se juega a varias posibilidades históricas.

Aunque algunas acciones del gobierno puede terminar cansando a los movimientos sociales indígenas y populares y a la sociedad civil en su lucha por la transformación de la sociedad. Por lo que es el propio gobierno de Evo Morales el que propicia esta posibilidad, como el que hizo en Cochabamba, enero 2007, donde hubo un levantamiento social y una tácita destitución del prefecto Manfred Reyes Villa, el 16 de este mes, (Reyes Villa había apoyado la “independencia” de Santa Cruz). El gobierno retiró su apoyo a los sectores que habían procedido de hecho con la constitución de un “gobierno popular departamental”. Después de esto, después de alentarlos, los ha calificado de ser “reducidos grupos radicales”. Tal hecho ayuda a provocar ciertamente un cierto cansancio en la gente movilizada. Algo similar ha ocurrido con la ciudad de El Alto cuando esta histórica ciudad pidió (en la quincena de enero de 2007) la renuncia del prefecto de La Paz, José Luis Paredes (quien apoya también a las autonomías denominadas oligárquicas); el gobierno en este caso alentó a respetar la institucionalidad.

Es por ello que este es un campo de disputas y de redefiniciones históricas muy complejas ya que existen disputas en función de los diversos proyectos sociales aquí anotados y puestos en escena. A esto, algunos analistas e historiadores la llaman de ser parte de un “empate catastrófico” y otros de la expresión de los profundos “abigarramientos sociales” (que provoca choques violentos entre los diversos planos sobrepuestos con el que convive Bolivia), y otro el de que este país tiene “dos o más Bolivias dentro de Bolivia”. Así, sobre estos hechos históricos, se intensifica la lucha social indígena y popular frente también a la lucha de los sectores conservadores. Esto significa que Bolivia vive un nuevo momento histórico, momentos cumbre de la historia de la lucha por el poder o la decadencia de éste. Este último se refiere a la forma de hacer del Estado de las élites dado en una racionalidad homogenizante y discriminatoria contra la realidad social diversa y compleja. Lo que se plantea, entonces desde los

diversos movimientos sociales es el de construir una sociedad con una alta democracia y un Estado plural articulada con/desde sus micro centros constitutivos que tiene éste, como son las regiones y el lugar fáctico de las particularidades sociales, económicas, culturales, políticas que tiene Bolivia. Estas últimas son las experiencias sociales que los pueblos indígenas mayoritarios, los afros o la negritud, pueblos mestizos y las propias oligarquías, tienen. Así, la apuesta es por una sociedad en lucha, una contra del matriz cultural y económica expropiante del trabajo, contra la lógica que anula la memoria histórica de los pueblos, dilapida los recursos naturales y las formas de convivencia social de las tecnologías sociales de la vida y del poder, de los lenguajes simbólico-rituales o las lenguas habladas, las tecnologías agrícolas y médicas, los saberes económicos y políticos, etc.

En esto, el proyecto de autodeterminación social india originaria plantea un sistema de auto gobernación “propio” bajo el principio de un buen gobierno compartido y rotatorio para/con todos los pueblos que contiene Bolivia para de este modo definir una nueva sociedad democrática, plural, dinámica y en lucha comunal por el bienestar material y espiritual. Y por otro, está el proyecto de la clase media y oligarquía de dar una reforma criolla o el de dar continuidad al actual sistema de dominación que es la colonialidad del país aunque con un discurso de una “mayor democracia y libertad” para “mantener la unidad del país”. Las tendencias de reforma, por su parte, también condenan la pobreza, indigencia y dependencia de la mayoría de la sociedad por lo que es necesario aportar por una reforma, aunque no cambie el sistema de la república discriminadora. El hecho es que de todos modos, pese a la presencia del primer presidente indígena en Bolivia, la república todavía privilegia altamente a reducidos grupos de propietarios, directores de bancos y medios de comunicación, gerente de universidades públicas y privadas, dueños de grandes tierras, directores de instituciones públicas y privadas para seguir manteniendo a una mayoría poblacional como inquilinos en su propia patria y territorio. Esto es lo que hoy se cuestiona profundamente.

Bibliografía

- Arguedas, Alcides (1982). *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud.
- Asamblea provisional autonómica de Santa Cruz (2007). *Estatuto de autonomía del departamento de Santa Cruz*, Santa Cruz 2 de julio.
- Céspedes, Augusto (1970). *El presidente colgado*. La Paz: Juventud.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL (2000). *Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y El Caribe* (Alberto Bello y Marta Rangel), Santiago.
- Declaración de Peñas (2006). “A 225 años del horrendo descuartizamiento de Tupaj Katari”, en *Qharqha Marka* (Peñas), 14 de noviembre.
- Dieterich, Heinz (2006). *Cómo proteger la revolución boliviana de un golpe militar*. Bolivia: Driada-Grito del sujeto.
- Gaceta Oficial (1985). Decreto Supremo No. 21060, 29 de agosto.
- García, Álvaro (2002). La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aymara. *Fe y pueblo* No.2 (5-28), diciembre.
- _____ (2006). Lo nacional-popular en acción. El evismo. *El juguete rabioso* No.150 (8-9), marzo.
- Hurtado, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Instituto Nacional de Estadística, INE (2002). *Bolivia: características de población*. La Paz: INE.
- Klein, Herbert (1982). *Historia de Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Lewin, Boleslao (1972). *La rebelión de Tupac Amaru*. Tomo I-II. La Habana: Instituto cubano del libro.
- Lora, Miguel (2005). Banqueros, terratenientes y dueños de medios. Los capitanes del comando cambia. *El Juguete rabioso* 122 (8-10), febrero.
- Mamani, R. P. (2004). *El Rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*. La Paz: Aruwiyiri-Yachaywasi.
- _____ (2007a). Racismo colonial y poder indígena en Bolivia. *Argumentos*, México. No. 55 (51-73).
- _____ (2007b). Evo Morales: entre revolución india o contra revolución india. *Willka* No. 1 (14-49), marzo.
- Manifiesto de Tihuanaco (1973). Centro de Coordinación y promoción campesina, MIK’A, Centro Campesino Tupaj Katari, Asociación de

- Estudiantes Campesinos de Bolivia, Asociación Nacional de Profesores Campesinos, La Paz, 30 de julio.
- Moreno, Gabriel René (1989). *Bolivia y Argentina. Notas biográficas y bibliográficas*. La Paz: Fondo editorial del Banco Central de Bolivia.
- Paz, Danilo (2004). Medio siglo de la reforma agraria boliviana. *Temas Sociales* 25 (183-188).
- Portugal, Pedro (1992). La república aymara de Laureano Machaka. *Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 3 (73-92).
- Quisbert, Máximo (2007). Gobierno de Evo Morales y los cercos políticos criollos-mestizos. *Willka* 1(51-93), marzo.
- Reinaga, Fausto (1969). *La Revolución india*. La Paz: PIB.
- Robins, Nicholas (1998). *El mesianismo y la semiótica indígena en el Alto Perú. La gran rebelión de 1780-1781*. Bolivia: Hisbol.
- Saavedra, Bautista (1995). *El ayllu. Segunda parte Proceso de Mohoza*. La Paz: Juventud.
- Sanjinés, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA-PIEB.
- Thomson, Sinclair (2006). “Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia”, en *Muela del diablo-Aruwiyiri*. La Paz.
- Valle de Siles, María Eugenia del (1990). *Historia de la rebelión de Tupac Catari. 1781-1782*. La Paz: Don Bosco.
- Zavaleta, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

II. Los indígenas urbanos y la globalización

Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara*

Ricardo Gómez**

Introducción

Este artículo presenta algunos aspectos de la realidad que enfrentan los indígenas en la ciudad de Quito debido al proceso de urbanización del Distrito Metropolitano (DMQ). Me enfocaré en el pueblo Kitukara de la sierra ecuatoriana, quienes se consideran así mismos como pueblo indígena originario del Distrito, diferente de la población migrante que se encuentra en el mismo. Algunos indígenas han mantenido una relación cercana con la ciudad (Kingman, 2006), que se remonta inclusive a la época de la colonia cientos de años atrás (Rebolledo, 1992). El común de estudios realizados sobre indígenas urbanos parte de la migración indígena y campesina hacia las ciudades, y recientemente se enfoca en la migración internacional. Se presenta aquí procesos y dinámicas poco conocidas de grupos de indígenas urbanos de Quito, frente al proceso de urbanización de la ciudad capital del Ecuador.

En la primera parte presento algunas características del pueblo Kitukara, para después describir algunas de las tensiones que hay entre ellos y el DMQ. Finalmente, concluyo como el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara que aparece como una iniciativa de los indígenas frente a dichas tensiones.

* Para una ampliación del tema, ver tesis de Maestría FLACSO-Ecuador, del mismo autor.

** Egresado del Programa de Maestría en Antropología, FLACSO, sede Ecuador.

Actualmente en el Ecuador, la presencia de indígenas en las ciudades es comprendida como resultado de la aplicación de políticas liberales y neoliberales que están asociadas con aspectos discriminantes de raza y etnia que valoran un “blanqueamiento” de la ciudad. Esta “ciudad blanca” tiene una larga historia que inicia en la conquista española con las reducciones de indios, hasta las comunas de Quito de la actualidad. La ciudad moderna actual conserva algunos rasgos discriminantes de otras épocas, lo que termina por excluir de posibilidades de inserción favorable en ellas, a los indígenas urbanos. El proceso de reconstrucción de la identidad indígena se da a partir de la exclusión (Swanson, 2005), que es evidente en la ausencia de políticas urbanas y culturales que den cuenta de la diversidad étnica que hace de Quito una ciudad multicultural. Situación compartida con otras ciudades latinoamericanas que tienen un porcentaje significativo de población indígena. Este trabajo pretende hacer visible a la población indígena urbana que hace de Quito una ciudad multicultural.

Estereotipos indígenas

Cuando se piensa en indígenas existe una fuerte tendencia de ver gente con un vestido que podríamos calificar de “tradicional”, que hablan una lengua que muchos otros no entienden y que tienen una estrecha relación con el mundo rural, con el mundo campesino. Se piensa que son comunitarios y sobre todo exóticos respecto a la población que habita la ciudad de Quito, en donde es frecuente ver a algunos de ellos mendigando en las calles. El estereotipo dominante los asocia con la ruralidad, pero además los asocia con los valores más bajos de la escala social, recreando elementos de dominación de unos grupos sobre otros. El proceso de “blanqueamiento” al que el pueblo kitukara se refiere como un proceso de pérdida de identidad y de cultura, que no sólo se expresa en la pérdida del vestido, sino en la pérdida de su lengua y de prácticas de tipo comunitario como la minga, es parte de lo que viven muchos pueblos indígenas de la actualidad en Ecuador. Para el pueblo Kitukara (PKK) los indígenas no sólo son los que se visten de indios, son también como ellos mismos, los que están recuperando su relación ancestral con el territorio que ocupan. Para ellos, indígena es tam-

bién quien ha vivido la experiencia de discriminación por su condición de etnia y clase marginal, que se convierte en una bandera para legitimar la recuperación de su identidad, territorio y cultura en la actualidad.

Algunos de sus miembros recuerdan varias generaciones hacia atrás, y coinciden en que siempre existieron como pueblos asentados en los territorios que ocupan en el Distrito Metropolitano de Quito. A diferencia de los grupos migrantes, el PKK considera que Quito y algunos de sus alrededores son y han sido su territorio ancestral. Esta es la principal razón que legitima sus luchas, su movilización y su reconstitución como pueblo. Por ejemplo, hace menos dos años en la comunidad de Calderón existió el proyecto de implantación del basurero del DMQ en tierras baldías de la parroquia. Ellos reclamaron que sus territorios, a pesar de ser propiedad privada en algunos casos, nunca fueron terrenos baldíos, ya que algunos de sus ancestros fueron habitantes antiguos en dichas zonas. Con estos argumentos mantuvieron un proceso de resistencia ante las autoridades locales por varios meses, lo que terminó por forzar a las autoridades de la alcaldía a ubicar el basurero en otra zona de la ciudad.

Este tipo de enfrentamientos y negociaciones con el DMQ despiertan la base de reivindicaciones que poco a poco le dan legitimidad a su proceso, ganando espacios de participación dentro de sus comunidades. Evidencian también la necesidad del gobierno de la ciudad del DMQ, de poner la basura que produce a diario “en su lugar”. Ser indígena Kitukara es reclamar espacios y reivindicaciones en el DMQ, sobre las cuales articulan procesos de vida y resistencia en las que se plantea frecuentemente la necesidad de revertir el proceso de blanqueamiento, retomando la raíz indígena, la relación con su legado ancestral.

El pueblo Kitukara

El pueblo Kitukara está integrado aproximadamente por 80.000 habitantes organizados alrededor de 64 comunidades de la Sierra Norte, en las zonas sub-urbanas de la provincia de Pichincha, en el cantón Quito. Se ubican en las parroquias de Nono, Pifo, Píntag, Tumbaco, Pomasqui, Calderón y Zámbriza. En el cantón Mejía, en las parroquias Machachi,

Alóag, Alausí, Cutuglahua, El Chaupi, Tambillo, Manuel Cornejo y Uyumbicho entre otras¹. Cuenta con respaldo oficial del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE, 2001)² que lo reconoce como pueblo indígena en proceso de reconstrucción de la nacionalidad kichwa desde el año 2001. En sus comunas cuentan con presidente, vicepresidente, síndico y comités pro-mejoras. La máxima autoridad de la comunidad es la Asamblea. Además cuentan con un consejo de gobierno. Las autoridades de las comunas se eligen cada año y las de los comités pro-mejoras cada dos años. Las comunas integran diferentes organizaciones de segundo grado, entre las cuales están: Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Nono, Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Pifo, Unión de Organizaciones Populares de Píntag, Comuna San José de Cocotog, Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas del cantón Mejía. Casi la totalidad de ellas pertenecen a la Federación de Pueblos de Pichincha (FPP), filial del ECUARUNARI y de la CONAIE.

A diferencia de los pueblos migrantes que existen en el DMQ, el PKK se considera a sí mismo como un pueblo indígena originario del territorio en donde se encuentran actualmente. Ellos se consideran descendientes de los pueblos Quitus-Caras, poblaciones que habitaron Quito antes de los incas y españoles, hace más de 530 años atrás. El PKK considera que la base de su identidad se encuentra relacionada con fuertes procesos de auto identificación basados en la recuperación de prácticas culturales que han mantenido vigentes durante varios siglos. Para ellos la lengua, la salud, la educación, las prácticas agrícolas que incluyen aspectos económicos tales como el trabajo en minga, la reciprocidad y redistribución, hacen parte de su cultura, de su identidad. Se trata entonces de hacer visible un proyecto de vida que busca aglutinar a indígenas urbanos originarios para “facilitar la reconstitución y el crecimiento del PKK”³. No deja

1 SIISE. Versión 4.0

2 Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador –CODENPE–. Es una instancia representativa y participativa, que democratiza las entidades estatales, incluyendo a los sectores sociales, para el establecimiento de políticas, planes, programas, proyectos y actividades de desarrollo, involucrándolos en la toma de decisiones.

3 Consejo de Gobierno del pueblo Kitukara. 2006-2009.

de ser sorprendente el hecho de que: “un grupo de elite de indígenas y mestizos, que estudia el rescate del PKK, sea un proceso de recuperación que empieza desde arriba”⁴. El Consejo de Gobierno del PKK (CG-PKK) es una instancia legal que da respaldo jurídico a las comunas de Quito.

El proceso de etnogénesis del PKK empezó hace menos de seis años, y carece de total reconocimiento entre algunas de las comunas del DMQ. En este sentido lo que el PKK considera es que hay quienes “nacieron en comunas y parroquias ancestrales de Quito y han sido herederos de tradiciones, tierras, conocimientos, y que nunca supieron de su pertenencia a un pueblo, y que ese pueblo tenía una extensión territorial. Otros que lograron determinar su identidad, aportaron sea en la creación, o fortalecimiento del PKK” (Quijia et al., 2006: 1). Este es en última instancia, la legitimación de una forma de vida que asocian con prácticas culturales, de pueblos desaparecidos a la llegada de los españoles a los que consideran sus ancestros.

Esta afirmación es poco aceptada, en contextos donde priman ideas esencialistas acerca de la identidad de pueblos y personas. Sin embargo, se constituye en una legítima defensa en el momento actual, en donde el gobierno de la ciudad interviene muy poco en la preservación de la diversidad cultural y étnica que la conforma. El proceso de etnogénesis del PKK es una respuesta indígena ante la exclusión de la que son parte en el DMQ, que busca por una parte intervenir en la formulación de políticas de la ciudad, y por otra, crear espacios de legítima defensa a través de respaldo legal a las comunas de Quito.

Entre la exclusión y la resistencia

Podemos afirmar de acuerdo a diferentes autores que analizan la realidad actual de las políticas urbanas, que la pérdida del sentido de lo público como creador y dinamizador de aspectos de identidad nacional, está cediendo paso a formas de consumo cultural que orientan las relaciones de identidad. “Parece que existiera una clase de pesimismo frente a los res-

4 Conversación con Enrique Tasiguano. Diario de campo, 18 de Marzo, 2007.

pensables de orientar los cambios necesarios en la dirección de políticas, que hacen ver al modelo neoliberal como la única opción posible de ‘construir ciudad’”. La polarización económica se expresa claramente en procesos de desarrollo de zonas privilegiadas en manos de elites quienes disfrutaban de los mayores beneficios, mientras que por otro lado, dentro de estas nuevas centralidades, los demás sectores son los menos atendidos en sus necesidades (Lungo, 2004: 7). El ejemplo más claro se presenta cuando el DMQ excluye de la participación a los pueblos originarios, en la delimitación de áreas naturales, que son habitadas por indígenas.

La ordenanza de la declaratoria de áreas protegidas del DMQ

La ordenanza que se encuentra en proceso de formulación, plantea la ubicación de suelos no urbanizables, así como la delimitación de zonas de protección natural del DMQ. El principal inconveniente que encuentran los habitantes de las comunas, es sobre quienes van a delimitar las zonas naturales. Ellos serían el Consejo Metropolitano del DMQ, la Dirección Metropolitana del medio ambiente y un representante ambiental, quien es sobre el que recaería principalmente la delimitación de dichas zonas. No existe en esta organización representantes de las comunas. Los indígenas suponen que detrás de este proyecto lo que se quiere conseguir es la privatización del agua, lo que incluye el manejo integrado con cantones aledaños al DMQ, prescindiendo de su participación. Esto supone el paso de formas de administrar el agua como lo son “las juntas de agua”, al sistema de agua potable y alcantarillado de la ciudad. El segundo problema surge de la falta de claridad en el ejercicio de la competencia jurisdiccional del Ministerio de Agricultura y el DMQ, respecto a las comunas del cantón Quito. Para Edgar Garzón encargado del tema de comunas del Ministerio de Agricultura, “la ley del DMQ, no está por encima de la ley del Ministerio de Agricultura. Es a nosotros a quienes se nos ha encargado el manejo de las tierras comunales”⁵. Sin embargo, la mayoría de proyectos que maneja el DMQ son aprobados por ordenanzas municipales y se aplican directamente en ellas, generando gran con-

5 Entrevista a Edgar Garzón. Jueves 6 de Septiembre 2007.

fusión en ellos, quienes solían manejar estos temas con el Ministerio de Agricultura, antes de ser integrados al DMQ.

La ordenanza supone que sobre la base de la sostenibilidad de los recursos naturales, las áreas de protección deben pasar a un manejo compartido por empresas de carácter mixto, públicas y privadas, como la Empresa Municipal de Agua Potable (estatal), la reforestadora COMAFORS, y la Fundación Natura (privadas).⁶ “Como dirían nuestros abuelitos: es poner al ratón a cuidar el queso”.⁷ Los comuneros perciben claramente que sólo jugarían un papel de cuidadores, como “mano de obra barata, como fuerza de trabajo”; más no como planeadores de estas zonas. “Son nuestros páramos, nosotros deberíamos estar ahí primeritos, no nos toman en cuenta para nada”, opinan líderes de diferentes comunas.

El Apu Ilaló⁸

Desde diciembre del año 2006, un equipo de consultores ha estado implementando un estudio sobre el manejo territorial del cerro Ilaló para el DMQ. Durante su trabajo se han encontrado con que algunas comunidades que se hallan dentro del perímetro del cerro, se identifican como pueblo indígena originario de Quito, y se han opuesto a la manera en que ellos piensan intervenir sobre el cerro. En esta tensión subyacen formas de concebir las políticas urbanas, y el derecho de las minorías étnicas sobre el uso de sus tierras en el DMQ. En este caso, una de las zonas con mayor valor del suelo del Ecuador, lugar de vivienda de muchas familias con solvencia económica, como lo son los valles de los Chilllos, Tumbaco y Cumbayá, cerca del lugar donde se construye el nuevo aeropuerto de la Quito. Los habitantes del cerro Ilaló ubicado en la zona de estos valles, hacen parte de las comunas que están siendo asimiladas al proceso de crecimiento del DMQ.

6 Fuente: Grabación No.1 Las Comunas de Quito. Taller Ordenanza Áreas Protegidas. Comuna Tola Grande. 5 Mayo 2007.

7 Fuente: Grabación No.1 Las Comunas de Quito. Taller Ordenanza Áreas Protegidas. Comuna Tola Grande. 5 Mayo 2007. Todas las notas entre comillas de este subtítulo.

8 Se refiere en lengua kichwa, al espíritu de cerro Ilaló como un ancestro de los indígenas Kitukaras. Diario de Campo. Mayo 04 2007.

Figura No. 1: Cerro Ilaló

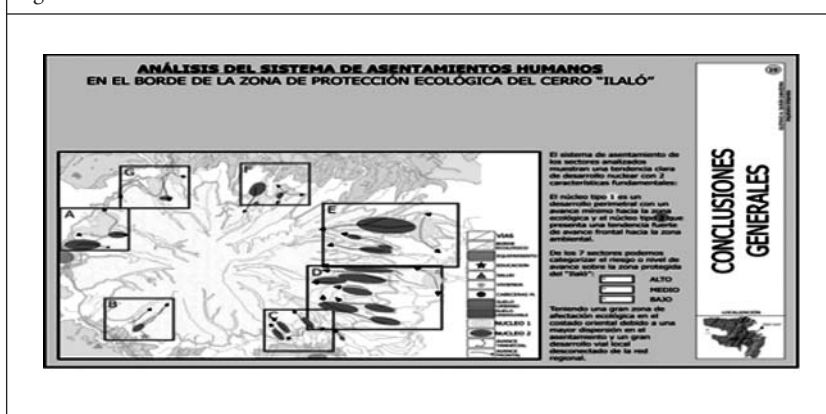


Figura No. 2: Comunas

Sector	Vivi.	Pobl.	Luz	Agua	Alcant.	Basura	Activida.	Leña	Organiza
A Guangopolo La Toglla	229	1214	100%	100%	50%	13% Recolect	Agricult. Construcc.	No (gas)	Comuna
B Belén S.J. Ilaló	3	12	No	50% (tanque lluvia)	No (pozo, acequia)	No (queb. fosa)	Agricult. Artesan.	50%	Ninguna
C Huangal	23	140	100%	60%	No	No	Agricult. Construcc.	30%	Barrio
D Casachupa	207	869	100%	30%	8%	31%	Agricult. Construcc.	30%	Barrio
E Olalla	114	286	100%	25%	25%	No	Agricult. Construcc.	50%	Barrio
F L. N. Chávez Sangapungo	12	36	50%	25%	50%	25%	Agricult. Comercio	No	Comuna
G Cununyacu	37	131	100%	No	No	No	Agricult.	No	Comuna

Fuente: Plan de manejo del cerro Ilaló. Informe de Consultoría. Material facilitado por Santiago Pérez.

Estadísticas hechas por el equipo consultor, muestran que son mayoritariamente poblaciones campesinas que se dedica al trabajo informal, que combinan formas de auto-subsistencia como la agricultura y el jornaleo

en la ciudad. Son propiedades comunales el 26.27 por ciento, con una extensión de 947.53 hectáreas. De las cuales 311 son indígenas que poseen títulos de propiedad. Durante los talleres de trabajo de la consultoría, los comuneros y el PKK participaron pero en desacuerdo con el manejo que pretende darse. Pusieron mucho énfasis en esto de acuerdo con experiencias anteriores de otros proyectos, “ya que después de que se firma, lo valen como aprobado” comenta una de sus líderes. Las comunidades quieren implementar un manejo del bosque. Esto se refiere a actividades de agricultura, a protección de zonas de medicina tradicional, a la reforestación con especies nativas. Consideran que el municipio sólo los tiene en cuenta cuando se trata de intervenir en la zona, desatendiendo sus iniciativas. En varias ocasiones se han dirigido a las autoridades locales en busca de apoyo para sus proyectos, han sido escuchados, pero finalmente los recursos y proyectos no llegan. De otro lado, las autoridades municipales consideran que su gestión es buena en atender las demandas de sus pobladores, a pesar de lo difícil que es atender todas las solicitudes que reciben. Para ellos el problema es que muchas veces las comunas no se ponen de acuerdo en la formulación de sus propuestas. De esta manera entre las necesidades de unos y las razones de otros, es muy poca la atención que las comunas reciben de los gobiernos locales.¹⁰

Figura No. 3:
Situación de la propiedad de la tierra en el cerro Ilaló

Formas de tenencia de la tierra	Superficie	
	ha	%
Tierras catastradas, en propiedad y/o adjudicadas	1250.79	30.00
Tierras comunales	947.53	26.27
Tierras no catastradas	1408.97	43.73
Total	3607.29	100.00

Fuente: Plan de manejo del cerro Ilalo. Informe de Consultoría. Material facilitado por Santiago Pérez.

9 Diario de campo. Abril, 16 de 2007. Reunión del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitukara.

10 Diario de campo. 3-4 Marzo, 2007. Entrevista con algunos presidentes de comunas.

Dificultades del proceso de etnogénesis

El pueblo Kitukara no está legitimado en todas las comunas que habitan el cerro. Esto hace que planteamientos de algunos dirigentes comunales no coincidan con la apreciación de las directivas indígenas. Tenemos el caso de la reforestación con pino que es estimulada por la empresa COMAFORS. Esta empresa apoya la siembra con pinos a cambio de proyectos de recuperación de caminos entre las partes altas del cerro y las comunidades. Dado que los comuneros tienen cultivos en las partes más altas, este tipo de iniciativas “son vistas con buenos ojos”. La poca atención que viven algunas zonas, inclusive frente a la prestación de servicios de infraestructura, hacen deseable que a cambio de utilizar sus tierras, tengan cobertura y apoyo por parte de la empresa privada de reforestación, como es el caso de la Comuna Central.

El trabajo en las comunidades es realizado a través de mingas. El presidente de la comuna maneja una lista de los asistentes, y programa una serie de trabajos para el fin de semana. Los proyectos que ellos reciben son cofinanciados. Ellos aportan el trabajo y las empresas los materiales. En la Comuna Central, por ejemplo, han accedido a recursos de agua potable y alcantarillado a través de este sistema. En el caso de la reforestación, la empresa privada les facilita inclusive la malla para proteger a los árboles cuando son pequeños. A la par de abrir caminos, ofrecen también la posibilidad de generar espacios de auto-sostenimiento a través de proyectos de eco-turismo.

Sin embargo, para comunas como la Tola Chica de adscripción indígena, su posición frente a estas intervenciones es negativa. Para ellos el problema es que este tipo de proyectos no atiende sus necesidades, sino que se prioriza la expectativa del DMQ. Consideran que es poco o nada lo que reciben de las autoridades locales y que ellos nunca, o casi nunca se acercan a ver sus necesidades. Solamente cuando son consultados por las instituciones es que se les tiene en cuenta; pero para avalar propuestas que poco o nada tienen que ver con lo que ellos quieren. “Para nosotros nuestro territorio no es algo que se pueda negociar”,¹¹ comentan. De otro

11 Diario de campo, varios: “Charlas con comuneros”, Marzo, 2007.

lado identifican claramente que detrás de estas propuestas tan benéficas para el DMQ se esconde un problema mayor, tal como lo es el aumento del valor de las tierras de su propiedad. Esto para ellos implica el aumento en impuestos, que sin embargo, no se refleja en las redes de servicio. Para muchos de ellos la “lotización” de sus propiedades los vuelve vulnerables frente a compradores particulares, que buscan allí un bajo valor de la tierra para construir planes de urbanización y de vivienda privada. “Este sector les gusta mucho por lo que hay aire limpio, plantas y pajaritos, además de lo planito”.¹²

De otro lado, consideran que deberían ser atendidos en sus necesidades e iniciativas. La experiencia de algunas comunas que han accedido a propuestas de apoyo de la empresa privada ha sido negativa. Las pocas quebradas que había se secaron. Plantas foráneas como el pino erosionan el suelo y han llegado a acabarlo por completo en muchas partes del Ilaló. Sin embargo, es un buen negocio para las exportadoras de madera. Esta situación hace que para muchos de ellos, hablar de conservar el bosque por parte del DMQ sea irónico, ya que es poco lo que queda de él. La llegada de planes turísticos hace que “grupos de motociclistas destruyan el camino, ahuyenten las aves e incomoden a las personas con su actividad”.¹³ El resultado de las aproximaciones hacia el cerro Ilaló en el trabajo de consultoría ha tenido resultados diversos, sobre todo por la posición de algunas de las comunas que se oponen al manejo que se pretende dar al cerro. Para ellos las intervenciones deberían estar dirigidas por iniciativas propias, más que por iniciativas de la empresa privada y del propio municipio.

Conclusiones

Las fuerzas que moldean el destino de comunas y pueblos originarios del DMQ parecen depender de su propia gestión en la actualidad. El proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara es una reacción a la exclusión e invisibilización que viven a diario por parte del gobierno de la ciudad, es

12 Diario de campo, varios: “Charlas con comuneros”, Marzo, 2007.

13 Entrevista con el Presidente de la Comuna Central. 4 de Marzo, 2007.

una respuesta de los indígenas urbanos que busca legitimar y canalizar sus necesidades ante las comunas y ante el gobierno de la ciudad, en un momento histórico en que lo público parece ceder ante la presión de empresas e intereses privados, que definen el futuro de la ciudad de Quito a inicios del siglo XXI en el Ecuador.

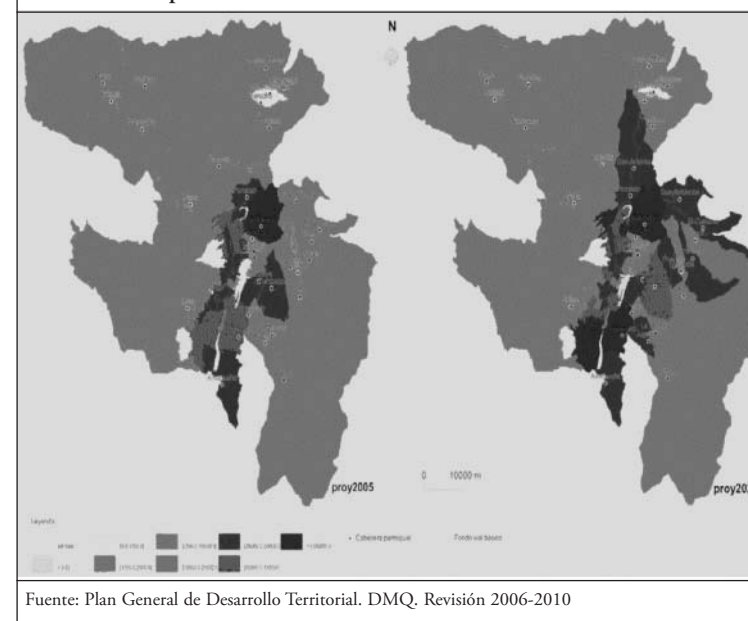
El gobierno de la ciudad de Quito está ante la necesidad de pensar en políticas públicas incluyentes de la diversidad étnica y cultural, que hace de ella una ciudad multicultural. El crecimiento del DMQ parece no tener fin, y las comunas e indígenas urbanas que se encuentran en la ciudad y a su alrededor no van a desaparecer. Si pensamos que el gobierno de la ciudad debe garantizar la existencia de sus habitantes, es necesario entonces adoptar una mirada incluyente de la diversidad cultural, de las minorías étnicas que la conforman. Una proyección de Quito para el año 2020 (ver anexo No.1), muestra el crecimiento de la ciudad sobre áreas y comunas a su alrededor. Esta proyección expresa la necesidad de ir incorporando acciones democráticas que permitan el desarrollo de la ciudad con la participación de todos, sin necesidad de desconocer las iniciativas de indígenas urbanos. Un buen inicio requiere de esfuerzo y voluntad política.

Bibliografía

- CODENPE (2001). Plan estratégico de desarrollo sustentable con identidad del pueblo Quito-Cara.
- Kingman, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860 – 1940. Higiene, ornato y policía*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Lungo, Mario (2004). “Proyectos urbanos. Una visión general”, en *Grandes proyectos urbanos*. San Salvador: UCA Editores.
- Quijia, Jaime, et al. (2006). *Gestores culturales Kitu Kara*. Quito: Imprenta Nuestra Amazonía.
- Rebolledo G., Loreto (1992). *Comunidad y resistencia: el caso de Lumbisi durante la Colonia*. Colección Tesis. Quito: FLACSO.
- Swanson, Catherine (2005). *Begging for dollars in Gringopampa: Geographies of Gender, Race, Ethnicity and Childhood in the Ecuadorian Andes*. Quito: FLACSO.

Anexo No. 1

Figura No. 4:
Densidades de población 2005 – 2020



La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente

Jorge E. Horbath*

Introducción

El tema de discriminación laboral es un fenómeno social que se manifiesta con una enorme pluralidad de situaciones y formas. Enraizado en el prejuicio social se construyen y reproducen formas de exclusión que mantienen y consolidan estructuras de subordinación y explotación. Un total de 62 lenguas indígenas se hablan en el país, tomando en cuenta las características etnolingüísticas para la definición de cada uno de los grupos. La medición de la discriminación laboral tiende a concentrarse en los aspectos de capacidades de competencia en cuanto a la formación educativa, además de la vinculación a la estructura ocupacional y a los niveles de ingreso remunerado. La población indígena además de la discriminación laboral también accede a los espacios de la ciudad de manera residual, no solamente al resto de la población sino de la misma forma que lo hacen muchos grupos marginados y que se desplazan a la ciudad para buscar mejores opciones laborales.

La propia construcción de la Ciudad de México se ha hecho con procesos de incorporación de población que habitaba en localidades rurales y que recibieron flujos migratorios que alteraron sus actividades produc-

* Profesor-investigador de la FLACSO-México y director del Observatorio Urbano de la Ciudad de México, asesor del Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación en México, CONAPRED, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, SNI, del CONACYT. Agradecimiento al Mtro. Carlos Viáfara, al antropólogo Julio Morales y a la economista Diana Paola Penagos, investigadores del proyecto, sin su colaboración no hubiese sido posible este trabajo.

tivas hacia procesos urbanos. Actualmente la población indígena en la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) es la mayor congregación urbana de carácter indígena en el país, lo que también hace relevante estudiar con un poco más de profundidad lo que sucede con los indígenas en este conglomerado urbano.

Planteamiento conceptual de la discriminación en el mercado laboral

La discriminación en el mercado de trabajo se produce cuando los empleadores y trabajadores tienen un trato diferencial para individuos de ciertos grupos sociales en el proceso de reclutamiento, desempeño y promoción, lo cual se funda en criterios diferentes a las calificaciones y méritos requeridos para desempeñar una actividad productiva. La mayoría de prácticas discriminatorias surgen de preconcepciones y prejuicios atribuidos a miembros de grupos sociales y culturales, lo cual induce a la discriminación estadística en los resultados en el mercado laboral.

Según el informe de la Organización Internacional del Trabajo –OIT– (2003:7) “Las ideas y estereotipos subyacentes de esta conducta obedecen en gran medida a condicionantes de orden histórico, económico y social, a los regímenes políticos y al contexto cultural de cada país”. En la mayoría de los casos, la discriminación podría verse representada en los siguientes indicadores en el mercado de trabajo:

- el acceso a la educación, la orientación y la formación profesionales
- el acceso al empleo y la ocupación (es decir, al trabajo ya sea por cuenta propia, asalariado o en la administración pública)
- el acceso a los servicios de colocación
- el acceso a las organizaciones de trabajadores y empleadores
- la promoción profesional

- la seguridad del empleo
- la negociación colectiva
- la igualdad de remuneración por trabajos de igual valor
- el acceso a la seguridad social, los servicios y prestaciones sociales y relacionadas con el empleo, y otras condiciones laborales, incluidas la seguridad y la salud en el trabajo, las horas de trabajo, los períodos de descanso y las vacaciones.

La perspectiva neoclásica de la discriminación laboral surge en los Estados Unidos en la década de los años 1950 y hace énfasis en la explicación de la brecha salarial y estatus ocupacional entre minorías étnicas y género debido a la existencia de un “gusto por la discriminación”, el cual es inducido por un “prejuicio” de empleadores y trabajadores (Becker, 1971; Anker, 1998; García de Fanelli, 1989). En este sentido, los mayores costos de estar asociados con mujeres o minorías étnicas, dado el prejuicio, deben ser cubiertos por salarios más altos y puestos de mayor estatus para los hombres y trabajadores blancos respectivamente; además, esta teoría postula la existencia de mercados de trabajo competitivos y la igualación de las diferencias entre grupos a través del tiempo. No obstante, la importancia continua de los grupos en el mercado de trabajo no es ni explicada, ni predicha por la teoría ortodoxa (Reich et al. 1973: 359). Las diferencias entre los grupos y el carácter monopólico de la producción son elementos integrantes en la dinámica del capitalismo y que ha conducido a las mujeres, campesinos, inmigrantes, minorías étnicas a puestos de trabajo precarios, y en los últimos años a vivir procesos de exclusión social por la presencia de una gran cantidad de desempleados y ocupados en empleos de bajo status.

La teoría del “status attainment” de Blau y Duncan (1967) enfatiza en el análisis de trayectorias en el curso de vida de un individuo; el curso de vida puede concebirse como diferentes transiciones que están estrechamente ligadas unas a otras. El logro ocupacional y movilidad ocupacional es un proceso que depende tanto de los orígenes sociales y factores de ads-

cripción, como del logro educativo en las sociedades modernas. La teoría postula la declinación de la importancia de los orígenes sociales y variables de adscripción y la mayor significancia del logro educativo en el logro ocupacional como resultado del mayor universalismo de las políticas públicas. Las variables adscriptivas van a influir en el logro educativo, siendo este último importante para el logro ocupacional en el primer empleo y a su vez para su posterior movilidad ascendente en la estructura ocupacional

Piore (1983:194-195) identifica dos segmentos en el mercado laboral: un segmento primario y uno secundario. La distinción fundamental entre los segmentos del mercado laboral es la estabilidad de los puestos de trabajo en los dos sectores. Mientras que en los mercados primarios, las características de los puestos de trabajo requieren estabilidad en los hábitos de trabajo, concomitante con habilidades obtenidas en el puesto de trabajo, salarios altos y alta movilidad; en los mercados secundarios, la mayor inestabilidad de los puestos de trabajo no requieren habilidades formadas en el puesto de trabajo, los salarios son bajos, rotación alta, poca movilidad y fundamentalmente están ocupados por mujeres, negros, niños y minorías étnicas (Reich et al., 1973: 359).

De la teoría de la segmentación y del concepto de “subcultura”, surge la teoría de la discriminación estadística que postula que un grupo se ve desfavorecido en el mercado laboral por las características que se le atribuyen al grupo en general. La segregación por sexo en el mercado de trabajo es considerada, cuando hombres o mujeres tienen una alta participación en una única categoría ocupacional o trabajo.

La medición de la discriminación laboral

La metodología de la medición de la discriminación laboral se desarrolló por parte de los índices que buscan mostrar las diferencias que existían entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo. Estos índices se pueden adaptar para la medición de la discriminación laboral de los indígenas, toda vez que se trata de la dicotomía de los grupos de población indígenas y no indígenas. A continuación se presentan los principales índices que se usaron en la investigación.

Índice de disimilitud de Duncan

El índice de disimilitud de Duncan ha sido el índice de inequidad más comúnmente utilizado (Anker 1998:69). La forma tradicional de interpretar el índice es considerarlo como “el porcentaje de la fuerza de trabajo femenina (o masculina) que debe cambiar de una ocupación a otra para garantizar que la distribución femenina sea igual a la masculina” (Rendón, 2003:38).

$$\text{Índice de disimilitud} = \frac{1}{2} \sum_{i=1}^n |m_i - h_i|$$

Donde m_i =porcentaje de un grupo (por ejemplo, mujeres), en la categoría de clasificación (por ejemplo, una ocupación particular); y h_i =porcentaje de otro grupo (por ejemplo, hombres) en la misma categoría (Duncan y Duncan 1955). Resulta importante advertir que el índice es muy sensible a la composición de las categorías de clasificación: un mayor número de categorías de clasificación, tienden a proporcionar valores más altos del índice, lo contrario también es cierto. Esto implica que las comparaciones, si se producen, es necesario realizarlas sobre categorías de clasificación similares.

Ahora bien, más allá de la preponderancia del índice de Duncan en el análisis de las inequidades ocupacionales, hay consenso en la literatura especializada que este no permite comparaciones en el tiempo, dado que un cambio en el índice implicaría un cambio en la estructura ocupacional (Rendón, 2003:38).

En efecto se utilizará el índice de Karmel-MacLachlan para indagar sobre los cambios en el tiempo de la segregación ocupacional.

$$IS = \frac{1}{T} \sum_i |m_i - a(h_i + m_i)|$$

Donde T representa el empleo total y a la proporción del empleo femenino dentro del empleo total. m_i y h_i tienen el mismo significado que el índice de disimilitud.

Índice de discriminación salarial

El índice mide el porcentaje de remuneración que las mujeres asalariadas no perciben, una vez consideradas el nivel de escolaridad, la inserción en el mercado de trabajo, el tipo de ocupación y la duración de la jornada de trabajo (INEGI, 2005).

$$\text{Índice de discriminación salarial} = \frac{\frac{IHMA}{IHHA} - \frac{PEMA}{PEHA}}{\frac{IHMA}{IHHA}}$$

Donde IHMA es el ingreso promedio por hora de los hombres asalariados; IHHA es el ingreso promedio por hora de las mujeres asalariadas; PEHA promedio de escolaridad de los hombres asalariados; PEMA promedio de escolaridad de las mujeres asalariadas.

Valores del índice negativos indican el porcentaje en que tendría que aumentar el salario de las mujeres. Valores iguales a cero sugieren que existe equidad salarial. Y por último valores del índice mayores a uno, indican el porcentaje en el cual debe disminuir el salario de las mujeres.

La discriminación laboral en indígenas

Población indígena en México

La importancia de las categorías y conceptos como etnicidad y raza residen en que a través de la historia y hasta nuestros días, los rasgos biológicos tales como el color de la piel presupone inequidad, discriminación y dominación de un grupo que se autodefine superior con mejores y más legítimos derechos que aquellos a los que se desvaloriza y excluye (Hopenhayn y Bello, 2001: 7).

En la actualidad existen en México 59 grupos indígenas, que en su conjunto hace un total de 10 millones de personas que se localizan en 2.315 municipios y 39.866 localidades, lo cual representa aproximadamente el 10 por ciento del total de la población nacional mexicana.

Actualmente pertenecer a la población indígena significa estar claramente asociado a la pobreza. Los indígenas disponen en promedio de menos de 1 dólar por día; con ello su esperanza de vida es muy inferior a la de la media de la población; y la mortalidad infantil es muy alta. Es por eso que el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI, clasifica como extremadamente pobres a todos aquellos municipios en los cuales el 90 por ciento o más de la población son indígenas. También cerca de 300 municipios están clasificados en el rubro de extrema marginación.

Las condiciones de analfabetismo, nivel de instrucción, salud, nutrición y otros factores más, inciden de manera muy desfavorable cuando la población indígena se incorpora al mercado laboral. En nuestro país en las regiones con mayor población indígena el analfabetismo es intenso y en muchos de los casos triplica al del resto de la población (Hopenhayn y Bello, 2001: 19).

Existen factores estructurales y culturales que incurren de manera determinante en la precariedad cada vez mayor de las condiciones de trabajo de la población indígena: en primer lugar la ausencia de espacios de producción industrial o semi-industrial en las propias áreas rurales, la ancestral desatención estatal a la producción y el desarrollo rural, las condiciones de comercialización que les son impuestas desde los mercados y desde el Estado, lo cual determina condiciones precarias en las actividades económicas en sus propios territorios o espacios locales (Peredo, 2004:33).

Acceso al empleo

El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) entiende a la educación como un factor indispensable para conseguir mejorar las condiciones de vida. El nivel inmediato de brechas de ingresos se explica primordialmente por diferencias de educación. Así mismo, la Comisión Económica para América Latina, CEPAL, instiga a los países latinoamericanos a tomar

medidas en la esfera de la educación y la enseñanza, para prevenir las formas de discriminación (Bengoa, 2003).

Datos del Consejo Nacional de Población, CONAPO, según el Panorama Nacional de Política Laboral 200-2006 registran que casi la mitad de los indígenas son analfabetos, y alrededor de la mitad de los municipios indígenas carecen de servicios básicos como electricidad y agua potable.

Para la población indígena, por sus características educativas, resulta muy difícil incorporarse a mejores mercados de trabajo. Una de estas condicionantes básicas es la lengua, ya que ésta limita espacios en la facultad de acceder a mejores condiciones dentro de una actividad económica o política. El uso de la lengua indígena tiene una interpretación inducida por los mestizos que según ellos conlleva a la auto exclusión, por ello en algunas regiones indígenas el magisterio enseña la lengua indígena como segunda lengua, incluso es muy común que los padres indígenas rechacen la enseñanza de la lengua indígena, argumentando que sus hijos no estarán calificados para competir en los mercados de trabajo, por lo que bastantes escolares no poseen un nivel de comprensión suficiente, porque no han sido socializados en su lengua materna. Dichas actitudes frente a la lengua materna parecen más bien expresar la interiorización de prejuicios y estrategias para lograr ciertos fines de una identidad en conflicto (Castellanos, 2000: 51).

En casi todas las regiones de pueblos indígenas, existe un desarrollo desigual. En la Sierra Norte de Puebla, los grupos originarios otomíes, totonacos y nahuas han sufrido constantes procesos de diferenciación manteniendo en común una posición de subordinación con relación a la nacionalidad mayoritaria. Las prácticas discriminatorias se expresan, como en otras etnorregiones, en el estatus que ocupa el indígena dentro de la estructura social, el tipo de ocupaciones, los niveles de vida, los diversos ámbitos en que interactúan los grupos, en las relaciones comerciales, laborales, en los espacios educativos, en la impartición de justicia y en el control y violencia que se ejercen contra toda forma organizada en defensa de sus derechos (Castellanos, 2000: 50).

La baja escolaridad y la poca o nula capacitación laboral a que accede esta población definen en gran medida las posibilidades de inserción laboral en ámbitos de trabajo formal. La mayoría de los indígenas migrantes en

las ciudades trabajan en oficios poco estables; aceptan relaciones de trabajo de subordinación e incluso de servidumbre, probablemente con la idea de que se trata de situaciones transitorias. Sus relaciones laborales no siempre son asalariadas, aunque de hecho empleadores particulares, comerciantes, empresas de construcción, redes de servicios dispongan de su fuerza de trabajo con la consecuente generación de valor agregado (Peredo, 2004:33).

Un resultado de esa exclusión que viven los grupos indígenas en sus regiones es la migración hacia otros centros rurales, pero principalmente a centros urbanos. En las últimas décadas la presencia indígena ha adquirido otros rasgos que tienen que ver con la correlación urbano-rural, este es el caso de ciudades como el Distrito Federal, donde se han formado verdaderos “barrios indígenas”, que dan cabida a nuevas oleadas de migrantes, constituyendo redes formales e informales de apoyo mutuo, organizaciones vecinales, culturales, políticas, pero sobre todo laborales (Hopenhayn y Bello, 2001: 16).

El acceso a la escuela de indígenas migrantes está bastante restringido por las condiciones culturales, económicas y de género. Puesto que uno de los factores primordiales que originan la migración es el económico; al migrar el trabajo es la prioridad y la educación pasa a segundo plano. Como toda la familia debe incorporarse al trabajo, se presentan altos niveles de deserción escolar, incorporación tardía al sistema escolar (lo cual causa burla de los compañeros), bajo rendimiento académico, aumento de los niveles de analfabetismo funcional, fenómenos que se acentúan en el sector femenino de la población indígena.

Para las mujeres indígenas las posibilidades de acceso a la escuela se amplían al trasladarse a las ciudades, pero dadas sus condiciones de vida, muchas veces su escolarización requiere mayor tiempo, puesto que tienden a espaciar su ingreso a la escuela, pero asisten sólo cuando sus condiciones económicas lo permiten. De esta misma forma para los niños que han nacido en la ciudad la problemática principal es el lenguaje, ya que la mayoría sólo dominan la lengua materna durante los primeros seis años. Para los padres, los niños constituyen una fuente necesaria de ingresos difícil de sustituir, y el tiempo que pasan en la escuela se considera de poca utilidad para la familia, por lo que muchos padres se niegan a enviarlos a estudiar.

Beciez y Pérez señalan que cuando los indígenas se incorporan a la población escolar, generalmente tienen que enfrentarse a problemas de discriminación y abuso, porque sus códigos culturales no corresponden a los que ahí se manejan, o debido a su escaso dominio del idioma castellano. Esta situación no sólo reside en el trato con los maestros, también con los compañeros, y tiende a formar núcleos con otros niños indígenas. Se dan incluso casos donde los niños han sido canalizados a centros de educación especial por su situación “atípica”. Son contados los casos de alto rendimiento académico, y la deserción escolar temporal o definitiva por incorporación temprana al mercado de trabajo es muy alta (Beciez y Pérez 1994, citados por Thacker y Gómez, 1997).

Los principales factores que imposibilitan el acceso equitativo de las mujeres a la educación son la alta incidencia de monolingüismo y su papel primordial como reproductora. Los patrones de escolaridad varían según el grupo étnico de pertenencia y el lugar de nacimiento. Los mayores grados de escolaridad se registran entre la población joven de los grupos mazahuas. La mayoría de las madres de familia indígena son analfabetas o apenas asistieron a la escuela. Los índices de escolaridad de indígenas migrantes han aumentado considerablemente en las nuevas generaciones, especialmente entre los que nacieron o fueron criados en la ciudad. El acceso a la escuela de las niñas tan bien ha mejorado, aunque generalmente su incorporación es tardía y el abandono escolar es muy alto. En medida que aumenta el rango de edad, el acceso de las mujeres indígenas a la educación disminuye considerablemente. De esta forma proporcional, el factor económico es una necesidad que bloquea el acceso a la educación para los adultos migrantes indígenas, donde se presenta como mínima por falta de tiempo (Thacker y Gómez, 1997:30).

La forma en la que los trabajadores indígenas migrantes se insertan a los mercados de trabajo es directa, y en muy pocas ocasiones son reclutados para presentar pruebas de algún tipo de capacitación, esto es debido a que por su situación étnica se emplean casi o exclusivamente en el empleo informal y con características de trabajo flexible.

En el caso de los trabajadores indígenas en el sector de la construcción de la Ciudad de México, la forma en la cual se insertan a los mercados laborales de este tipo, es mediante los contactos y relaciones familiares, o en

el mejor de los casos, los mismos trabajadores fueron personalmente a presentarse y contratarse (Bueno, 1994: 18). Este mismo fenómeno sucede en las ciudades del suroeste de nuestra república, donde la migración es de indígenas de estos mismos estados para trabajar aprovechando la relativa cercanía y el desarrollo del turismo (Pombo, 2004). También tenemos el caso de la migración indígena zapoteca, mixteca, trique y huave de los estados de Guerrero y Oaxaca, hacia los centros de trabajo rural en los campos agrícolas de noroeste, en cultivos de hortalizas, frutas y granos. Así mismo, como los migrantes a las ciudades se emplean por medio de redes familiares y sociales, de igual manera los indígenas migrantes hacia el noroeste acuden a los campos de cultivo para ofrecer su mano de obra y son contratados directamente en forma verbal (Besserer, 1999; Kearney, 1994).

Segregación laboral

Los indígenas ya establecidos en las ciudades, trabajan y viven (al igual que en sus pueblos) en condiciones de pobreza; habitan colonias a la periferia sin accesos a servicios, se afanan en condiciones de empleo precarias y los niños abandonan pronto la escuela para participar en el ingreso familiar, a través de la mendicidad o el empleo informal, con nulas condiciones de seguridad y beneficios sociales. Además, los inmigrantes indígenas son obligados a enfrentar los prejuicios y estereotipos de la población urbana, sufren de la incompreensión o el claro rechazo de su lengua y de sus costumbres en las instancias públicas (Pombo, 2004: 147).

En el caso de la migración hacia la Ciudad de México estudiada por Carmen Bueno, se propone que el “sector de la construcción” es un nicho ocupacional para campesinos e indígenas, de origen otomí, náhuatl, mazahua, mazateco y mixteco. En muchos de los casos, estos trabajadores tienen que negar su origen étnico y, como albañiles es necesario hablar el castellano, reciben burlas de patrones y compañeros por su origen. Los trabajadores indígenas participan en múltiples oficios en la construcción (electricistas, plomeros, carpinteros, yeseros, etc.). Esto indica que hay alternativas de movilidad al interior de esta actividad económica, sobre todo cuando niegan su origen. Sin embargo, el oficio en el que más se inser-

tan es el de albañil, ya que es el que mayor mano de obra requiere, pero también es cierto que tradicionalmente es considerado como el espacio de trabajo de indígenas. Es el oficio más desgastante, más desprestigiado, más riesgoso y peor pagado. Pero también es en la albañilería donde perciben mayor movilidad y posibilidades de ascenso (Bueno, 1994: 16).

Los indígenas se incorporan a mercados de trabajo en los sectores más empobrecidos en trabajos como: venta de artesanías, mendicidad, comercio informal, agricultura y la agroindustria, también como muestra el estudio de Dolores Pombo realizado en cuatro ciudades del sur de la república (Mérida, Cancún, San Cristóbal de las Casas y Oaxaca) los indígenas se incorporan también en la industria hotelera y de restaurantes donde ocupan los empleos peor pagados, pero a pesar de ser los peor pagados son preferidos por los indígenas por estar cerca de sus localidades de origen. En el caso de Mérida el gobierno municipal y estatal ha impulsado la existencia de industrias maquiladoras de inversionistas extranjeros, esto es debido a la existencia de una mano de obra barata, sumisa y no sindicalizada, como la es la mano de obra étnica (Pombo, 2004: 150; Hopenhayn y Bello, 2001).

Como podemos observar un conjunto de factores sistémicos marginan a los indígenas migrantes desde el punto de vista laboral. Su situación de desventaja en el mercado de trabajo suele asociarse con niveles educativos mucho más bajos frente al resto de la población urbana (Pombo, 2004: 157; Hopenhayn y Bello, 2001).

Los inmigrantes indígenas en las ciudades del sur se emplean en distintos papeles en el mercado de trabajo en función de su género, su ubicación dentro de una unidad doméstica y su edad. Los varones se ocupan como albañiles y vendedores ambulantes. En Oaxaca y San Cristóbal de las Casas se emplean también como choferes del transporte colectivo y taxistas. En Mérida, muchas mujeres mayas se insertan en el sector maquilador con salarios muy bajos, falta de prestaciones y una gran flexibilidad laboral. En los servicios ligados a la industria turística se emplean como jardineros, meseros, veladores y guardias de seguridad, almacenistas y ayudantes de cocina. Las mujeres, en cambio, se ocupan sobre todo como recamareras y trabajadoras domésticas. En las cuatro ciudades que estudió Dolores Pombo, las mujeres se sitúan en comercio a pequeña escala y en la mendicidad. Los niños se dedican a la venta de artesanías y

chicles en la calle, son betuneros o recurren también a la mendicidad. Generalmente piden limosna acompañados de sus madres que los vigilan y recogen el dinero. En Mérida, San Cristóbal de las Casas y Oaxaca, las mujeres se desempeñan como artesanas y tejedoras al tiempo que venden sus productos en los tianguis (mercados) o en la calle (Pombo, 2004: 160). Algo que se muestra como una constante dentro de todos los sectores y regiones geográficas es la característica de discriminación.

El ejemplo más dramático, lo podemos ver en la migración de las mujeres jóvenes a las áreas urbanas donde ingresan casi de manera automática al servicio doméstico, bajo el supuesto de que como son mujeres lo que “saben hacer” es el cuidado del hogar, aunque su nuevo trabajo esté fuera de sus contextos culturales, de esta manera se someten a actitudes de obediencia y subordinación, por la idea de que se trata solamente de un tiempo limitado de “sacrificio” para luego seguir el camino de la incorporación más exitosa de otros espacios de trabajo (Peredo, 2004:34).

En el mercado de trabajo urbano de la Ciudad de México también otro de los “refugios ocupacionales” de indígenas, además de la construcción, es la venta ambulante, el servicio doméstico, servicios personales como betuneros, cargadores en los grandes mercados, acomodadores, etc. También como obreros en pequeños talleres fabriles del centro de la ciudad, donde se fabrican juguetes baratos o dulces, aquí según los entrevistados reciben un pago menor al de la construcción y otros empleos, y con las desventajas de no poder aplicar las habilidades aprendidas en otros oficios. En este caso, los empleos son inestables donde lo más importante es la inversión de esfuerzo físico y las habilidades son aprendidas en la práctica (Bueno, 1994: 18).

En San Cristóbal de las Casas los indígenas viven del comercio formal e informal, en negocios establecidos o en el ambulante. Otros se ubican en el sector de transportes y servicios municipales: limpieza, policía y vialidad. También existen trabajadores en el aeropuerto de Corazón de María. En el gobierno federal, desempeñando campañas para el Instituto Nacional Indigenista, en educación indígena, en el Instituto Federal Electoral y sobre todo en el ejército.

En las ciudades turísticas del sureste un gran número de indígenas se emplean en el comercio ambulante de artesanías, frutas o verdura: indu-

dablemente este tipo de actividades contribuyen a la “imagen étnica” y es rentable para la explotación turística (Pombo, 2004: 173).

Dentro de los grupos indígenas que han sido migrantes históricamente tenemos a los mixtecos de Oaxaca, Guerrero y Puebla, su principal destino en la mayoría de los casos son los estados de agrícolas de Estados Unidos y en el caso de México los estados de la región noroeste: Sonora, Sinaloa y Baja California, donde la contratación de estos se debe a los ciclos agrícolas del tomate, algodón y la fresa (Velasco, 2002: 66). Ellos enfrentan jornadas laborales que son de tipo flexible, respondiendo a las demandas del cultivo, se trabaja sin ningún tipo de contrato escrito que establezca las relaciones entre empleador y empleado, en ocasiones se motiva a trabajar durante la noche, se rebajan las ocho horas de trabajo, sin ningún pago extra. Sin embargo, para los indígenas esta forma de trabajo es muy usada pues resulta un enclave importante de obtener dinero seguro en su viaje muchas veces a la frontera, o bien para mandar dinero a sus familias en sus localidades de origen, así mismo, para ellos les representa un trabajo que conocen (la pizca, la cosecha, quitar la mala hierba o bien la siembra) y pueden realizar sin otra capacitación previa, como en otros tipos de empleos (Besserer, 1999).

Remuneración del empleo y calidad

Las características de exclusión y discriminación laboral para hombres y mujeres indígenas son los principales causantes de salarios que oscilan entre muy bajos y bajos, además de características de explotación laboral con jornadas largas, sin prestaciones sociales, muy poca o nula seguridad, manteniendo en el extremo de esta subordinación a las mujeres.

Debido a que los indígenas sufren una situación de discriminación tanto en la educación y la salud, como en el trabajo, la vivienda, los servicios, la participación política, etc., puede hablarse de “discriminación institucional”¹, es decir, la población indígena está sujeta a un trato dife-

1 Según Wieviorka (1991), “La discriminación se vuelve institucional cuando se enraíza en todas las prácticas rutinarias de las organizaciones (en el ejercicio de todas las formas de poder)”.

renciado en todas las áreas de la vida social y en todas ellas padece un proceso de interiorización (Pombo, 2004:158). La figura del indio despojado de toda humanidad es útil para justificar relaciones de dominación y explotación de todo tipo, además temores infundados por su presencia. Esto es, “la discriminación explicada como mito”, puede remitir a una figura que el dominante tiene de sí y que sirve para identificarse depositándola en el otro, de esta forma se explica la segregación de indígenas en nichos laborales y caso contrario, la perpetuación en ciertos empleos (Castellanos, 2000: 75).

Muchas mujeres indígenas en los ámbitos ciudadanos desarrollan innumerables estrategias para la generación de ingresos que por lo general, aunque bajos o mínimos, les permiten una subsistencia para la economía familiar y la educación de los hijos, aún a costa de aceptar condiciones de explotación y precariedad. Este fenómeno se expresa en círculos de violencia hacia las mujeres jefas de hogar y en la reproducción de modelos de mujer que por un lado exaltan su valor como “superpadres” sacrificadas, omnipotentes y valerosas, pero al mismo tiempo objeto de abuso, engaño y discriminación (Peredo, 2004:34).

En el ámbito rural y urbano, las mujeres indígenas tienen grandes cargas de trabajo – en su mayoría actividades reproductivas– no remuneradas ni reconocidas como trabajo. Las mujeres con estas características se insertan al mercado laboral obligadas a renunciar a su lengua y sus costumbres. En el caso del trabajo doméstico tienen posibilidades de mejorar su calidad de vida si existe el caso de habitar la casa donde trabajan, pero a costa de mantenerse a disposición del patrón el día entero, lo que amplía su horario de trabajo y sus tareas, además existen casos de malos tratos y discriminación hasta las violaciones sexuales y trabajo “esclavizante”. Otra de las formas de trabajo para las mujeres y hombres indígenas es la maquila doméstica.

Un trabajo constante de las mujeres indígenas en las ciudades como el Distrito Federal es la venta de artesanías, manufacturas domésticas y artículos baratos de importación, pero constantemente son violentadas en su trabajo, al igual que los hombres, pero las mujeres son en mayor número por su “aparente docilidad”, son víctimas de persecuciones, extorsiones policíacas o redadas, por delinquir al ejercer el comercio ambulante en vía

pública. A lo anterior se aúna la imposibilidad de comunicación por monolingüismo y discriminación de lo cual son objeto por los transeúntes. Aquí cabe mencionar en algunos casos, donde los indígenas son miembros de organizaciones de ambulantes y vendedoras y esto mejora sus condiciones laborales (Thacker y Gómez, 1997: 24).

Movilidad laboral

Una de las problemáticas para poder hablar de la movilidad laboral de los trabajadores indígenas radica en la escasa posibilidad de la misma, ya que se insertan en empleos altamente marginados, flexibles, que no prometen ningún tipo de promoción y es sumamente difícil conseguirla, además de que los empleos informales donde trabajan tanto en el ámbito rural como en el urbano, no presentan ninguna característica de beneficio a mediano y largo plazo, en este sentido como explicamos anteriormente, los trabajadores se insertan con el pensamiento y esperanza de ser “trabajos temporales” mientras consiguen un empleo mejor.

En el estudio de Carmen Bueno se muestra como los albañiles indígenas ocupan todas las categorías de trabajo, y en menor número en otros oficios para la construcción donde a lo más pueden aspirar a ser trabajadores calificados, pero con muy limitadas oportunidades de ascender a las posiciones de control y mando (Bueno, 1994: 18).

A lo largo de este escrito se observó que tanto en los espacios rurales, zonas primordialmente indígenas, como en las múltiples regiones de inmigración rural y urbanas en el centro, norte y sur del país, una constante que se presenta para crear elementos de discriminación es la pertenencia étnica e incluso el color de la piel, estos elementos son fuente indudable de desprestigio o, de obstáculos para la movilidad social, en donde ser indígena significa ser pobre, y por ende tener presente y mantener características de discriminación. Esto es construido por expresiones sociales de etnocentrismo, basadas en la naturalización del indígena, la argumentación pública sobre su inferioridad natural o biológica y la difusión generalizada de prejuicios.

La discriminación laboral de los indígenas en las ciudades mexicanas

Características generales de la fuerza de trabajo indígena urbana

La distribución de la población indígena en el territorio mexicano no solamente responde a las características tradicionales de la actividad socio-cultural y productiva, sino también a los procesos de movilidad interna de la población. La definición de las regiones indígenas más usada por investigadores y también instituciones como la Secretaría de Salud, el CONAPO, o la Secretaría de Desarrollo Social, SEDESOL, entre otras, califica como municipio indígena a todo aquel con una proporción de hablantes mayor al 40 por ciento, aun cuando en estos municipios viva sólo el 60.4 por ciento de la población hablante de lengua indígena (HLI), y el 28 por ciento de sus habitantes no sean HLI.

En las localidades urbanas se congrega el 21 por ciento de la población indígena, siendo la región central y la Zona Metropolitana del Valle de México en donde mayor número de indígenas hay en las metrópolis mexicanas. Se percibe que la migración es una práctica generalizada entre la población indígena: 12.4 por ciento declaró en el 2000 no residir en el lugar donde nació, las personas que en mayor proporción ya no vivían donde nacieron fueron aquellas entre 20 y 69 años de edad. El porcentaje general del caso masculino es ligeramente menor al femenino (12.3 por ciento y 12.5 por ciento, respectivamente); además, las mujeres inician la migración en el grupo etario de 15 a 19 años, mientras que los hombres lo inician cinco años después.

En ambos sexos son las personas de 30 a 34 años quienes más participan en el cambio del lugar de nacimiento, con 20 por ciento del total de migrantes. El 4.1 por ciento de la población indígena de cinco años y más residía en 1995 en un lugar distinto al del año 2000. Fueron las personas entre 15 y 34 años quienes mantienen un nivel más alto de cambio de residencia, con porcentajes mayores a 4.1. Este tipo de migración presenta una participación más homogénea entre los grupos de edad, fenómeno indicativo de movimientos de familias completas. Algo más de la mitad de la población indígena de quince años y más es económicamente activa (52.6 por ciento); la participación en el mercado de trabajo según la

condición de habla indígena presenta una diferencia de sólo dos personas de cada cien a favor de los hablantes de lengua indígena; 53.3 por ciento de hablantes frente a 51.1 por ciento de no hablantes.

El 82 por ciento de la población indígena que es económicamente activa está ocupada y se desempeña fundamentalmente en el sector primario de la economía, el mismo que concentra al 43 por ciento de los ocupados indígenas; en el sector secundario se ocupa el 22 por ciento y en el sector de servicios se desempeña el 35 por ciento. En cuanto a la actual demanda laboral de esta población existe tendencia a una mayor participación indígena en los servicios. En cuanto al ingreso por producto del trabajo declarado por los ocupados indígenas pocos son los que tienen una situación mínima aceptable, compatible con el acceso pleno a satisfactores fundamentales; 25 indígenas ocupados de cada cien no recibe ingreso, 56 de cada cien recibe hasta dos salarios mínimos mensuales (smm) y solamente 19.4 por ciento recibe más de dos smm.

La educación, entendida como el proceso de escolarización al que todo mexicano tiene derecho constitucional de acceso, potencia las capacidades individuales a través de los conocimientos adquiridos y, por tanto, la incorporación con mejores posibilidades al entorno social, económico y cultural de cada persona. Saber leer y escribir constituye una herramienta base de la interacción entre individuo y sociedad, de la cual carece 25 por ciento de la población indígena de 15 años y más. Esta situación afecta en mayor medida a las mujeres, pues 32 de cada cien de ellas no lee ni escribe, mientras solo el 18 por ciento de los hombres presenta esta desventaja. El analfabetismo es mayor entre las mujeres que hablan lengua indígena (43.3 por ciento) que entre quienes no la hablan (10.4 por ciento). Para el sexo masculino, 23.4 por ciento de los hablantes son analfabetos, mientras 6.7 por ciento de los no hablantes lo son. En todos los casos el analfabetismo afecta más a los adultos cuanto mayor es su edad; por ejemplo, mientras 44 por ciento de los hombres hablantes de 60 a 64 años no leen ni escriben, solo 22.5 por ciento de los de 40 a 44 años no lo hacen. Por su parte, el analfabetismo es de un 23.4 por ciento de las mujeres no hablantes de 50 a 54 años y de 12 por ciento entre las de 35 a 39 años.

La discriminación laboral de los indígenas en los espacios urbanos

En las grandes ciudades mexicanas se encuentra a la población indígena no solamente monolingüe y bilingüe, sino también que domina más de dos lenguas. En el caso de los municipios urbanos como son Ensenada, Tijuana o el Distrito Federal, entre muchos otros, además de estas dos primeras lenguas existen hablantes de muchas lenguas más. En el Distrito Federal, núcleo de la ZMVM están representadas la totalidad de las lenguas indígenas que se hablan en el país, y que Ensenada, en donde los migrantes son mayoría y las dos primeras lenguas son el mixteco y el zapoteco, es el municipio que concentra la mayoría de la población de cuatro lenguas consideradas minoritarias; cochimí, kiliwa, kumiai y paipai.

Los indígenas en los espacios urbanos llegan buscando mayores oportunidades de subsistencia, su desplazamiento desde las comunidades rurales de origen se da principalmente hacia ciudades medianas y grandes que se encuentren próximas. La llegada a estos espacios ciudadanos y su adaptación no es nada fácil. Su incorporación a la vida laboral de las ciudades viene cargada de estigmas sociales que el resto de la población ejerce hacia ellos y los limita. Para tratar de aproximarnos a este problema, se usaron los índices de segregación de Duncan y de Karmel-MacLachlan, aplicados a los estudios de género, adaptados al caso indígena. Los cálculos se hicieron diferenciando las áreas urbanas y rurales en las zonas metropolitanas, dentro de las últimas con mayor presencia de población indígena. Los resultados muestran que, en el clásico índice de Duncan, si bien para el total del país existe una medianamente baja segregación ocupacional indígena, las diferencias afloran al observar las zonas metropolitanas en los dos ámbitos de actividades urbanas y rurales (ver cuadro No. 1).

Cuadro No. 1. México: población en edad de trabajar e índices de disimilitud y de segregación indígena de las zonas metropolitanas, según las dieciséis principales zonas del sistema urbano nacional

Zonas metropolitanas	Población total de 12 y más años	Población indígena de 12 y más años	Índices de Duncan		Índice de karmel -maclachlan		% pob. Indígenas Ocup.	
			Rural	Urbano	Rural	Urbano	Rural	Urbana
Total nacional	70,139,314	6,320,250	33.31	34.61	9.45	2.83	17.10	4.27
Valle de Mexico	13,941,204	368,284	33.85	96.28	1.31	4.20	1.97	2.23
San Luis Potosí-Soledad de G. S.	4,653,996	73,950	96.93	82.40	3.35	1.99	1.76	1.23
Guadalajara	2,694,357	25,382	84.81	45.68	0.77	0.71	0.45	0.78
Chihuahua	2,489,079	21,982	51.01	41.05	0.83	0.58	0.82	0.71
Monterrey	2,433,394	15,616	96.82	78.50	0.87	0.85	0.45	0.54
Colima-Villa de Álvarez	1,903,538	75,816	84.00	32.69	12.54	1.80	8.12	2.84
Tijuana	1,498,773	36,152	86.12	77.18	8.03	2.67	4.90	1.76
Aguascalientes	1,397,858	31,917	86.47	67.90	10.51	1.52	6.50	1.13
Puebla	1,384,965	68,427	96.14	88.95	12.09	6.80	6.74	3.98
Querétaro	1,316,005	92,138	81.91	60.96	5.45	7.00	3.45	6.12
Moroleón-Uriangato	1,216,051	26,986	85.92	76.88	2.66	2.80	1.57	1.85
Toluca	1,150,455	45,361	88.10	57.53	8.41	3.29	5.03	2.95
Oaxaca	839,015	90,456	66.44	33.58	9.45	5.49	7.70	8.99
Mérida-Progreso	833,108	173,203	96.17	86.62	43.06	22.39	33.84	15.25
Torreón-Gómez Palacio-Lerdo	735,618	2,469	100.00	85.12	0.71	0.45	0.36	0.26
Morelia-Tarimbaro	724,175	26,164	90.79	55.64	3.86	3.29	2.17	3.04
Resto 21 . zonas metrop	6,780,102	219,621	82.40	77.65	5.00	3.18	4.23	2.15
Resto del país	24,147,621	4,926,326	92.33	95.93	30.05	19.00	20.46	11.14

Fuente: Estimaciones con base en el XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

De las dieciséis zonas metropolitanas más importantes, en las áreas urbanas donde mayor segregación ocupacional indígena existe es en la Zona Metropolitana del Valle de México. El índice de Duncan es muy cercano a 100, lo que indica la alta separación absoluta entre las ocupaciones que realizan los indígenas de las ocupaciones del resto de la población dentro del mismo espacio urbano. En esta misma zona metropolitana también destaca el más bajo nivel de segregación ocupacional en su área rural, pero también es importante mencionar que las actividades rurales se realizan en su mayor parte fuera del Distrito Federal, que es el núcleo central de la metrópoli.

Asimismo, las zonas metropolitanas que registraron los más bajos niveles de segregación ocupacional indígena urbana se encuentran Colima-Villa de Álvarez y Oaxaca. En la primera, se explica porque pese al gran número de población indígena en edad de trabajar que es de más de 75 mil indígenas y que es uno de los centros urbanos de mayor presencia de indígenas, la participación en la ocupación total de este grupo no llega al 3 por ciento y las actividades laborales a las que se integran se encuentran en franjas que la población restante también se viene incorporando. Para la zona metropolitana de Oaxaca, se comprende mucho más que sea el nivel más bajo de segregación ocupacional indígena urbana, debido a la alta presencia de indígenas dentro de este territorio, llegando a ser de cerca de 9 por ciento de la ocupación total.

Los valores tan altos que arrojaron los cálculos del índice de Duncan y su gran sensibilidad a la desagregación de la estructura ocupacional utilizada, obligó a utilizar el índice de segregación de Karmel-MacLachlan, que en la literatura tiene gran aceptación por suavizar este efecto. El resultado evidentemente fue una alta disminución respecto al índice de Duncan, cambiando substancialmente el mapa de segregación ocupacional metropolitano de México. En ello se reduce el nivel tan alto que registraba el índice de Duncan en la ZMVM y surgen como las zonas metropolitanas más segregadoras de indígenas en sus mercados de trabajo de Mérida-Progreso, Querétaro, Puebla y Oaxaca. Esta última es muy importante de mencionar, pues pese a que las actividades urbanas, las rurales se encuentran muy vinculadas con el movimiento de la ciudad y de su población. La proximidad de la ciudad a las zonas indígenas permite que exista un flujo permanente de fuerza de trabajo indígena a la ciudad, por lo que la participación de esta fuerza de trabajo es mucho más alta que la registrada en el censo. Sin embargo, las actividades a las que se incorporan los indígenas respecto al resto de la población en la ciudad tienen altas diferencias que se reflejan en el resultado del valor que alcanza el índice de Karmel-MacLachlan.

Para complementar esta rápida radiografía de la discriminación de los indígenas en los espacios urbanos mexicanos, se hizo uso de los índices de discriminación educativa y salarial antes expuestos. Nuevamente la metodología se ajustó para calcular los índices y adaptar para la medición de la

discriminación de los indígenas. En el cuadro No. 2 se aprecia, además de los índices, el promedio tanto de los años de escolaridad y del ingreso por hora (expresado en dólares) que tiene la población en las distintas regiones mexicanas.

El razonamiento de integrar estos índices fue la complementariedad en el análisis, pues se reconoce que la falta de incorporación de activos educativos por parte de los indígenas, los margina de las posibilidades de acceso a tipos de ocupación vinculadas a la formación educativa, lo que se refleja a su vez en los bajos niveles de ingresos que percibe la población indígena y que se convierte en factor circular de la reproducción de la pobreza. De esta manera, es lógico que en las zonas metropolitanas exista no solamente mayor nivel educativo entre su población sino que además es mucho más alta en las áreas urbanas que en las rurales de las propias zonas metropolitanas. Estas diferencias se amplían con los ingresos promedio tanto por zonas como por áreas. De esto se desprende que buena parte de la población vinculada a las actividades rurales tiene no solamente bajos niveles de escolaridad sino también bajos ingresos, por lo que grupos de población como los indígenas se encuentran en franca desventaja.

Región	Escolaridad		Ingreso	
	Índice de Discriminación	Años Promedio	Índice de Discriminación	Dólares por Hora
Urbano				
Total	-0.7935	7.07	-0.2107	2.09
ZM's	-0.5798	7.27	-0.0488	2.06
Resto	-0.6962	5.63	-0.1366	1.39
Rural				
Total	-0.4782	4.15	-0.4982	0.82
ZM's	-0.6481	4.87	-0.0358	1.09
Resto	-0.4128	3.97	-0.4274	0.71

Fuente: Estimaciones con base en el XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

En efecto, los índices de discriminación negativos en todas las áreas y grupos de zonas metropolitanas muestran la alta desventaja que tienen los indígenas en los mercados urbanos de trabajo. En cuanto a la discriminación educativa, se aprecia que considerando los siete años de escolaridad promedio que hay en las áreas urbanas de las zonas metropolitanas principalmente generadas por los grupos de población no indígena, una diferencia de cerca del 80 por ciento con los indígenas nos deja con un promedio de escolaridad de tres años. Esto es un poco más de la mitad del nivel de primaria. Mientras que en el resto de las áreas urbanas, principalmente pequeñas ciudades, en promedio es de menos de dos años de escolaridad acumulada.

Esta discriminación en el mercado de trabajo se ve reflejada también el nivel de ingreso que perciben los indígenas en los espacios urbanos. Se puede ver que el ingreso-hora promedio en las áreas rurales es menor que en las urbanas, siendo en estas últimas 1.5 veces más que el ingreso rural. En todos los casos el índice de discriminación salarial fue negativo, nuevamente mostrando la misma desigual situación de los indígenas. En las áreas urbanas de las zonas metropolitanas el ingreso de los indígenas no es tan bajo respecto al promedio pero necesitaría que fuese incrementado un 21 por ciento para igualar al ingreso-hora de los no indígenas. La mayor remuneración que se da en estas zonas de la república mexicana puede reducir las diferencias entre indígenas y no indígenas, toda vez que las actividades artesanales pueden ser mejor pagadas y es allí en donde los indígenas encuentran sus nichos en los mercados urbanos de trabajo. Las diferencias van aumentando a medida que pasamos de áreas urbanas a rurales. La discriminación hacia los indígenas entonces resulta latente en todo el círculo de la reproducción de la pobreza desde el mercado de trabajo. Este grupo es uno de los identificados como vulnerables a la discriminación en general y a la laboral específicamente hablando. Pero, para adentrarnos en las intensidades de la discriminación dentro de este grupo, consideramos los restantes cinco grupos que señala la OIT y los integramos dentro de la población indígena, para ver la combinación que delimita la mayor intensidad de discriminación laboral en los indígenas. Los resultados condensados en el Cuadro No. 3, muestran que en efecto hay una combinación de características de los grupos vulnerables, que los expone mucho más a la discriminación tanto educativa como salarial.

Cuadro No. 3. México: índices de discriminación educativa y salarial indígena de las zonas metropolitanas, según grupos de mayor discriminación

Región	Escolaridad					Ingreso							
	Índice de Discriminación					Índice de Discriminación							
	Mujeres	Discapacitados	Jóvenes	Ancianos	Minorías Religiosas	Mujeres	Discapacitados	Jóvenes	Ancianos	Minorías Religiosas			
Urbano	Indígenas												
	Total	-0.273	-1.706	0.708	-4.742	-0.008	4.72	0.24	0.23	-1.37	0.53	0.1377	1.16
	ZM's	-0.271	-1.283	0.645	-4.818	-0.151	5.77	-0.07	-0.32	-1.31	0.32	-0.1619	1.63
	Resto	-0.287	-2.052	0.753	-6.473	0.019	4.01	0.44	0.15	-1.86	0.68	0.2368	0.88
	No Indígenas												
	Total	-0.077	-1.231	0.612	-3.453	0.0239	7.17	-0.05	0.23	-1.29	0.36	0.0586	2.13
	ZM's	-0.074	-1.264	0.607	-3.538	0.0023	7.32	-0.05	0.22	-1.31	0.35	0.0161	2.08
	Resto	-0.056	-1.677	0.678	-5.246	0.0188	5.83	-0.01	0.28	-1.55	0.34	-0.0602	1.46
	Rural	Indígenas											
Total		-0.277	-1.917	0.771	-9.240	0.0464	3.15	0.24	0.23	-1.37	0.53	0.1377	0.44
ZM's		-0.322	-1.931	0.710	-8.634	-0.1028	3.84	-0.07	-0.32	-1.31	0.32	-0.1619	0.97
Resto		-0.281	-1.948	0.772	-9.629	0.0522	3.14	0.44	0.15	-1.86	0.68	0.2368	0.42
No Indígenas													
Total		-0.013	-1.932	0.735	-7.109	0.0247	4.35	0.19	0.25	-1.47	0.43	-0.0719	0.91
ZM's		-0.004	-1.777	0.693	-6.146	0.0478	4.94	0.00	0.15	-1.44	0.36	0.0336	1.11
Resto		-0.014	-2.029	0.746	-7.491	0.0338	4.18	0.21	0.28	-1.41	0.44	-0.1005	0.80

Fuente: Estimaciones con base en el XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Considerando la discriminación educativa, es sistemáticamente latente que se registre mayor brecha entre los grupos de indígenas que entre los no indígenas. Mucho más cuando se encuentran en las áreas urbanas. Sin embargo, en este grupo los índices son marcadamente mayores cuando son ancianos, posteriormente los siguen los índices de los discapacitados, después los de las mujeres y por último los de minorías religiosas. Curiosamente el grupo de jóvenes no mostró ser una condición de incremento de la discriminación educativo sino todo lo contrario. Entonces, podemos afirmar con total certeza que la combinación que aumenta la intensidad de la discriminación educativa es ser indígena, anciano, discapacitado, mujer y perteneciente a alguna religión no católica.

Para el caso de la discriminación salarial la caracterización de discriminación encontrada con la educación cambia drásticamente. La condición de vulnerabilidad a ser discriminado es mucho mayor entre los jóvenes indígenas, principalmente en las áreas urbanas, que entre los no indígenas, aún cuando los índices en las áreas rurales tienden a ser similares. La segunda condición es ser mujer indígena, pero especialmente en las zonas urbanas nuevamente, pero con un cambio enorme y es que son las mujeres no indígenas las que mayor diferencias de ingreso tienen con el resto de combinaciones dentro del grupo de los no indígenas. Las otras condiciones en una secuencia bastante difusa son pertenecer a minorías religiosas y discapacitados. En esta oportunidad ser anciano no resultó condición para recibir la discriminación salarial. Estos resultados, pese a ser tan diferentes respecto a la discriminación educativa, dan muestras de ser afectadas por una baja dispersión salarial dentro de los indígenas tanto en las áreas urbanas como rurales. Así lo muestra la última columna de la tabla donde se expone el ingreso-hora en dólares.

Los jóvenes al ser severamente discriminados salarialmente reflejan una condición que ninguno de los demás grupos tiene. Parece que el mercado de trabajo castigara más a la falta de experiencia que a la educación. Así también, los discapacitados resultan ser el penúltimo grupo y en la última condición se encuentran los ancianos, quienes no registraron índices de discriminación negativa. La discriminación salarial femenina entre los no indígenas dentro de las áreas urbanas es un hecho vinculado más a la remuneración femenina altamente capacitada, pero que no recibe in-

gresos al mismo nivel que lo que los hombres lo hacen. Este fenómeno tiene una connotación de discriminación de género ya ampliamente difundido en la literatura.

El caso de la discriminación laboral indígena en la Zona Metropolitana del Valle de México

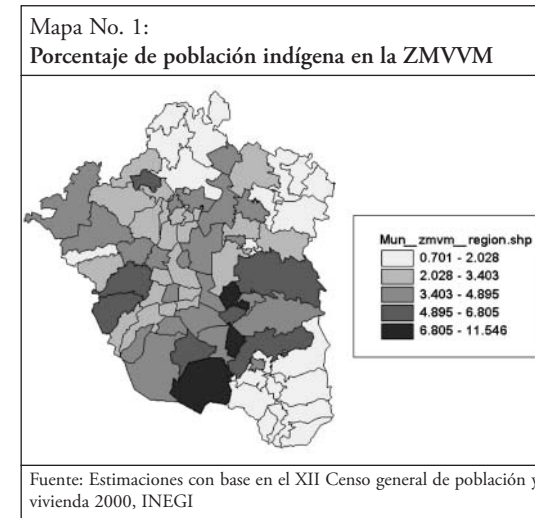
Como hemos visto, la mayor concentración de indígenas en un espacio urbano en México se encuentra en la Zona Metropolitana del Valle de México. Con un total de 16 millones de habitantes, esta región es la de mayor población en todo el país. Por ello vale la pena observar cómo se incorporan los indígenas en este espacio y qué niveles de discriminación registran.

Los indígenas en la Ciudad de México

La expansión de la Ciudad de México ha cobrado tal magnitud que ha constituido un conglomerado de municipios de tres Estados. Con un total de 75 municipios, 16 de ellos son delegaciones del Distrito Federal, un municipio del Estado de Hidalgo y los 58 municipios restantes son del Estado de México. Con una extensión de 3.129 km² y una participación en el producto interno bruto de México de 24.1 por ciento, con la calle más extensa del mundo, llamada Insurgentes, con 70 kilómetros. Posee en su territorio 316.000 empresas (80 por ciento del total del país), 343.000 luminarias (alumbrado público), 29,2 millones de viajes diarios dentro de la ciudad, 2,6 millones de vehículos automotores, 344 hospitales y 25.000 cuartos de hotel. También cuenta con 161 museos, 30 salas de conciertos, 106 galerías de arte, 107 cines y 30 millones de metros de áreas verdes.

De este conglomerado de municipios son tres los que registran mayor participación de población indígena, tal es el caso de la Delegación Milpa Alta, al sur del Distrito Federal y con más de 11 por ciento de población indígena. Le siguen el recién constituido municipio de Valle de Chalco Solidaridad y el municipio de Chimalhuacán, ambos del Estado de México y con una participación de población indígena superior al diez por

ciento (ver mapa No. 1). Otros cuatro municipios también del Estado de México, Naucalpan de Juárez, Coyotepec, Chalco y La Paz tienen proporciones superiores al 5 por ciento.



Los municipios en donde hay menor presencia de indígenas en la ZMVM se localizan especialmente al noroccidente del Distrito Federal, en las Delegaciones de Cuajimalpa, Alvaro Obregón, Benito Juárez, Venustiano Carranza, Azcapotzalco, Gustavo A. Madero, Miguel Hidalgo e Iztacalco, que representan a la mitad de las Delegaciones del Distrito Federal. Asimismo, de los 24 municipios que tiene los más bajos porcentajes de población indígena en el Estado de México y localizados en la parte periférica de la ZMVM, destacan tres municipios con porcentajes inferiores al 1 por ciento, ellos son Atlautla, Tlamanalco y Juchitepec.

Esta distribución es importante de resaltar debido a que en el caso de las Delegaciones, como Benito Juárez, se encuentra el eje de globalización financiera e institucional clásico de la Ciudad de México como el Paseo de la Reforma (Paseo del Emperador), con una longitud de un boulevard de 12 kilómetros y donde se localizan el Castillo de Chapultepec, zonas de restaurantes, grandes hoteles, comercios, oficinas, especialmente localizados en

la famosa Zona Rosa. Reforma extiende su trayecto, siendo una de las avenidas más extensas de la ciudad. Hacia el noreste conduce a Tlaltelolco y La Villa, mientras que hacia el suroeste atraviesa Chapultepec, remontándose al barrio de Las Lomas para desembocar en Santa Fe y Cuajimalpa.

En estos últimos barrios, se localizan zonas exclusivas de la ciudad como son Las Lomas y Santa Fe, donde mayor expansión y desarrollo urbano se está gestando. Especialmente la zona de Santa Fe tiende a conformar una nueva región globalizada en la ciudad, gestándose un proceso de reubicación de empresas financieras y transnacionales que estaban en otras zonas de la ciudad (en zonas tradicionales) lo que ha transformado a pasos agigantados ese sector de la ciudad. Su desarrollo genera un amplio corredor industrial que comunica al Distrito Federal, desde occidente hacia el norte de la ZMVM, con la zona de mayor desarrollo económico del Estado de México.

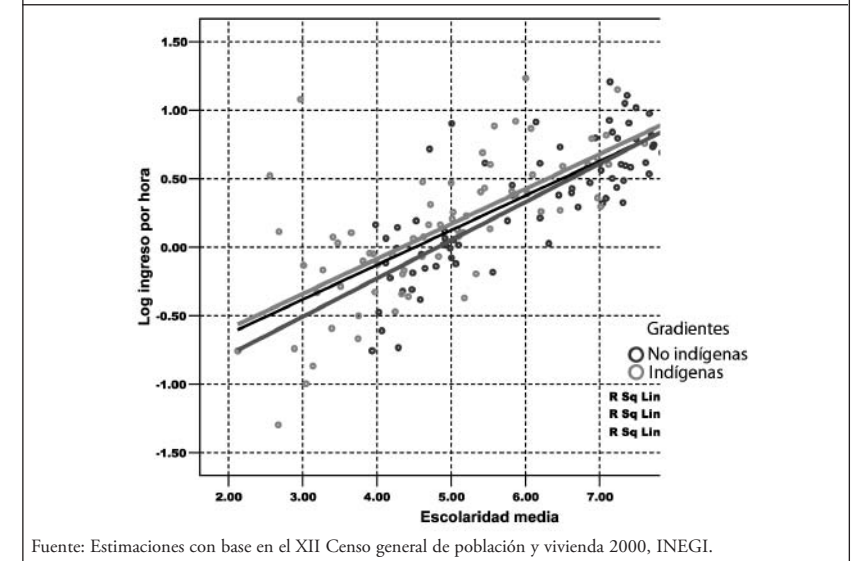
Por ello también es la zona con baja proporción indígena y es a su vez la microrregión económica de mayor aporte productivo al país. Sin embargo, el lunar en la zona se encuentra en la Delegación Cuauhtémoc, donde se localiza el centro histórico de la ciudad cuya ocupación de este espacio urbano se produjo por los movimientos de las elites dominantes que se desplazaron hacia zonas como Bosques de Las Lomas y Chapultepec. De allí que las comunidades de indígenas que llegan a la ciudad vienen ocupando espacios residuales, constituyendo un tejido social marginado dentro de la propia metrópolis.

En cuanto a las diferencias que tienen los distintos fragmentos de la ciudad por parte de sus pobladores indígenas y no indígenas, la relación del ingreso por hora en dólares respecto a los años de escolaridad acumulados de estas poblaciones en los municipios y con una escala logarítmica, muestra la base de la función de capital humano como es la tasa de retorno a la educación presentada en el gráfico No. 1.

El gráfico muestra que en ambas poblaciones existe una tendencia positiva entre la educación y el ingreso, con una pendiente similar pero con una leve diferencia. La pendiente de los grupos no indígenas es un poco mayor a la de los indígenas, lo que muestra un menor rendimiento remunerado por cada año escolar adicional. Esto viene a reforzar los resultados obtenidos en el análisis de las zonas metropolitanas en el punto

anterior, donde la población indígena urbana, muestra no solamente menores niveles de escolaridad sino también menor ingreso proporcional respecto a la educación registrada.

Gráfico No. 1. Relación entre el ingreso por hora y la escolaridad en la zmvm, según poblaciones indígenas y no indígenas



La discriminación laboral de los indígenas en la megalópolis

Los elementos anteriormente mencionados que condicionan la localización de los pobladores indígenas en la ZMVM, también muestran que la discriminación laboral es latente. Considerando nuevamente los aspectos para calcular los índices de discriminación educativa y salarial como referentes de la discriminación laboral, se elaboraron los mapas No. 2 y No. 3 que comparan la escolaridad media de los indígenas y no indígenas urbanos, a la par del ingreso por hora de ambos grupos de población. Con estas variables y junto con la edad promedio se construyeron ambos índices de discriminación.

En el primer grupo de mapas se tiene que respecto a los niveles educativos de los municipios de la ZMVM, se muestran para los grupos de indígenas una mayor homogeneidad en la escolaridad dentro del territorio, localizándose aquellos grupos con más escolaridad en algunas delegaciones al interior del Distrito Federal y en las zonas periféricas de la ciudad, principalmente en Ozumba, Tecamascalpa y Villa del Carbón en el Estado de México y en la Delegación Benito Juárez, con promedios superiores a los ocho años de escolaridad acumulada. En contraste con municipios como Tepetlixpa, Atlautla y Jilotzingo también del Estado de México con no más de un año de escolaridad.

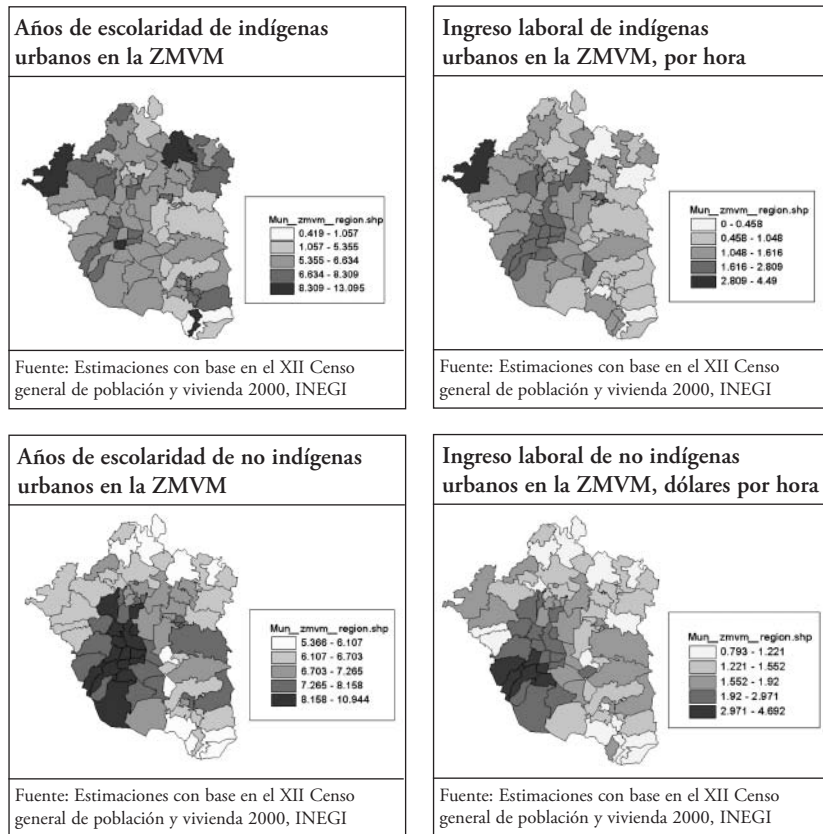
De manera inversa, la población no indígena tiende a ubicarse en el Distrito Federal pero con mayor amplitud territorial que la efectuada por los indígenas, es el caso de las delegaciones Benito Juárez, Coyoacán, Miguel Hidalgo y Cuauhtémoc con más de nueve años de escolaridad. Mientras que los municipios con más bajos niveles de escolaridad de su población no indígena fueron los municipios de Ecatzingo, Hueycoxxtla y Atlautla, del Estado de México, con un poco menos de 5.5 años de educación acumulada.

En cuanto al ingreso por hora entre la población ocupada en los municipios de la ZMVM, se encuentra que los niveles de la fuerza de trabajo indígena recibe menos niveles de ingresos que la población no indígena. Los municipios de la ciudad con los mejores ingresos para los indígenas son Villa del Carbón, Papalotla, Benito Juárez, Coacalco de Berriozábal, Azcapotzalco, Álvaro Obregón, Cuajimalpa de Morelos, Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc y Valle de Chalco Solidaridad, con más de 2 dólares por hora. Mientras que los de menores ingresos son los municipios de Atlautla, Otumba, Tecamascalpa y Tenango del Aire del Estado de México, con menos de medio dólar de ingreso por hora trabajada. En el grupo de población no indígena que trabajaron, las delegaciones de Benito Juárez, Cuajimalpa de Morelos, Miguel Hidalgo, Coyoacán y Álvaro Obregón en el Distrito Federal, y el municipio de Huixquilucan en el Estado de México son los fragmentos urbanos donde mayor nivel de ingreso con más de 3 dólares por hora laboral, mientras que entre los de más bajos ingresos se encuentran los municipios de Atlautla, Nopaltepec, Ecatzingo y Hueycoxxtla también del Estado de México con menos de un dólar por hora de trabajo.

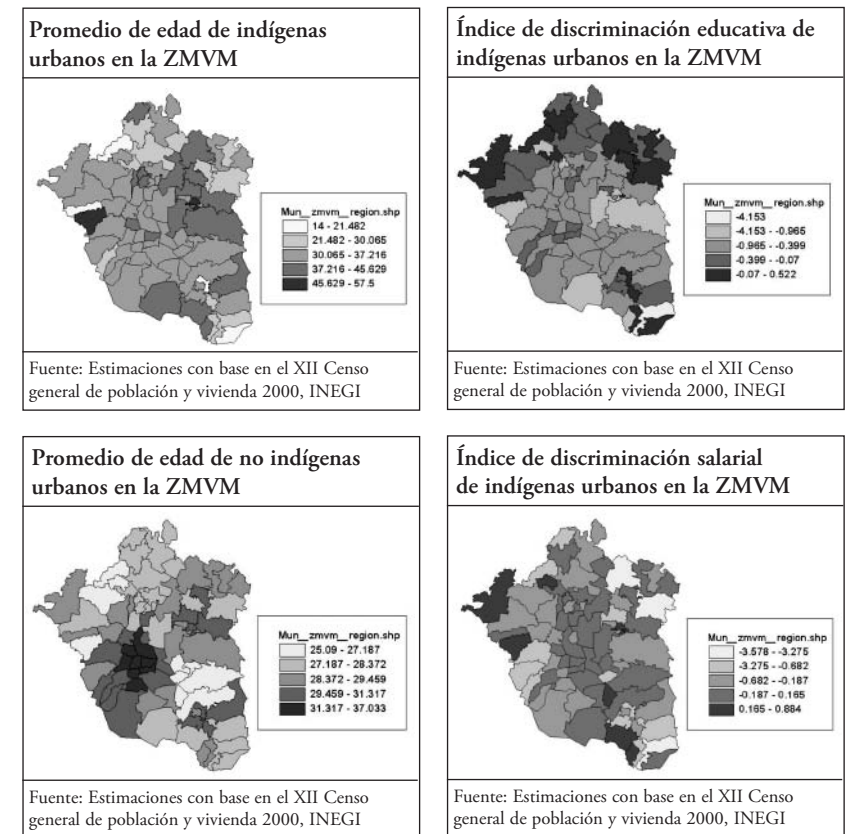
Ambas variables muestran, efectivamente, las grandes diferencias entre la población indígena y el resto de la población dentro de la Ciudad de México. La fragmentación que generan las delegaciones de mayor desarrollo económico y vinculación global de la ciudad contrasta con los municipios pobres de la periferia en la zona sur del Estado de México. La población indígena que sufre en estos municipios y son afectados por las limitadas oportunidades que los marginan hacia actividades residuales de baja remuneración, contrasta con el beneficio de los altos ingresos de las delegaciones en la que los indígenas que trabajan en estos espacios de la ciudad aprovechan.

En el mapa No. 3 se puede también observar la manera en que existe un mayor envejecimiento de la población indígena en los municipios de periféricos de la ZMVM, mientras que en la parte central correspondiente al territorio del Distrito Federal la edad promedio desciende, nuevamente marcando la excepción las delegaciones de Venustiano Carranza y Azcapotzalco. En cuanto a la edad promedio entre el resto de la población, se aprecia que ésta aumenta a medida que se llega a la parte central del Distrito Federal. Pero, la edad promedio es mucho menor que la registrada entre los indígenas. El máximo edad promedio se encuentra inferior a los cuarenta años. El envejecimiento de la población indígena en la periferia de la ciudad, responde principalmente a los procesos migratorios internacionales que últimamente se han intensificado hacia Estados Unidos y vienen ampliando la participación indígena dentro de ese, su flujo de población.

Mapa No. 2



Mapa No. 3



Las tres variables, edad, educación e ingreso son la base de los índices de discriminación laboral tanto educativa como salarial, los cuales también se presentan en el mapa No. 3. Se considera que a medida que existe mayor discriminación educativa indígena el índice se hace más negativo, por lo que el mapa muestra que esta discriminación se encuentra en las zonas tanto del Distrito Federal como en los municipios del Estado de México hacia la parte centro-oriente de la ZMVM. Algunas delegaciones del corredor de globalización muestran niveles más bajos. También en el

caso de la discriminación salarial de los indígenas urbanos se encuentra entre los municipios periféricos, mientras que hacia la parte central de la ZMVM nuevamente las diferencias salariales se reducen, mucho más nuevamente en algunas de las delegaciones del corredor de globalización de la ciudad. Esta zona de la ciudad mantiene una dualidad entre la exposición de altos ingresos versus la baja presencia de la población indígena. Aquellos indígenas que logran vincularse con esta zona, muestran elevados ingresos respecto al promedio del resto de indígenas.

Conclusiones

Las condiciones precarias en que se encuentra la población indígena en México son el resultado no solamente del rezago económico y social de sus comunidades, sino también el producto de una clara y sistemática discriminación y segregación que limita su capacidad como grupos social y en la que recae buena parte la responsabilidad de la reproducción de las costumbres y formas culturales ancestrales, que le han dado reconocimiento y posicionamiento internacional a la identidad del mexicano. Su actividad productiva se localiza en zonas rurales y destina buena parte de ellas a la producción agrícola tradicional, con formas de economía campesina. Buena parte de la población indígena se concentra en tres estados de la república como son Oaxaca, Guerrero y Chiapas caracterizados por tener los índices de marginación más altos, tanto a nivel de localidades, municipios y entidades federativas, reconociéndose como el territorio más pobre en México.

La población indígena se ha enfrentado a muchos cambios sociales de las economías modernas, pero el actual embate de los procesos de internacionalización de la economía y de globalización han incidido de manera negativa en sus pequeños mercados locales, desplazando sus actividades principales con predominio en el sector primario, hacia actividades terciarias de supervivencia. En la actualidad, fenómenos sociales como la migración internacional, se van alimentando cada vez más de fuerza de trabajo indígena, que ven en la migración una salida a las limitadas capacidades de subsistencia de sus comunidades, generando nuevos problemas, como son la pérdida paulatina de sus tradiciones a partir de una

hibridación cultural transnacional. La discriminación social hacia estas comunidades es latente.

Dentro de los resultados de la Encuesta Nacional de Discriminación en México, levantada por la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación en México, CONAPRED, muestran que existe una proporción por encima del 30 por ciento de la población mexicana que es discriminadora, principalmente hacia comunidades indígenas.

Otras encuestas reveladoras de la misma Secretaría, como la encuesta denominada “Lo que dicen los pobres”, muestran que las principales formas de aislamiento y marginación laboral entre los pobres se localizan entre los grupos de indígenas, siendo las relacionadas con el trabajo las más importantes para identificar la percepción de una situación que limita a la población y que acota su capacidad de mejoramiento de su bienestar.

Actualmente, se está realizando un esfuerzo importante para paliar la pobreza rural en México a partir de programas de combate a la pobreza como son los programas de “Progresas” y actualmente “Oportunidades”, los que han dado resultados positivos pero no suficientes para incidir con mayor impacto en los procesos de articulación de las comunidades indígenas con la actividad social y económica del país. La discriminación laboral de los indígenas es latente dentro de los mercados urbanos de trabajo, principalmente dentro de las áreas metropolitanas del país.

Aquellos indígenas que logran insertarse en las estructuras laborales de la economía moderna nacional, manifiestan que sus capacidades se ven como una amenaza a sus propios colegas y compañeros de trabajo. Otros aspectos que manifiestan es que su vinculación laboral se hace bajo discriminación directa, debido a que no son cubiertos por la seguridad social y que las formas de contratación son de carácter temporal mientras que las personas con las mismas capacidades y formación escolar, incluyendo experiencia inferior, son contratados con estas garantías. Debido a los modelos de superioridad racial y étnica y estigmatización de los comportamientos socioculturales, aquellos que logran superar las barreras iniciales se ven sometidos a fuertes presiones ejercidas por sus compañeros de trabajo.

Otra forma directa de discriminación laboral se encuentra en la baja promoción profesional, limitada por la presencia de economías internas en las organizaciones y pertenencia al segmento menos aventajado en el mercado laboral. Esto da como resultado pocas posibilidades de desempeñar tareas relacionadas con la autoridad y mando dentro de las unidades empresariales y productivas, incluso dentro del sector público. En cálculos preliminares del índice de discriminación salarial dentro de la Encuesta sobre Discriminación Social en México, 2004, de SEDESOL, se obtuvo que por posición ocupacional, la brecha salarial es de 14 por ciento para los empleados indígenas, 34 por ciento para los obreros indígenas y 57 por ciento para jornaleros y peones en el campo, incluso es superior al 67 por ciento entre trabajadores por cuenta propia. Estos resultados son reveladores en cuanto a los efectos directos de acceso a recursos y de capacidad de generación de ingresos suficientes para mejorar su condición social.

La pérdida o el abandono del uso de la lengua materna es otro dato que aporta el análisis detallado de la información aquí presentada, lo que no es otra cosa que el resultado de la discriminación que sufren los pueblos originarios, tanto desde la sociedad no indígena hacia ellos, como la que ellos mismos han asumido como propia. Para la sociedad no indígena pertenecer a un grupo indígena es equivalente a ser sucio, ignorante, pobre y flojo, rebelde e invasor, entre otros muchos epítetos, por lo que el migrante prefiere “esconder” su condición, aun cuando se coloque en una situación ambigua entre la aceptación de la sociedad mestiza y su orgullo de pertenecer a algún pueblo indígena.

Bibliografía

- Anker, Richard (1998). *Gender and jobs: sex segregation of occupation in the world*. Ginebra: OIT.
- Becker, Gary (1971). *The economics of discrimination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bengoa, José (2003). *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última década*. Serie Políticas Sociales, División de Desarrollo Social, ONU-CEPAL, Santiago de Chile, agosto.
- Besserer, Federico (1999). *Moisés Cruz. Historia de un transmigrante*. México DF: UAS-UAMI.
- Blau, P. y O. D. Duncan (1967). *The American Occupational Structure*. Nueva York: Wiley.
- Bueno, Carmen (1994). “Migración indígena en la construcción de la vivienda en la Ciudad de México”, en *Nueva Antropología*, COLMEX-UAMI-G. V. Editores, Vol. 14, num. 46, septiembre, México DF. pp. 7-24.
- Castellanos, Alicia (2000). Antropología y Racismo en México. *Desacatos, Revista de Antropología Social*. México: CIESAS, CNDH, verano.
- Duncan, Otis D. y Beverly Duncan (1955). A methodological analysis of segregation indexes. *American Sociological Review*, Vol 20, No. 2 (210-217).
- García de Fanelli, Ana Maria (1989). Discriminación ocupacional y salarial por género. *Desarrollo Económico*, Vol. 29, No 114 (239-264) Julio-Septiembre. Buenos Aires: IDES
- Hopenhayn, Martin y Álvaro Bello (2001). Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL-ONU*. Santiago de Chile, mayo.
- INEGI Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2005). <http://dgcnesyp.inegi.gob.mx/cgi-win/sisesim.exe/METT120002500162>
- Kearney, Michael (1994). “Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política mas allá de la mixteca”, en *Nueva Antropología*, COLMEX-UAMI-G.V. Editores, vol. XIV, No. 46, México septiembre.

- OIT (2003). *La hora de la igualdad en el trabajo*. Ginebra: OIT, Ginebra. Disponible en <http://www.ilo.org/declaration>.
- Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006 (2001). Panorama Nacional de Política Laboral 2001, México.
- Peredo Beltrán, Elizabeth (2004). *Una aproximación a la problemática de género y la etnicidad en América Latina*. Serie Mujer y Desarrollo. Chile: ONU-CEPAL. abril.
- Piore, M.J. (1983). Labour Market Segmentation: To What Paradigm Does it Belong?. *American Economic Review*, AEA Papers and Proceedings, May, vol. 73, no. 2.
- Pombo, Dolores (2004). "Discriminación laboral y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano". En *Imágenes del racismo en México*, coord. Alicia Castellanos. México: Plaza y Valdez-UAM.
- Reich, M., D.M. Gordon and R.C. Edwards (1973). A Theory of Labour Market Segmentation. *American Economic Review*, May, vol. 63, no. 2.
- Rendón, Teresa (2003). *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres, en el México del siglo XXI*. México: UNAM.
- Thacker, Marjorie y Gómez Iliana (1997). *La mujer indígena en la Ciudad de México*. Cuadernos de Trabajo, GIMTRAP, marzo. México D.F.
- Velasco, Laura (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos*. México D.F.: COLMEX-COLEF.
- Wiewiorka, Michael (1991). *L'espace du racisme*. Paris: Seuil.

La construcción de la identidad mapuche en los contextos urbanos y rurales de la Wall Mapu (Argentina)

Mirta Fabiana Millán Ramírez*

Introducción

Este artículo apunta a indagar sobre el proceso de construcción de la identidad mapuche en zonas urbanas y rurales de la República Argentina. Es un proceso diverso y complejo de la articulación en la conformación del proceso identitario que se está llevando a cabo en el país.

Por lo tanto he tomado específicamente para ejemplificar algunos lugares urbanos puntuales, como las ciudades de Olavarría, Bahía Blanca y Bariloche (la primera ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires, la segunda al sur de la misma provincia y la tercera en la provincia de Río Negro, al sur de la Argentina).

En cuanto a las comunidades rurales, he tomado como ejemplo una organización que se encuentra ubicada en la provincia de Chubut, en la zona cordillerana. Estas comunidades que reivindican fuertes demandas en relación a la propiedad de la tierra son las que de algún modo reivindican desde el posicionamiento ancestral y permiten el fortalecimiento a los grupos urbanos en el proceso de construcción identitario mapuche.

Esta etapa que ha surgido fuertemente en las décadas de 1980 y 1990 ha posesionado discursiva y políticamente una nueva relación con el Estado argentino, donde aparecen escenarios de conflicto, fricciones y demandas de derechos colectivos e individuales que ha provocado un

* Profesora superior en artes visuales y de teatro, egresada de la maestría de Estudios Etnicos, FLACSO, Ecuador, miembro del pueblo Mapuche, Olavarría, Argentina.

nuevo e inédito escenario histórico. Donde los distintos actores sociales, cuestionan el imaginario y el discurso hegemónico que dice “que los argentinos vinieron de los barcos”, haciendo alusión a un solo origen extranjero.

Lo cual ha provocado que los actores originarios tengan una fuerte presencia en diversos ámbitos de participación en movimientos sociales, culturales y políticos. La toma de espacios públicos para diversas actividades, por ejemplo, es una manera simbólica donde se recrea y resignifica la cultura mapuche, que ha sido reveladora en estos últimos períodos de la historia nacional argentina.

Contexto socio-histórico del pueblo mapuche en la Puel Mapu, Argentina

Es necesario realizar una introducción histórica y breve sobre la situación del pueblo mapuche y del asentamiento del Estado nacional argentino. Teniendo en cuenta que el territorio mapuche, previo a la instalación del estado ocupaba un gran y extenso espacio geopolítico, ya que abarcaba varias provincias actuales, así estaba constituido hacia al norte con parte de la provincia de Córdoba y Santa Fe, hacia al centro por la provincia de Buenos Aires y La Pampa en su totalidad y, hacia al sur, por las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut, extendiéndose hacia el otro lado de la cordillera hoy territorio del Estado chileno.

Después de la consolidación del estado nacional argentino muchos de estos territorios se pierden, pasan a ser fuertes y fortines y, posteriormente, conforman grandes conglomerados de poblaciones urbanas.

Es preciso tener en cuenta estos contextos históricos para entender bajo que mecanismos de resistencia cultural los mapuches se conforman como pueblo en la actualidad y como configuran nuevos mapas de territorialidad enmarcados por el resurgimiento de la construcción identitaria en zonas rurales y urbanas.

Para ello voy a comenzar citando textualmente al autor Nicolás Shumway que expresa lo siguiente en relación a la conformación a la nacionalidad argentina:

“El camino de Argentina hacia la nacionalidad comienza con la conquista y colonización españolas. Durante los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, la idea de nacionalidad fue la predominante en la mente europea. Con el fin del Iluminismo y la llegada del Romanticismo, las ideas de fraternidad universal dieron paso a una emergencia de sentimiento nacionalista en el que cada país afirmaba su peculiaridad étnica, lingüística y mítica.

Se desenterraron mitologías nacionales cuando las había, y en caso contrario se las inventó, para difundirlas con el celo evangélico, siempre con el objetivo de elaborar un sentimiento de pertenencia nacional y destino común, estas mitologías se volvieron las ficciones orientadoras de las naciones. Cuando los políticos quisieron unificar al pueblo bajo una bandera común, o legitimar un gobierno, la apelación a las ficciones orientadoras de una nacionalidad preexistente o un destino nacional resultaron inmensamente útiles” (Shumway, 1993:17).

Si bien la conquista española en territorios mapuches produjo violencia y despojos, la resistencia de este pueblo fue muy grande, lo cual los llevó a realizar varios tratados con la corona española.

Luego con el avance militar en pos de la consolidación del estado nacional argentino tampoco les resultó fácil avanzar en la ocupación de territorios poblados, debido a que los mapuches daban intensas resistencias a este avance, lo que produjo prolongadas luchas.

Así lo expresa la historiadora González Coll, “Durante los primeros quince años de vida independiente, el incipiente estado argentino no habían conseguido alejar al indígena a más de 300 ó 400 kilómetros de Buenos Aires” (2000:101).

En este sentido, otros autores mencionan a Calfukura como uno de los líderes de mayor relevancia en la historia del pueblo mapuche, era un Toki, que significaba para la el pueblo Mapuche un gran estratega militar que poseía conocimiento filosófico-cultural en profundidad de su gente.

Dos autores expresan lo siguiente: “Ante el avance de la línea de frontera, las sociedades indígenas sureñas de vorogas y mapuches lideradas por Calfukura recuperaron diferentes nichos ecológicos y reacomodaron sus estrategias de vida a los recursos que se les ofrecía ahora los nuevos espacios naturales” (Guerci-Mugueta, 2003:12).

Es interesante la observación que se puede realizar en relación a lo que señalan los autores ya que Calfukura junto a otros plantearon nuevas estrategias desde el aspecto geopolítico, fortaleciéndose en la resistencia ante los ataques.

También las fuerzas militares establecían estrategias de manera mínima, a partir del avance en territorios mapuche creaban enclaves conformando nuevos escenarios espaciales. Especialmente en el centro del territorio, denominado en la actualidad provincia de Buenos Aires.

La situación histórica en la Puel Mapu denominada ancestralmente por los mapuches “tierra del este”, y hoy denominada Argentina, fue muy sangrienta particularmente en la provincia de Buenos Aires.

A pesar que se llevaron a cabo algunos tratados, pero que nunca fueron respetados de parte del incipiente estado nacional, lo que produjo como consecuencia el ahondamiento de los conflictos y las luchas.

Esto significó para las poblaciones originarias que el “huinca”,¹ referido al blanco, los despojara de sus territorios y sufrieran también el despojo de su cultura con el fin de afianzar la posesión de la tierra y con ella la obtención y explotación de los recursos naturales. Bajo la concepción capitalista que produjo la “explotación de la tierra”, obteniendo el máximo rendimiento económico concebido desde el paradigma del progreso con la implantación de la política liberal, que establece nuevas formas de estructuras de poder, territorialidad y de formación de subjetividades.

Es interesante por lo tanto, lo que expresa la antropóloga Lischetti en relación a las nuevas fuerzas entre el Estado nacional y el pueblo originario, ella formula lo siguiente:

“Es posible establecer entre la forma una correlación entre el sometimiento y las necesidades económicas que impulsaban al poder. Cuando lo requerido eran las tierras para la ganadería ovina, como el caso de la Patagonia, actividad que por otra parte demandaba muy poca mano de obra, la acción era de muerte y arrinconamiento o traslado de las comunidades aborígenes...Según M. Fernández López, allí se consumó, mediante la apropiación de la tierra, la primera privatización en la historia. En la Argentina, la previa eliminación del aborigen y la adquisición

1 Huinca: palabra en mapuzungun (lengua mapuche) que significa usurpador y ladrón.

de tierras por el Estado se llamaron, genéricamente, civilización o Conquista del Desierto.² Conquista seguida de privatización: setenta años llevó a garantizar la tierra más rica, la pampa, desde la época de Rosas a la segunda presidencia de Roca” (Lischetti, 1987).

El análisis de la violencia se puede establecer como nexo emergente en el proceso de expansión colonial que también fue un componente fundamental en el proceso de acumulación primitiva que permitió el desarrollo de los primeros países capitalistas.

Para ello cito textualmente al antropólogo Menéndez que dice:

“Los países de máximo desarrollo capitalista se establecieron a partir de una violencia cultural y biológica organizada tanto en el medio interno como externo. Lo que generalmente es percibido como un arranque de violencia salvaje, anormal, inhumana dentro de la tradición humanista occidental, y que pasa a ser identificada como la forma más característica del racismo, es decir el estado Alemán del tercer Reich, no es un brote anormal ni más salvaje que toda la anterior y ulterior tradición de violencia de los regímenes gestados durante el proceso de expansión colonial. Lo que dicho régimen implica para aparecer como forma desviada de la tradición occidental es la incorporación del valor máximo de esa tradición: la incorporación de la racionalidad a la violencia. Pero en sí no constituye una etapa más terrible y violenta que los asesinatos masivos de los indios americanos y de negros. Lo que lo caracteriza y enerva a la propia conciencia occidental es el uso de la racionalidad planificada, de la racionalidad técnica, de la derivación científica y que además se ejerza sobre iguales y en el propio espacio territorial y social” (Menéndez, 1972:5).

Esta violencia sistemática racionalizada quedará como antecedente histórico ya que no es casual su aplicación, a posterior en épocas más recientes, en otro contexto histórico como fue la dictadura militar en los períodos 1976-1983 lamentablemente se volverá a implementar la misma me-

2 La campaña del desierto fue un plan racional y sistemático para el desarrollo de la nación argentina, más adelante me voy a referir específicamente sobre lo que significó esta campaña y sus implicaciones en la actualidad en relación al proceso de construcción de la identidad mapuche.

todología y la misma crueldad racionalizada. Por lo tanto, sobre la base de la violencia planificada se establece este nuevo escenario histórico y social conformándose de esta manera el imaginario de nacionalidad argentina.

Un desierto con población

La proyección y elaboración de un plan para poblar un “supuesto desierto”, propició una política de migración europea con el objetivo de una estrategia de “blanqueamiento” de la población, ya que la existente era mayoritariamente población originaria, especialmente en la provincia de Buenos Aires era mapuche, este espacio territorial constituyó el punto central de las políticas nacionales en su expansión colonizadora.

De allí el antecedente discursivo histórico que dice que: “los argentinos vienen o descienden de los barcos”. Frase que se ha naturalizado en la población en general, sin embargo contiene profundas contradicciones con fuertes sesgos de racismo, ya que también hubo población afrodescendiente que vinieron de barcos esclavos, pero la historia hegemónica lo ha silenciado y que en la actualidad se sigue invisibilizando³.

En relación a la conformación del imaginario del “desierto”, fue creado para formar subjetividades, sustentándolo y potenciándolo en diversos textos históricos y muy especialmente en los manuales escolares que fomentaron, formaron y naturalizaron la idea del desierto a varias generaciones. La implementación de esta política educativa basada ideológicamente en la generación de 1880, permitió que se naturalice los delitos de lesa humanidad cometidos a la población originaria.

El antropólogo Raúl Mandrini señala que “el nombre de Conquista del desierto, encierra una contradicción, pues a un desierto no es necesario conquistarlo, simplemente se lo ocupa. Pero en realidad tanto del aspecto geográfico como en el humano, el territorio conquistado no era un desierto” (Mandrini, 1992:311).

3 Sugiero ver el trabajo de investigación realizado por Silvia Boggi denominado: “La negritud en la ciudad de azul”, (ciudad que se encuentra ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires).

Como lo mencioné al principio, la población originaria mapuche poseía un extenso territorio denominado Puel Mapu que abarcaba desde la provincia de Buenos Aires hasta la cordillera de los Andes, es decir, hasta el otro lado, denominado Gulu Mapu (lo que hoy en la actualidad es el Estado chileno), por lo tanto no se puede hablar de desierto ante estos antecedentes históricos. Surge ante ello las siguientes preguntas: ¿por qué denominar campaña del desierto a un extenso territorio con población? ¿Qué implicaciones históricas y actuales tienen en el imaginario social de Argentina? ¿Qué incidencias han tenido estas políticas de genocidio e invisibilización de la población originaria?

Sin duda, la política estatal tuvo profundas implicaciones en la formación de subjetividades en relación al “ser argentino”, al caracterizar a una población que no correspondía al modelo hegemónico homogenizador del estado nacional, otorgándole una categorización de “indio bárbaro”, “salvaje”, como un “ser inferior”, al cual había que exterminar bajo políticas de violencia racionalizada, era sin duda una planificación de política ciudadana,⁴ concebida desde un pensamiento etnocéntrico y eurocéntrico que justificaba el genocidio y etnocidio cometido a la nación originaria.

A partir de la concepción del Estado Republicano naciente, donde el “bárbaro” era sinónimo de diferente no tenía cabida porque era sinónimo de atraso para la sociedad moderna capitalista, era necesario entonces su exterminio, asimilación o integración. Y por lo tanto, a “este otro” se le denominó “indio”.

El racismo como sustento ideológico de los países capitalistas

El antropólogo Menéndez dice que el racismo es una forma de establecer conexión y relación con los “otros” desde los países capitalistas, permitiéndoles a éstos su mayor expansión. Planteando las relaciones de poder de dominación y subordinación, estableciendo categorías, mapas mentales y formas históricas de relaciones asimétricas. Generando y propiciando en nuevos escenarios históricos la recreación de los nexos de dominación:

4 Entiéndase como patrón unificador del proceso de construcción de ciudadanía universal en el cual no incluía, ni permitía la diversidad cultural.

“El racismo, para los países de modo de producción capitalista, es la manera más normal de conexión y relación con otras formas socioculturales. Dicha conexión implica la interiorización, subordinación y distanciamiento de los otros: de los que en el proceso de génesis de la concepción racista del mundo eran los salvajes y primitivos, y de los que luego pasaron a ser los llamados pueblos dependientes, subdesarrollados o del tercer mundo. El racismo es producto no solamente de las necesidades objetivas de un modo de producción en una determinada etapa de su desarrollo, sino que además constituye para estos países y también, para las áreas que ejerció su dominación y penetración, su forma de concepción” (Menéndez, 1972).

Por lo tanto, como afirma Lischetti:

“El indio se constituyó en una categoría social homogénea que representaba el polo inferior en esta relación asimétrica de colonizadores y colonizados. Esta categoría imponía una identidad supraétnica que ocultaba y negaba las identidades de los distintos grupos étnicos que habitaban América. Como dice el uruguayo Mauricio Langon, la categoría indio es una identidad construida desde afuera, que niega la verdad del “observado” como otro, como hombre, como sujeto. Se engendra en una mirada etnocéntrica que devuelve sólo la imagen especular de un observador que crea el estereotipo conforme a sus intereses de dominación, desintegrando las identidades colectivas para reintegrarlas en el lugar de subordinación.” (Lischetti, 1987:183).

La población mapuche pierde su territorio a partir de estas políticas de genocidio con el asentamiento del estado nacional y la consolidación de la República Argentina, también pierden la identidad, ya que de manera coercitiva pasan hacer “ciudadanos argentinos”, pero sin derechos reales, se les niega la posibilidad de ser “sujetos de derecho.”

Periodos de reorganización de la identidad mapuche en contextos urbanos y rurales

El proceso identitario del pueblo mapuche comienza lentamente, pero tiene su mayor convergencia en la etapa democrática, luego de haber transcurrido en Argentina un periodo de dictadura militar que fue desde 1976 hasta 1983, allí comienza el período democrático. La población en general padeció el horror racionalizado de un plan sistemático de desaparición, torturas y muertes.

La población originaria comienza a transitar por momentos fuertes de confrontaciones con el estado nacional especialmente por el tema de despojos de sus tierras, esto se hace visible fundamentalmente en comunidades mapuches del sur, específicamente es el caso de algunas comunidades rurales situadas en cercanías a la zona de Esquel, provincia de Chubut, que se encuentra en la Patagonia argentina. Las demandas tienen repercusión en zonas urbanas y toman una mayor trascendencia política.

Antes de continuar con el análisis de afianzamiento de la identidad mapuche en zonas urbanas y el vínculo conformado con las comunidades rurales, es necesario examinar previamente el proceso de migración con más detenimiento, ya que la población mapuche se ve forzada al desplazamiento interno, debido a que muchas familias perdieron su tierra por el proceso de expropiación ilegítima y esto produjo ruptura de lazos familiares con la comunidad de origen, y con el pueblo en su totalidad como identidad étnica.

El tejido social se rompió y dejó graves secuelas desde lo cultural pero también desde lo psicológico y emocional, ya que la discriminación que tuvieron que padecer fue muy fuerte en las zonas urbanas, y muchos de ellos no se pudieron adaptar, algunos murieron de tristeza, otros al emigrar a las ciudades fueron silenciadas sus voces por el dolor, y otros fortalecieron el mecanismo de resistencia cultural ante la discriminación que recibieron, valorando aún más su cultura.

Los períodos de mayor migración interna se dio a partir del 1900 donde van configurándose las nuevas localidades, las décadas posteriores marcarían fuertemente la organización de nuevas ciudades, las cuales serían de receptoras de migración mapuches en zonas periféricas.

Muchos de los relatos de los ancianos en la actualidad son marcados por el llanto, el recuerdo traumático de violencia deja huellas hasta nuestros días, y en algunos casos también las jóvenes generaciones transmiten este dolor, pero ya no en ámbitos sólo domésticos sino que estos relatos son dados a conocer en ámbitos públicos.

El desplazamiento forzoso provocó sin dudas situaciones de traumas colectivos e individuales en la población mapuche, el desplazamiento forzoso para el antropólogo Meertens significa:

“Des-plazarse, cambiar de plaza o de lugar, representa un fenómeno geográfico observable y va acompañado de una experiencia subjetiva, pero no menos tangible de desarraigo y pérdida. Desplazarse forzosamente significa, además, romper con el proyecto vital, con una elaboración –sea ésta profunda o rudimentaria– del futuro personal a partir del pasado. Desplazarse, entonces, es también des-orientarse en el tiempo. Las temporalidades del desplazamiento, por tanto tienen que ver, por un lado con la inmediatez de la huida, la duración del éxodo o la espera de un empleo: y por otro, más espiritual que material con la permanencia del pasado en la memoria y con la pérdida de rumbo de proyección personal y colectiva” (Meertens, 2000: 117).

Al compartir estas historias en la vida cotidiana aparecen una serie de sentimientos individuales y colectivos de miedo, pérdida, amenaza y terror.

Pero también comienza a propiciarse el periodo de reconstrucción en la etapa democrática de la Argentina, después de la dictadura militar el empoderamiento de la memoria permite hablar a las familias, contar la historia del despojo y del dolor tiene a posterior resonancias en las nuevas generaciones de población mapuche, que van naciendo y criándose en nuevos espacios urbanos, de allí la importancia y la relevancia de la memoria como posibilidad de construcción de nuevos mapas mentales colectivos e individuales como lo expresa Pilar Riaño:

“Las memorias construidas como testigos de la muerte posibilitan la construcción de un cierto acercamiento de la esfera pública que se alimenta de la memoria colectiva y evoca la tensión y alteración de los paisajes, las rutinas y los modos de circular debido a las acciones violentas. La memo-

ria, en este sentido, es también memoria social en tanto transmite una construcción “pública” de la experiencia individual y colectiva” (Riaño, 2000: 33).

En este sentido, los antropólogos Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco expresan sobre las prácticas de la memoria:

“Enfoca las prácticas de memorización como memorias hegemónicas y memorias disidentes encarnadas en voces, narraciones, textos, imágenes, objetos y acciones engendradas en los espacios de confluencia y confrontación, de dominación y subordinación, de lucha e hibridación entre agrupaciones inter e intrasociales diversas y dispares: colonizadores y colonizados, indígenas y estado, urbanas y rurales, grupos insurgentes y estado, hombres y mujeres” (Zambrano y Gnecco, 2000).

Por lo tanto las memorias disidentes surgen en un contexto donde pueden realzar su voz, como voces contra hegemónica, teniendo en cuenta que el pueblo mapuche tuvo que padecer el horror y el silenciamiento en dos contextos claves históricos, como fue el asentamiento del estado nacional y la dictadura militar, que llevaron a dos generaciones de silencio en relación a su identidad étnica y a la negación del reconocimiento como tal, recién en el período democrático (desde 1983 en adelante) se pudo comenzar a escuchar las voces y memorias disidentes de distintos actores sociales.

Es así que “la heterogeneidad de los grupos enfrentados permite situar y entender la especificidad de los espacios sociales y de las condiciones históricas en las cuales se producen, se negocian y se confrontan las prácticas de la memoria” (Zambrano y Gnecco, 2000:11).

Conformación de la identidad urbana

A partir de 1992, al cumplirse los 500 años de colonización española, comienza a replantearse muy fuertemente el discurso oficial, ya que desde las políticas estatales se planteaba y propiciaba realizar un festejo, en las zonas urbanas por ejemplo comienza a reorganizarse espacios de debate al

respecto desde las diferentes organizaciones sociales. Los actores sociales y particularmente los pueblos originarios comenzaron a emitir su voz, acompañados por diferentes organismos sociales, especialmente de derechos humanos realizaron distintas actividades, como actos de repudio sobre la fecha del 12 de Octubre.

En la ciudad de Esquel ubicada en la zona sur de la República Argentina, específicamente en la provincia de Chubut, comienza a conformarse la “Comisión Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre”, conformada por un grupo de jóvenes que residían en la zona urbana de esta ciudad. Es entonces que comienza un nuevo escenario político, ya que estos jóvenes se habían formado en zonas urbanas de la provincia de Buenos Aires, particularmente de la ciudad de Bahía Blanca y, en ese entonces, estaban recién radicados en la ciudad de Esquel.

Emprendieron un contra festejo por los 500 años con organizaciones sociales, pero la sorpresa fue grande cuando comenzaron a recibir visitas de la gente de parajes rurales con denuncias por amenaza de desalojos por sus tierras, de este modo comienzan a reorganizarse desde otra perspectiva.

La Comisión anti festejo al año siguiente se inicia a partir de estas circunstancias, toma otro rumbo, se reafirma políticamente desde sus demandas ancestrales y comienza a interpelar al estado nacional por sus deplorables políticas de despojos, a partir de realizar diferentes acciones políticas.

Las comunidades rurales se vieron acompañadas por grupos urbanos que les permitía estratégicamente la difusión de las problemáticas y conflictos y colocarlos en la agenda de los medios de comunicación, permitiéndoles afianzarse en el plano político provincial y nacional.

En ese escenario de conflicto y de fricciones es donde surgen con mayor presencia los grupos urbanos mapuches realizando denuncias en los diferentes medios de comunicación, pero también les permitió organizarse y reafirmarse en su identidad; estos grupos urbanos⁵ fueron visibilizados especialmente en las provincias de Buenos Aires, Chubut y Río Negro, emergiendo de este modo fuertemente el imaginario de pueblo mapuche.

5 El proceso de organización de los grupos urbanos mapuches es muy complejo y diverso pero sólo cito aquí a modo de ejemplo en un determinado contexto lograr intensificar su proceso de visibilización y de articulación con las comunidades rurales del sur de la Argentina.

Si bien han pasado muchos años de la conformación de la Comisión 11 de Octubre que luego se transformó en Organización de Comunidades Mapuches-Tehuelches 11 de Octubre, nucleando a muchas comunidades rurales hasta nuestros días, con la particularidad identitaria “Mapuche y Tehuelche”; también de algún modo esta organización actuó como dispositivo en la reactivación de la identidad mapuche urbana, al hacer visibles las situaciones de asimetrías que vivieron y viven las comunidades rurales mapuches en la zona de la Patagonia, por medio de estos diferentes conflictos que lamentablemente continúan en la actualidad.

Unos de los casos de mayor relevancia en nuestros días a nivel nacional e internacional es el de la transnacional compañía Benetton.

Reapropiación y recreación de la identidad mapuche en el ciber espacio y en espacios públicos

Es importante destacar la importancia de los medios de comunicación y sobre todo el caso específico de Internet ya que es una herramienta muy fuerte de la tecnología en la actualidad, donde los mapuches han hecho una reapropiación de este ciber espacio transformándolo en un lugar de encuentro de diálogo y de discusión sobre las problemáticas actuales de las zonas rurales y urbanas.

Pero también con la posibilidad de afianzar y socializar el conocimiento desde el mundo filosófico y simbólico de la cultura mapuche, con un posicionamiento político claro desde sus reivindicaciones ancestrales.

Las generaciones jóvenes de mapuches son los que propiciaron y apropiaron del espacio cibernético ya que muchos de ellos estudiaron o estudian carreras de grado como informática, comunicación social o periodismo. Esta formación les permitió tener mayor alcance en la difusión de sus problemáticas y de su reorganización socio-político-cultural.

Memoria disidente en el ciber espacio

Hace un tiempo atrás, se colgó un reportaje en uno de los medios independientes⁶ de la web, realizado por el periodista Hernán Scandizzo a una joven activista mapuche llamada Lorena Caniuqueo. El título del artículo era: “Indio significaba otra cosa más que aquel vasallo que agachaba la cabeza permanentemente”.

Este reportaje me pareció significativo ya que refleja el relato y la vivencia de las jóvenes generaciones en relación a las historias de vida de muchos mapuches de zonas rurales que pasaron a vivir en zonas urbanas.

Si bien el proceso de la identidad se va construyendo día a día, y también Lorena manifiesta como se articulan instancias de denuncia y difusión de las problemáticas actuales en las comunidades rurales en los medios urbanos. Ella vive en la ciudad de Bariloche, donde un 70 u 80 por ciento de los habitantes son mapuches urbanos que viven en zonas periféricas de esa ciudad.

Voy a extraer de este artículo algunas partes que son interesantes para ejemplificar el proceso de reindivación identitaria mapuche.

Pero tanto esa “Suiza”⁷ como esos barrios están en el Wallmapuche, así lo entienden los jóvenes mapuches que a pesar del cemento y desde el cemento se paran y reivindican la pertenencia a ese, su pueblo, y demandan territorio, autonomía y libertad. Se saben mapuches urbanos porque ese medio es parte de su origen. Así lo entiende Lorena Caniuqueo, que nació en Bariloche y estudia Comunicación Social en General Roca. Ella integra el equipo de comunicación mapuche “Mapurbe” y el periódico mapuche Azkintuwe, que circula a ambos lados de la Cordillera.

- ¿Qué es un warriache?

LC: Warriache es un término que surge hace poco tiempo. Es algo creado, palabras que se incorporan por los nuevos procesos que vivimos los mapuche y que quiere referirse a aquellos que estamos en las ciudades, donde además hemos nacido y nos movemos cotidianamente.

⁶ <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>

⁷ Aquí se refiere el periodista de manera irónica a la ciudad de Bariloche como la Suiza argentina.

LC: Y tanto la gente que está viviendo en el campo como la que está en la ciudad estamos un poco a mitad de camino, pero formamos parte de un proceso mucho más amplio de reconstrucción de nuestra historia familiar, de nuestras historias personales, de nuestras historias como jóvenes, como mapuche, como pueblo mapuche.

- Vos formas parte del equipo de comunicación mapuche ‘Mapurbe’ y editan un fanzine con ese nombre. ¿Por qué lo eligieron?

LC: Lo usamos como una forma de llegar a los jóvenes mapuches que están en los diferentes barrios, tanto en Furilofche (Bariloche), Fiske Menuko (Gral. Roca), como cualquier ciudad. Pretendemos, esperamos que funcione, trasladar la posibilidad de que vos por más que estés viviendo en el barrio Villa Obrera de Fiske Menuko, sos mapuche, tenés una identidad y un origen inmediato en este lugar. Tenés tus raíces acá nomás. Eso trae aparejado un montón de cosas, tus viejos no se vinieron acá porque son gente que bajan los brazos de movida, porque no hizo nunca nada para pelear en ningún lugar.

Lo que pasa con la mayoría de los pibes es que se reniegan terriblemente con su familia, con su origen, con sus raíces, con su historia y encima le quieren hacer creer que vos, que estás viviendo en el pueblo, sos cualquier cosa: “Hermano vos no podés ser mapuche, tu tiempo ya pasó, desde el momento que te viniste para acá se cortaron todos tus lazos con tu pueblo...”

” Nosotros lo que pretendemos hacer, es usar algún código mínimo, una forma de entendernos siendo jóvenes, estando en la ciudad y teniendo un montón de otras características en cada barrio, en cada mapuche, en cada wentru⁸, en cada zomo⁹, ultrazomo que esté acá, porque seguimos teniendo identidad.

- Ustedes en el fanzine hablan de mapunkies, mapuheavies. ¿Qué es un mapunky? ¿Es una moda? ¿Es un producto de la vida en la ciudad?

LC: Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La

⁸ Wentru, significa hombre en el idioma mapuzungun.

⁹ Zomo, significa mujer en el idioma mapuzungun.

mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en kamarikun ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo.

Vos ya venías castigado con un montón de cosas y traías todas las cosas negativas que te transmite esta sociedad por el hecho de que sos mapuche. A eso se le sumaban un montón de otros factores que comparás con un montón de gente de tu barrio. Entonces cuando nos empezamos a juntar fue en esos ámbitos, en la calle, cuando organizábamos alguna cuestión que era más por el hecho de saber: ¿soy yo solo o hay más gente? Te juntabas por ahí con la excusa de ir a escuchar un recital, de tener ciertas características entre nosotros. Nadie decía que era mapuche en ese momento, no te hablo de tanto tiempo tampoco.

El extracto del reportaje que continúa es clave para entender el proceso de identidad que están llevando a cabo algunos jóvenes en algunas ciudades de la Argentina, en relación a la identidad mapuche.

LC: Sí. Nosotros ahora vemos que pasa lo mismo, que hay un montón de lamuen¹⁰ que están en la movida heavy. Por ejemplo en Fiske Menuko hay una movida fuerte de heavy metal y la mayor parte de la gente es mapuche, y en Furilofche también. Cuando nos juntábamos estaba la Resistencia Heavy Punk y la Resistencia Heavy Punk era mapuche. A partir de juntarnos a hacer recitales empezabas a hablar de un montón de cuestiones. Te planteabas: “Bueno viejo, pero al final nosotros estamos en esto, estamos con esta desesperación, con esta incertidumbre por qué... ¿es herencia? ¿qué pasa?”. Y de a poco, con un montón de lamuen, de gente joven, te empezás a plantear un montón de cosas: “Uy, ¿vos qué apellido sos?”. Porque primero vos te disfrazas de lo que venga, hasta en esos lugares, que supuestamente son tus lugares, donde podés hablar con sinceridad. Sos el Mecha, el Gula, nombres que te disfrazaban. “- ¿Pero vos qué apellido tenés? - Yo soy Ñancucho. - Yo soy Caniuqueo.” “Empezás a hacer toda una cadena. Lo que pasa es que mi viejo se vino acá... - ¿Por qué se vino tu viejo? - Porque lo corrieron los milicos”; o “- Había que hacer ahí una escuela rural de la provincia y lo sacaron”; o “-

10 Lamuen ,significa hermanos en el mapuzungun.

Llegó el turco, se quedó con las tierras”. Y al final tenías un montón de coincidencias y encima te juntaste ahí, pensás y te vestís más o menos igual. Tu identidad, que era inicialmente ser un punky, se agrandó mucho más.

LC: “El recital no tiene nada que ver con los mapuche”, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros ‘indios’ éramos, y eso si en la escuela se podía lo negabas y en el recital lo resaltabas: “¡Eh, indio!”. “Indio” significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes.

LC: Y uno va mechando la identidad mapuche en esos lugares que originalmente fueron creados o fueron hechos con otro tipo de identidad. Estos lugares te posibilitan ir encontrándote con tus pares e ir entendiendo que ese también puede ser tu espacio y que, como dice una lamuen, vos podés mapuchizar esos espacios y no siempre andar awinkándote¹¹.

Allá, en Furilofche, también, de a poco se empiezan a contactar los pibes con los de acá. Sos mapuche y vos pasá data de que toca tal banda acá, nos juntamos, pero también después: “Desalojaron una familia en Leleque” o “Hay una recuperación en Traiful. Difundan”. Hay que hacerse cargo de eso. Son gente nuestra que está moviéndose también por nuestro pueblo.”

Es un reportaje que plantea como a partir de nuevos escenarios históricos y políticos como las jóvenes generaciones comienzan a construir el proceso identitario en espacios públicos donde la evocación de la memoria surge ante la otredad, de allí la reconstrucción de los relatos de historias familiares y colectivas del pueblo mapuche con fuerte un posicionamiento de voces y memorias disidentes.

Ante los contextos históricos de violencia que padeció el pueblo mapuche nos llevaría a pensar en una ruptura total de la cultura de este pueblo en el medio urbano, pero la práctica cotidiana de esos actores sociales mani-

11 Awinkandote: tomar formas de proceder del blanco.

fiestan lo contrario, ya que están llevando a cabo un proceso de transformación y de resignificación cultural en esta nueva coyuntura socio-política.

Sin embargo, hay una construcción discursiva hegemónica que lleva a decir que los mapuches son muy pocos en el país y que viven sólo en zonas rurales cordilleranas, otorgándoles el rotulo de que “ellos si son los verdaderos indios mapuche” cayendo en una teoría esencialista y reduccionista. Pero también se les ha adjudicado a este pueblo un origen extranjero señalándolos como chilenos. Al respecto Claudia Briones expresa lo siguiente: “Es sugestiva la perseverancia con que desde fines del siglo pasado se viene reiterando el aserto de que los Tehuelches¹²(siempre a punto de total extinción) son los verdaderos “indios argentinos” de la Patagonia, a diferencia de los numerosos (y por ende conflictuantes) mapuche, posibles de ser rotulados como ‘chilenos’ por aplicación” (Briones, 1998:22).

Esto significó que desde las diversas políticas estatales se construyó un discurso de acuerdo a las conveniencias políticas del momento donde se afianzaba el origen extranjero, negándole el reconocimiento ancestral del territorio al pueblo mapuche y con ello también se les negaba el reconocimiento como sujetos de derechos.

Por lo tanto este pueblo originario en los períodos posteriores más recientes fue revitalizando su cultura para “imaginarse”, “pensarse” y “percibirse” ante la otredad y de esa manera plantear una cultura contra hegemónica. En este sentido lo que expresa Claudia Briones resulta esclarecedor: “Frente a la discursividad históricamente represora de las diferencias, no podría resultar en absoluto sorprendente que sectores subalternizados por distintas razones hayan ido proponiendo sucesivamente en acto lecturas alternativas de su propia alteridad y de la matriz de diversidad sobre la que se ha construido la nación-estado” (Briones, 1998: 23-24).

Es entonces a partir de la construcción de la identidad originaria mapuche en las zonas urbanas donde se reafirma el proceso identitario tomando una dimensión política, afianzando su lucha como pueblo al articular con las comunidades rurales, con estos procesos intensificaron y resignificaron la identidad originaria, en el plano local, provincial y nacional e internacional.

12 Tehuelches: pueblo originario que viven en la Patagonia.

La identidad no se puede entender como algo sólo individual sino dentro del plano social y colectivo. El antropólogo Almeida lo describe de la siguiente manera: “La identidad es consecuencia, no es sólo conciencia de sí, sino también localización fáctica de un individuo en el plexo social y con ello, posibilidad de abrirse un sitio dentro de la complejidad social para acceder a bienes, recursos y servicios, ya sean éstos materiales o simbólicos” (Almeida, 1996:55).

Conclusión

La articulación entre los espacios rural-urbano permitió el desarrollo del proceso identitario de la población mapuche, ya que han tenido que tejer una trama compleja de su cultura, como lo menciona Geertz (1994: 20), especialmente en las zonas urbanas. La búsqueda de las significaciones culturales, llevó a estos actores sociales a la reconstrucción del proceso identitario, “Como respuesta dialéctica transformadora de la realidad y de la vida” (Guerrero, 2002: 51).

Este proceso identitario se llevó a cabo bajo las nuevas coyunturas políticas y sociales en un contexto democrático que propició que la población mapuche comenzara a reconstruirse como pueblo. Ante esta realidad la cultura mapuche se convirtió en el medio urbano como respuesta contra hegemónica de lucha ante la dominación estatal convirtiéndose entonces en la “insurgencia simbólica”, términos utilizados por el antropólogo Patricio Guerrero.

Los nuevos escenarios políticos ponen de manifiesto nuevos conflictos en la actualidad como por ejemplo con las empresas transnacionales por un lado y con la cultura globalizada por otro, pero que sin embargo el proceso de etnicidad no se diluye en estos escenarios: “la etnicidad reconstruida posibilita el encuentro que se produce con los “otros” que no se desestructure su identidad, sino que, por el contrario, se convierta en una oportunidad para su revitalización, para el fortalecimiento de la cultura propia y para contrarrestar las influencias de la cultura ajena”(Guerrero, 2002:117).

Para finalizar me parece muy interesante lo que expresa el autor John M. Hickman¹³ en relación a que los grupos étnicos que viven en zonas urbanas no pierden la identidad sino que muchas veces toman elementos de la cultura dominante como estrategias de supervivencia, y mantienen los mecanismos de resistencias en relación a su identidad étnica.

Bibliografía

- Almeida, José (1996). Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico. *Antropología Cuadernos de Investigación*. No. 4. Quito: PUCE.
- Briones, Claudia (1998). *Cultura del Estado-Nación y Estado de la (META) Cultura*. Departamento de Antropología Universidad de Brasilia, Serie Antropología 244, Brasilia.
- Guerrero, Patricio (2002). "La Cultura". *Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS, Ediciones Abya Yala.
- Geertz, Clifford (1994). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- González Coll, María Mercedes (2000). *La vida en la frontera Sur. Relaciones interétnicas y diversidad cultural*. Bahía Blanca-Argentina: Universidad Nacional del Sur.
- Guerci, Marcela y Miguel Mugueta (2003). *El cantón Tapalqué Viejo. Contextos, recursos y explotación de una tierra sin escrituras*. Olavarria-Argentina: Ediciones PIAT. Programa de Investigaciones Antropo-

13 "Los miembros de tales grupos étnicos tienden a mirar la cultura urbana y la sociedad correspondiente en fragmentos y no como una, no como una forma integral de vida. Ven ventajas específicas y lujos que pueden ser adoptados o adaptados sin conflicto de ideologías o pérdida de su identidad étnica. Una gran cantidad de cambios "aditivos pueden tomar lugar rápidamente: radios, máquinas de coser, jabón, camiones, bicicletas, estilos de vestidos y ropa de confección, etc. Existe siempre la posibilidad de que una cadena de tales agregados pueda llevar a un cambio en los valores básicos, pero en general estos cambios 'visibles' (incluyendo el aprendizaje del idioma de la sociedad dominante) raras veces tocan el corazón de la identidad étnica. El prestarse estos rasgos de afuera de la cultura y sociedad tradicionales es una forma de suplementar y a menudo reforzar la vida y los valores tradicionales. Los nativos llegan a ser menos pintorescos y parecen haber sido asimilados en la vida y cultura nacionales, pero esta impresión es a menudo engañosa" (Hickman, 1969:131).

- lógicas de Tapalquè. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- Hickman, John (1969). Barreras lingüísticas y socioculturales a la comunicación. *América Indígena*, Vol. XXIX, No.1: 131. Enero.
- Lischetti, Mirta, comp. (1987). *Antropología*. Argentina, Eudeba.
- Mandrini, Raúl y Sara Ortelli (1992). *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A.
- Meertens, Donn (2000). El futuro nostálgico, desplazamiento, terror y género. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 36: 112-121.
- Menéndez, Eduardo (1972). Racismo, colonialismo y violencia científica. *Revista Transformaciones*. Centro Editor de América Latina.
- Riaño, Alcalá (2000). La memoria viva de las muertes. Lugares e identidades juveniles en Medellín. *Análisis Político* 41(23-39), Sep-Dic.
- Scandizzo, Hernán (2004). 'Indio' significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente", en: <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>.
- Shumway, Nicolás (1993). *La invención de la Argentina*. Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.
- Zambrano, Martha y Cristóbal Gnecco (2000). *Memorias hegemónicas memorias Disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–.

Redefiniendo identidades culturales. Jóvenes universitarios migrantes en el Altiplano peruano

Enrique Rivera Vela*

Introducción

Hace una década, cuando realizaba un trabajo de campo para recabar datos que me permitieron escribir la tesis que presenté para obtener el título profesional de antropólogo, conversaba con Lucio, hijo de uno de los principales informantes, se trataba de un púber de 12 años de edad que estaba cursando el sexto grado de educación primaria; en una de las conversaciones mencionó que como no había colegio secundario en su comunidad¹, se estaba preparando para trasladarse a la ciudad de Puno donde viviría en la casa de un padrino y estudiaría la educación secundaria en la Gran Unidad Escolar San Carlos de dicha ciudad; además, soñaba con ser algún día estudiante en la Universidad Nacional del Altiplano (UNA).

Han pasado diez años de estas conversaciones, en la actualidad tal vez Lucio ya es profesional o estudiante universitario, tal vez no ha logrado ingresar a la universidad y ha optado por seguir estudios en un Instituto Superior, tal vez se haya animado a postular a la Escuela de Policía que funciona en la ciudad, o de repente no estudia y se dedica a trabajar como

* Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, actual docente de pregrado y de maestría en la Universidad Nacional del Altiplano de Puno.

1 Se trata de la comunidad aymara de Jatucachi, en el distrito de Pichacani, provincia y departamento de Puno. Es una comunidad alpaquera ubicada por encima de los 4.000 m.s.n.m., y ubicada a 104 km. de la ciudad de Puno.

vendedor ambulante, vigilante, triciclero, taxista, chofer de combi o cualquier otra actividad que no requiere de estudios especializados, o quién sabe, tal vez ya no vive en la ciudad de Puno y ha emigrado a la ciudad de Moquegua donde vivían unos tíos, o ha optado por emigrar a Arequipa, Lima u otra ciudad, tal vez ya no vive en el país y está vendiendo su fuerza de trabajo en un país vecino, en los Estados Unidos de Norteamérica, o en algún país del continente europeo o asiático. Lo último que se me ocurre pensar, es que haya regresado a su comunidad y ahora se dedica a cuidar los rebaños de ovejas y hatos de alpacas y llamas de sus padres, o los suyos propios, actividad que solía realizar cuando aún era niño.

Los supuestos que acabo de mencionar no se alejan de la realidad que podría estar viviendo éste y otros jóvenes; es muy conocido que de la población que vive en las zonas rurales son los jóvenes, y con mayor incidencia los hombres, quienes tienden a emigrar a la ciudad en búsqueda de oportunidades que no las encuentran en sus lugares de origen. Vivir en la ciudad es la esperanza e ilusión de la mayoría de estos jóvenes y también la de sus padres quienes esperan que sus hijos puedan emigrar a la ciudad para convertirse en profesionales y así forjarse un futuro menos incierto que la de ellos; a pesar que la ciudad es vista como un lugar donde existe mayor peligro y contaminación, donde la gente no se conoce entre ella, y si bien existen mayores oportunidades, éstas por lo general son poco accesibles o sólo se pueden acceder luego de mucho sacrificio y trabajo, la ciudad sigue siendo atrayente, y la percepción que se tiene de ella, además del tamaño, el movimiento vehicular y comercial, la existencia de todo tipo de centros de estudios, de entretenimiento, de diversión, la variedad de productos que circulan, etc., es que allí están las oportunidades de vivir mejor, que allí se puede trabajar en lo que sea y no morir de hambre.

La ponencia que pongo a consideración se guía a través de los siguientes objetivos: identificar el lugar de procedencia de la población estudiantil de la UNA en la ciudad de Puno y, analizar las consecuencias que trae consigo las migraciones temporales o permanentes de la población estudiantil de la UNA en la construcción de su identidad cultural. Con la finalidad de dar cumplimiento con lo planteado en estos objetivos, este

trabajo está dividido en dos partes: en la primera, presento una síntesis de los aspectos generales del departamento de Puno, para luego centrarme en algunos aspectos relacionados a su población: crecimiento, poblaciones según los últimos censos, los movimientos migratorios y la configuración actual de la ciudad, con lo que se demuestra que de ser una sociedad eminentemente rural, en la actualidad, aunque ésta sigue superando en número a la urbana, su diferencia es cada vez menos significativa. En la segunda parte, presento a la población estudiantil de la UNA según su lugar de procedencia y, gracias a testimonios recogidos, se realiza un análisis de las implicancias que su permanencia en la ciudad trae en relación a sus identidades culturales.

El departamento del Puno

Puno es uno de los departamentos peruanos con mayor presencia de elementos y valores tradicionales provenientes de las culturas quechua y aymara, la religiosidad sincrética de su pueblo, su riqueza cultural expresada en la danza, la música y la artesanía le ha permitido ser considerado como la capital del folklore peruano. Ubicada en la zona sur andina peruana, su territorio² es de 71.999 km²; políticamente está dividido en 13 provincias y 109 distritos. Su capital es la ciudad de Puno, situada a orillas del lago sagrado de los Incas, el lago Titicaca a 3.815 m.s.n.m.

Su clima es variado de acuerdo a los pisos ecológicos presentes en la región, experimentando bajas temperaturas en la zona del Altiplano y en la Cordillera, mientras que en las zonas de selva su clima es propio de los lugares tropicales. El periodo de lluvias se presenta entre los meses de octubre y marzo, el resto del año suele presentarse precipitaciones esporádicas y nevadas, pero en general son meses secos.

Al ser una región predominantemente rural, su principal actividad productiva es la agropecuaria; es una región productora de papa, quinua, haba, trigo, cebada, avena, etc., y dentro del sector pecuario: ganado va-

2 Incluye 14,50 km² de área insular lacustre y 4.996,28 km² de superficie del lago Titicaca correspondiente a la parte peruana.

cuno, ovino y camélidos sudamericanos. Además, como actividades complementarias, la población se orienta hacia la minería, el comercio y la pesca en la zona circunlacustre y en los principales ríos. En los últimos años, las actividades destinadas al servicio turístico se han visto beneficiadas por la mayor presencia de turistas nacionales y extranjeros que llegan a la región atraídos por sus monumentos históricos, eventos folclóricos, el lago Titicaca y la cultura andina viva en comunidades de la localidad y en las islas del lago.

Población

Su población es mayoritariamente descendiente de los antiguos habitantes de los pueblos quechua, aymara y uro. Según el censo de 1993, la población que declaró tener como idioma materno el quechua representaba el 43.2 por ciento de la población total, quienes declararon tener como idioma materno el aymara fue el 32.6 por ciento, sólo el 23.3 por ciento de la población identificó el castellano como su idioma materno y el 0.9 por ciento señaló otro idioma nativo o un idioma extranjero.

En lo referente al número de su población, de acuerdo a los resultados definitivos del X censo de población realizado el 2005³, Puno es el departamento más poblado del sur andino peruano con un total de 1.245.508 habitantes. A nivel nacional ocupa el quinto lugar en población después de Lima (7.819.436), Piura (1.630.772), La Libertad (1.539.774) y Cajamarca (1.359.023). El siguiente cuadro permitirá observar la manera como ha evolucionado su población, a nivel provincial y departamental, desde 1940 a la fecha.

3 En el último censo (2005), no consideró la pregunta sobre idioma materno, por lo que a la fecha no existe información confiable que revele el número de población descendiente de los pueblos originarios.

Provincia	1940	1961	1972	1981	1993	2005
Puno	101,732	124,823	148,652	177,358	201,205	222,897
Azangaro	97,038	111,468	122,210	130,576	138,998	136,523
Carabaya	21,149	28,179	29,948	33,090	46,777	66,316
Chucuito	110,138	147,385	168,155	189,232	93,001	110,083
El Collao					80,317	76,749
Huancané	96,447	107,170	108,450	109,113	75,456	74,542
Lampa	28,215	34,655	36,693	38,979	43,461	48,239
Melgar	41,197	48,201	52,420	61,562	72,005	84,739
Moho					33,320	28,149
San Antonio De Putina					28,475	44,853
San Román	27,284	45,829	65,792	102,988	168,535	236,315
Sandia	25,171	38,550	43,853	47,360	50,042	65,431
Yunguyo					48,258	50,672
Total Región	548,371	686,260	776,173	890,258	1,079,849	1,245,508

Fuente: Elaborado por el investigador de acuerdo a los resultados presentados por el INEI de los censos de 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 y 2005.

De acuerdo a la información que aparece en el cuadro N° 1, entre los años de 1940 y el 2005, la población total de la región se ha duplicado de 548.371 a 1.245.508. Sobre la población de las provincias se observa que las que han experimentado mayor crecimiento poblacional son: San Román, que ha visto aumentada su población en casi nueve veces, de 27.284 a 236.315; Carabaya que ha triplicado su población de 21.149 a 66.316; y, Sandia que de 25.171 ha crecido a 65.431 habitantes. A excepción de Huancané cuya población ha disminuido⁴ de 96.447 a 74.542 personas, el resto de las provincias han aumentado su población, aunque que no significativamente. En el caso de la población de la provincia de Puno, ésta se ha duplicado entre ambos periodos de 101.732 a 222.897 habitantes.

4 Disminución motivada por la creación de la provincia de Moho en territorios pertenecientes anteriormente a la provincia de Huancané.

El proceso de urbanización que experimenta la sociedad peruana desde las década de los años cuarenta del siglo pasado se debe a las migraciones originadas por la pobreza prevaleciente en las zonas rurales, al exagerado centralismo estatal y económico, así como al descuido de las autoridades locales que no han orientado adecuadamente las políticas de desarrollo de sus propias localidades. En el departamento de Puno, de acuerdo a los censos de 1993, las ciudades que muestran mayor concentración urbana son: Juliaca (capital de la provincia de San Román) donde la población urbana llega al 86.5 por ciento, y la ciudad de Puno cuya población urbana alcanza el 51.1 por ciento; aunque en menor medida, las ciudades de Ilave (El Collao), Ayaviri (Melgar) y Azángaro, también muestran un acelerado crecimiento urbano.

A nivel departamental, el cuadro No. 2 permite visualizar los cambios en los patrones poblacionales que se han suscitado en los últimos sesenta y cinco años:

Año	Urbana		Rural		Total
	Miles	%	Miles	%	
1940	71.263	13.0	477.108	87.0	548.371
1961	124.147	18.1	562.113	81.9	686.260
1972	186.160	24.0	590.013	76.0	776.173
1981	283.222	31.8	607.036	68.2	890.258
1993	423.253	39.2	656.596	60.8	1.079.849
2005	588.801	47.3	656.707	52.7	1.245.508

Fuente: Elaborado por el investigador de acuerdo a los resultados presentado por el INEI de los censos de 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 y 2005.

Este cuadro muestra los cambios poblacionales tanto en la zona urbana como en la rural, su lectura permite sostener que la población rural en el departamento ha disminuido con el transcurrir de los años. En 1940 la población rural estaba constituida por el 87.0 por ciento del total de la población, ésta disminuye a 81.9 por ciento en 1961, a 76.0 por ciento

en 1972, a 68.2 por ciento en 1981, y a 60.8 por ciento hacia 1993, los resultados definitivos de los censos del 2005 revelan que el 52.7 por ciento de la población total del departamento se ubica en la zona rural.

Sobre la población urbana, en 1940 ésta sólo representaba el 13 por ciento del total de la población, hacia 1961 aumenta a 18.1 por ciento, en 1972 ya llegaba al 24.0 por ciento, en 1981 representaba el 31.8 por ciento de la población, mientras que en los censos de 1993 aumenta a 39.2 por ciento, finalmente de acuerdo al censo del 2005, la población del departamento que vive en zonas urbanas alcanza el 47.3 por ciento. De acuerdo a estas variaciones, se puede afirmar que la población en la región sigue siendo mayoritariamente rural, aunque los cambios experimentados, y la tendencia observada, hace suponer que dentro de diez años la población de las áreas urbanas sobrepasarán a las que habitan en el área rural, aproximándose a la tendencia que se experimenta a nivel nacional⁵, en la que al menos tres cuartas partes de la población vive en áreas urbanas y sólo una cuarta parte en áreas rurales.

Movimientos migratorios

Los movimientos migratorios son fenómenos que afectan a gran parte de las sociedades contemporáneas, principalmente a aquellas que no han logrado generar una dinámica adecuada, que permita que sus pobladores encuentren en ella el espacio óptimo para desarrollarse y lograr el bienestar que todo ser humano desea para su vida. El desplazamiento, temporal o permanente de individuos fuera de sus lugares de origen está transformando el rostro, la dinámica y el componente social y cultural tanto de las zonas remitentes como de las receptoras, este fenómeno afecta también la conducta y las identidades culturales de aquellos que se ven motivados u obligados a dejar sus lugares de origen.

5 Según los censos realizados en 1940, el 35,4 por ciento de la población peruana era urbana y el 64,6 por ciento, rural; hoy en día estos porcentajes se han invertido, de acuerdo a los censos del 2005, la población urbana llega al 74.26 por ciento mientras que la población rural ha descendido al 25.74 por ciento.

Según el informe sobre migraciones internas elaborado para el INEI en 1995, en el periodo 1988-93 los cinco departamentos con mayor población de emigrantes fueron: Junín (8.5 por ciento), Cajamarca (7.2 por ciento), Ancash (5.9 por ciento), Puno (5.3 por ciento) y Piura (5.0 por ciento). Así mismo, el mencionado informe considera que los factores básicos de expulsión de población son el agro, la pobreza y la violencia.

En el departamento de Puno es innegable que, tanto el estancamiento y deterioro de la infraestructura agropecuaria como la pobreza, son dos de los principales factores que han convertido a Puno en neto expulsor de población desde hace más de medio siglo. Refiriéndose a los procesos migratorios en los años 1950, Schaedel (1967:8) sostiene que al ser Arequipa y Tacna los centros urbanos más accesibles al departamento “reciben 86 por ciento y 80 por ciento respectivamente, de la migración puneña”, sin necesidad de revisar datos estadísticos, cualquier poblador de Puno, Arequipa o Tacna puede dar fe de tal afirmación. Deben ser escasos los puneños que no tienen familia en Arequipa o Tacna, y en estas dos ciudades son cada vez más frecuentes las expresiones propias de la cultura del Altiplano que ya empiezan a formar parte de la cultura local⁶.

Las migraciones de la población puneña tienen como destino las ciudades con mayor grado de desarrollo que se encuentran cerca a ella, según los datos de los censos de 1981 y 1993, los cinco departamentos que han recibido mayor cantidad de migrantes puneños son: Arequipa (27.511), Lima-Callao (18.011), Tacna (9.566), Moquegua (5.579) y Cuzco (5.176). De otro lado, si bien no se tiene mayor información, de seguro que entre los peruanos que año tras años emigran al extranjero, se encuentra un considerable número de población puneña.

La región no es ajena al proceso de urbanización ni a ser considerado como una sociedad receptora de migrantes. Las ciudades de Puno y Juliaca han cambiado su fisonomía por el acelerado crecimiento poblacio-

⁶ En Arequipa, en Tacna, como en la ciudad de Lima, desde hace varios años, los residentes puneños realizan actividades por el aniversario de la ciudad de Puno (4 de noviembre) y por la fiesta en honor a la Virgen de la Candelaria en el mes de febrero; así mismo, han extendido a estas ciudades la “Feria de las Alasitas”, en la que venden todo tipo de objetos en miniatura con la esperanza que se convertirán en realidad. Además es frecuente su participación con danzas del altiplano en las actividades propias de dichas ciudades.

nal producido por las migraciones internas, se sabe que ambas ciudades se han convertido en receptoras de población proveniente, en mayor número, del interior del departamento, se trata de población campesina que al no tener tierras, o al estar muy parceladas, se ven en la necesidad de trasladarse a las ciudades en búsqueda de nuevas perspectivas de ingreso. El siguiente cuadro permite observar el crecimiento que se ha producido en ambas ciudades.

Ciudad	1940	1961	1972	1981	1993	2005
Puno	13.789	24.567	40.453	67.397	91.877	123.906
Juliaca	6.034	20.351	39.066	77.150	142.576	218.485

Fuente: Elaborado por el investigador de acuerdo a los resultados presentado por el INEI de los censos 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 y 2005.

Hacia 1940 Puno era considerado un pueblo grande y Juliaca un simple pueblo pequeño. Hoy en día ambas ciudades encajan muy bien dentro de la categoría de ciudades pequeñas que tienden a seguir creciendo aceleradamente, sobre todo, la ciudad de Juliaca que se ha convertido en una de las zonas comerciales más importantes del sur andino.

La población en la ciudad de Puno, al decir de sus propios habitantes, “ya no es la misma”, pues la mayoría de los miembros y descendientes de las antiguas familias hace tiempo que migraron preferentemente a Arequipa y es por ello que en una anterior investigación sostenía que:

“La población de la ciudad de Puno está conformada, principalmente, por migrantes e hijos de migrantes procedentes de las zonas rurales del departamento, que se instalan en la ciudad con toda su familia y, en otros casos, envían a sus hijos para que sigan estudios superiores en la ciudad, muchos de los cuales, una vez culminado sus estudios, prefieren quedarse en la ciudad, migrar a otra ciudad, y pocas veces regresar a sus lares de origen” (Rivera, 2005).

En conversaciones sostenidas con pobladores de la ciudad, y con aquellos que hace tiempo dejaron su tierra, es frecuente escuchar expresarse con añoranza y de manera despectiva que “ya no hay gente en Puno, ahora Puno está lleno de campesinos”. Al parecer esta es la percepción que el propio poblador tiene de la población que ahora vive en la ciudad, por lo que incluso en los medios de comunicación, cada vez que se critica las improvisaciones de algunas autoridades, el inadecuado planeamiento en la construcción de viviendas, los excesos que se cometen por el consumo excesivo de bebidas alcohólicas, las malas costumbres de realizar las necesidades biológicas en vías públicas, la costumbre de arrojar las aguas con la que realizaron el lavado de las prendas de vestir a las calles, etc., se suele hacer referencia directa o indirectamente a la procedencia rural de la población.

Migraciones y sus implicaciones en la construcción de la identidad cultural de los/as estudiantes de la UNA

El deseo de superación personal motiva que año a año sea innumerable los/as estudiantes egresados/as de educación secundaria, quienes optan por migrar a las ciudades en búsqueda de oportunidades labores o de estudio. Aunque no se tiene información de los/as adolescentes que se encuentran en esta situación en el departamento de Puno, se tiene conocimiento que al menos el 70 por ciento de los/as alumnos/as que se inscriben todos los años en el Centro Pre-Universitario de la UNA, provienen de las diferentes provincias del interior del departamento, este dato es un indicativo de la intensidad que existe entre ellos/as de seguir estudios universitarios en este centro de estudios.

De los postulantes provenientes del interior del departamento, quienes logran ingresar a una de las escuelas profesionales que ofrece la universidad, tendrán que enfrentarse a nuevas experiencias en la ciudad que los cobijará, situaciones como: vivir solos/as o en casa de algún padrino, familiar o en la residencia universitaria; nuevos círculo de amistades, compañeros y profesores; costumbres diferentes a las de sus lugares de origen; en fin, vivir en la capital del departamento, aunque se trate de la misma

región, es diferente a vivir en la capital de su provincia, en su distrito o en la comunidad donde nacieron y se desarrollaron hasta ese momento.

Migración e identidad cultural

En épocas muy antiguas era común que una persona naciera, se desarrollara y muriera en la misma localidad donde nacía, y que a lo largo de su vida no tuviera contacto, o éste fuese mínimo, con otros grupos humanos diferentes culturalmente a su grupo de origen, por lo que su identificación con su cultura de referencia no se contagiaba ni perturbaba por la influencia de los “otros” extraños y diferentes a ellos, y su identidad era estable durante toda su vida. Sin embargo, cuando estos grupos empezaron a entrar en contacto con “otros” ya sea por cuestiones de guerra, de conquista, de evangelización o comerciales, sus culturas empezaron a sufrir cambios por los préstamos culturales o por la imposición a los que se encontraban expuestos.

Con el transcurrir de los años la situación ha cambiado, en épocas actuales la migración al igual que el sistema educativo oficial, los medios de comunicación y la tendencia globalizadora de la cultura occidental, son algunos elementos que ocasionan la transformación y hasta la pérdida de las identidades culturales de los pueblos. Al ser la migración el tema a tratar, me centraré únicamente en este elemento.

Uno de los fenómenos que trajo consigo la modernidad fue la migración; durante los años de la revolución industrial en Europa, miles de campesinos se vieron obligados a migrar a las ciudades donde vendían su fuerza de trabajo a cambio de salarios exigüos. Similar fenómeno aparece en los países de América Latina hacia mediados del siglo XX. En el Perú, las primeras migraciones de consideración se producen a partir de la década de 1940 y 1950 cuando se instalan fábricas en ciudades como Lima y Arequipa; el crecimiento que empiezan a experimentar las ciudades, sobre todo de la costa, acompañadas con los azotes climatológicos en la región de la sierra, además de la indiferencia estatal en apoyar a los sectores campesinos, facilitó que en las siguientes décadas las migraciones del campo a la ciudad se convirtieran en una alternativa para buscar mejores condiciones de vida.

Durante las últimas cinco décadas son miles los peruanos que han migrado a las ciudades en búsqueda de oportunidades, motivados por el alto crecimiento vegetativo de la población y por el poco o lento crecimiento de sus lugares de origen, por la búsqueda de mejor educación para sus hijos, por la violencia generada por el terrorismo, el narcotráfico, etc. Cuando una persona, de cierta edad enfrenta la necesidad de migrar, por decisión propia u obligada, llevará consigo un cúmulo de conocimientos aprendidos y desarrollados en la tierra que lo vio nacer, por lo tanto, llegará a su destino con elementos culturales propios de dicho lugar, los mismos que pueden perderse u olvidarse cuanto más absorbente sea la nueva sociedad donde empieza a desarrollarse, cuando no ha logrado desarrollar fuertes sentimientos de pertenencia hacia su cultura de origen, o por la necesidad de mimetizarse para evitar el rechazo. La pérdida de identidad cultural se manifiesta cuando el individuo rechaza y siente vergüenza por los suyos, su idioma, sus costumbres, su cultura y trata de amoldarse lo mejor posible a la sociedad que ahora lo cobija.

Suele ocurrir que la primera generación de migrantes mantiene contacto con los familiares y amistades que dejaron en sus lugares de origen, por lo que las visitas a dichos lugares se realizarán de manera frecuente; pero lo que ocurre con las segunda y demás generaciones de migrantes es diferente. Al haber migrado a tierna edad o al haber nacido en un nuevo territorio, los migrantes de segunda generación tienden a identificarse, preferentemente, con el lugar donde se están desarrollando y a perder el vínculo con la tierra de sus padres, o en el mejor de los casos, será un vínculo que se fortalecerá por la insistencia de sus padres en transmitirles cariño por el añorado terruño. El apego y el amor por la tierra donde se ha nacido, aún después de ya no vivir en ella, es sólo cuestión de plena identificación con la misma, es decir el tomar conciencia de su identidad cultural que es entendida como el sentimiento de pertenencia a una cultura determinada, construido a lo largo de la vida de los individuos a través de la adopción e internalización de elementos culturales comunes a dicho grupo humano, y que permite marcar diferencias al relacionarse con otros individuos.

Identidad cultural en la posmodernidad y la globalización

En el caso peruano, las poblaciones que no se han “contaminado” en demasía con elementos de la cultura occidental han logrado mantener sus propias identidades a lo largo de su historia, pero como producto del contacto continuo con la sociedad mayor, la ciudadina fuertemente influenciada por lo occidental, también se encuentran a merced de la envoltura de la globalización. No obstante, lo que en un principio con la modernidad parecía ser el fin de las culturas locales, en una era posmoderna y globalizada, ha permitido que dichas culturas se revitalicen. Autores como Stuart Hall (1992) y Néstor García Canclini (1990,1995), sostienen que la posmodernidad está fragmentando las identidades culturales, esta fragmentación no significa, en ningún caso, la pérdida total de la identidad cultural del sujeto, sino la transformación y formación de nuevas identidades híbridas en sociedades cada vez más cambiantes.

De este modo, ya no son sólo elementos como el idioma, la historia, las costumbres, las tradiciones, la música, el vestido, etc. los que conforman las identidades culturales de las poblaciones, sino que, como producto de la ruptura de las fronteras culturales y el acercamiento cada vez mayor entre ellas, se están formando nuevos elementos que permiten identificar a grandes sectores de la población mundial. Hoy en día movimientos, asociaciones o grupos de carácter transnacional ligados a la protección del medio ambiente, a la defensa de los derechos humanos, al respeto a las opciones sexuales, y aun la moda, han creado elementos reales o simbólicos que permiten unificar e identificar a grandes grupos humanos que habitan en distintas partes del mundo, que hablan distintas lenguas, que practican diferentes credos religiosos, y que a pesar de formar parte de una cultura particular, comparten elementos comunes de lo que hoy se podría llamar una cultura mundial. De otro lado, los continuos desplazamientos de los sujetos dentro y fuera de su estado nacional, la moderna tecnología massmediática, entre ellos la televisión y el internet, están facilitando la comunicación y el acercamiento entre sujetos de diferentes culturas, siendo la occidental la hegemónica y la que ha llegado a convertirse en el paradigma de toda la humanidad.

Frente a esta realidad:

“... las identidades nacionales y locales pueden persistir en la medida en que los resituemos en una comunicación multicontextual. La identidad dinamizada por este proceso, no será sólo una narración ritualizada, la repetición monótona pretendida por los fundamentalismos. Al ser un relato que reconstruimos incesantemente, que reconstruimos con los otros, la identidad es también una coproducción” (García Canclini, 1995: 114).

Para García Canclini la identidad cultural está en constante redefinición, la misma que, según mi parecer, no debe dejarse a las circunstancias o a las tendencias globalizantes, considero que cualquier persona puede vivir y desarrollarse en un mundo globalizado sin necesidad de abandonar su identidad cultural; pero, se necesita, además de la propia voluntad, de entes directrices como instituciones educativas, gobiernos locales, instituciones culturales u otras que orienten la conservación, redefinición o reinención de los elementos que conforman las identidades culturales, de lo contrario, se corre el riesgo de ser absorbidos por los elementos propios de una era globalizante que podría encaminarnos hacia la pérdida de las identidades locales y el fortalecimiento de aquella que es propia de la cultura hegemónica: la occidental.

La población estudiantil de la UNA-Puno

La UNA alberga en sus claustros a aproximadamente 15.000 estudiantes, la mayoría proviene del mismo departamento y sólo una décima parte son de otras regiones del país. Con la finalidad de tener una mejor apreciación de su procedencia (lugar de nacimiento), se ha elaborado el siguiente cuadro en base a los/as alumnos/as ingresantes matriculados/as entre los años 2001 y 2004⁷, a pesar que no representan a la totalidad del alumnado, considero que es una muestra aceptable por representar algo más del 50 por ciento del universo de la población estudiantil.

7 En los boletines estadísticos del 2005 no se ha considerado la información sobre el lugar de nacimiento de los alumnos/as matriculados/as.

Cuadro No. 4
Lugar de procedencia (nacimiento) de los ingresantes matriculados

Año	Provincia Puno		Otras provincias de Puno		Otros departamentos.		Total alumnos ingresantes matriculados	Total alumnos UNA
	Total	%	Total	%	Total	%		
2001	807	36.0	1.237	55.3	194	8.7	2.238	14.363
2002	458	31.5	853	58.7	142	9.8	1.453	13.984
2003	677	32.3	1.194	57.0	223	10.7	2.094	14.085
2004	648	29.5	1.367	62.2	181	8.1	2.196	13.132

Fuente: Elaborado por el investigador con los datos recogidos de los Boletines Estadísticos de la UNA-Puno 2001, 2002, 2003 y 2004.

Este cuadro permite tener una idea general sobre la procedencia del alumnado, si tomamos como referencia sólo a los/as ingresantes matriculados/as el 2004, de un total de 2.196, el 29.5 por ciento (648) señala como lugar de nacimiento la provincia de Puno, el 62.2 por ciento (1.367) declara haber nacido en otra provincia del departamento, mientras que el 8.1 por ciento (181) registra como lugar de nacimiento otros departamentos del Perú.

Al observar los datos sobre los ingresantes matriculados en los 4 años consecutivos es posible afirmar que, en promedio, más de la mitad de la población estudiantil de la UNA (58.3 por ciento), procede de las provincias del interior del departamento; el alumnado que es del lugar, es decir, de la ciudad de Puno y de otros distritos de la provincia, llega al 32.3 por ciento; únicamente el 9.3 por ciento proviene de otros departamentos⁸. Si juntamos los porcentajes de los/as alumnos/as procedentes de las demás provincias puneñas con quienes proceden de otros departamentos se llega a la conclusión que el 67.6 por ciento de la población estudiantil de la UNA son migrantes temporales o permanentes en la ciudad de Puno.

8 En el 2004 fueron 151 los/las ingresantes procedentes de otras regiones, distribuidos de la siguiente manera: Ancash 2, Arequipa 61, Cusco 58, Huancavelica 2, Junín 2, La Libertad 1, Lima 2, Moquegua 17, Pasco 1, San Martín 1, Tacna 2, Tumbes 1, Ucayali 1. La mayoría de este grupo se encuentra en la ciudad de Puno por motivos laborales de sus padres, es mínimo el porcentaje de quienes se trasladan a esta ciudad exclusivamente para seguir estudios universitarios en la UNA.

Población estudiantil migrante y su adaptación a la vida de la ciudad

Como ya señalé en líneas anteriores, una vez que los/as nuevos/as ingresantes procedentes de un lugar diferente al de la ciudad tienen la necesidad de migrar con la finalidad de seguir estudios universitarios deberán enfrentarse a nuevas situaciones, una de ellas es el vivir solos(as) en un ámbito social y cultural distinto al de su origen.

“Ingresé a la universidad a los 17 años, tuve un poco de dificultades para adaptarme a la ciudad porque yo crecí con mis padres que ahora ya no estaban a mi lado, me sentía sola, pero al pasar las semanas fui conociendo a mis compañeras(os) y ya no me sentía tan sola, pero extrañaba a mi familia que estaba en Ayaviri, y es esta la razón por la cual yo viajaba semanalmente a Ayaviri” (Melgar, mujer, 20, Turismo)⁹.

“Como azangarino sentí un cambio brusco en los primeros años de mi vida universitaria. El hecho mismo de alejarme de mi familia y vivir solo en la ciudad de Puno, hizo que difícilmente me adaptara a esta nueva situación” (Azángaro, varón, 22, Antropología).

Ambos testimonios¹⁰ reflejan el sentir de los alumnos/as migrantes al iniciar una nueva vida alejados/as del núcleo familiar, pero como por lo general las distancias no son tan distantes de sus lugares de origen es habitual, como queda registrado en el primer testimonio, que realicen viajes semanales para “visitar a la familia”, convirtiéndose en migrantes golondrinos. Existen otros casos donde los/as alumnos/as van y vienen diariamente de su lugar de origen, se trata principalmente de residentes de las localidades de Juliaca, Ilave u otra localidad cercana, donde trasladarse no demanda más de una hora. Quienes sí tienen mayor dificultad para trasladarse con cierta frecuencia a sus lugares de origen son los que provienen

9 Todos los testimonios que se presentan serán identificados indicando: provincia de procedencia, género, edad y escuela profesional.

10 Desde el 2003, estoy recogiendo testimonios de los alumnos/as en asignaturas bajo mi cargo. En la escuela profesional de Antropología en la asignatura Seminario de Etnicidad e Identidad, y en otras escuelas profesionales en la asignatura de Cultura Andina. Dichos testimonios se recogen luego de desarrollar el tema de Identidad Cultural.

de las provincias más alejadas: Carabaya y Sandía, o de otros departamentos, entre ellos, Cusco, Moquegua y Tacna¹¹.

Aunque la ciudad de Puno no es muy diferente ni incompatible con la cultura que se desarrolla en otras provincias del departamento, pues su población está compuesta básicamente por descendientes de los pueblos quechuas y aymaras, es indudable que existen otros elementos procedentes de la cultura occidentalizada que se desarrolla en la ciudad, que son extraños y a la vez atractivos para los/as jóvenes migrantes, este hecho además de los prejuicios y del racismo solapado existente en la sociedad peruana son los que ocasionan traumas y frustraciones a personas que no han logrado cimentar sus identidades culturales.

Son varios los casos registrados en los que el/la alumno/a ha experimentado dificultades para lograr adaptarse al nuevo ritmo de vida tanto ciudadana como universitaria, por provenir de alguna comunidad de la zona rural donde aún predominan elementos de su cultura originaria: idioma, vestimenta, etc., es así que una vez que se instalan en la ciudad son objeto de discriminaciones por su procedencia cultural:

“En un inicio tuve problemas para adaptarme a una forma distinta de actuar dentro de la universidad, tenía un dejo y la forma de vestir un tanto diferente, por lo cual sufrí en un inicio discriminación y burla, pero conforme pasó el tiempo, las cosas fueron normalizándose” (Melgar, varón, 26, Ingeniería Económica).

De otro lado, quienes manifiestan haber experimentado una fácil adaptación sienten que es debido a la poca diferencia existente entre la cultura quechua y la aymara, pues a excepción del idioma, sus costumbres, creencias religiosas, valores y otros elementos, con ligeras variantes, son muy parecidos, lo que permite a sus poblaciones identificarse con el mismo mundo de procedencia, el mundo andino, del que ambas culturas forman parte:

“Ingresé a los 17 años a la universidad, me adapté fácilmente a la vida universitaria, no tuve muchos problemas ya que encontré amigos que tam-

12 Se tiene referencias que de estas tres ciudades sí existen jóvenes que decidieron trasladarse a la ciudad de Puno para seguir estudios universitarios.

bién eran de la cultura aymara que conservaban su cultura y realizaban sus costumbres, claro que había compañeros del sector quechua pero no tuve ningún tipo de problemas con ellos ya que sus tradiciones y costumbres se asemejan a la mía” (Chucuito, mujer, 19, Ingeniería Económica).

En el siguiente testimonio es posible percibir el sentir de algunos/as alumnos/as que proceden de otros lugares del país quienes sí observan muchas diferencias entre ellos/as y sus compañeros/as de la localidad, aunque no se expresa detalladamente, es de suponer que se trata de la forma de hablar y de las costumbres, pero como el ser humano es adaptable por excelencia, en el mismo testimonio se expresa la necesidad de tener que adaptarse a este medio social y cultural ya que serán varios años que los que tendrá que vivir en la ciudad:

“Como estudiante universitario ingresé a los 20 años de edad, al principio la vida universitaria sí me afectó mucho por lo que yo estaba en Lima y por motivos familiares tuve que postular en Puno a la Universidad Nacional del Altiplano, lo que me afectó fueron los compañeros, su forma de ser no era algo que yo estaba acostumbrado, como se comportaban, su conducta. Pero lo que uno piensa es que vas a pasar acá 5 años de tu vida y tienes que adaptarte a esta cultura, conforme pasó el tiempo me adapté y me gustaron algunos elementos de su cultura como las danzas autóctonas” (Tacna, varón, 23, Turismo).

La vida universitaria y la redefinición de las identidades culturales

A diferencia de los estudios de educación primaria y secundaria donde además de cumplir con su función educativa y de transmisión de conocimiento los profesores están más pendientes del alumnado, se respeta y recuerda el calendario cívico y se realizan diversas actividades relacionadas a la conservación de nuestro acervo cultural; en el quehacer universitario la preocupación se centra en la transmisión de conocimientos científicos y en el empleo de éstos para su aplicación en beneficio de la humanidad, mientras que los logros y los conocimientos de las culturas originarias suelen ser vistos con indiferencia o como resultado de un atraso cultural.

Algunos/as estudiantes de la UNA tienen la percepción que la universidad es un mundo diferente al que conocen, que en la universidad los conocimientos que deben prevalecer son los creados por el mundo occidental, por lo que se forman la idea que su cultura de procedencia es inferior e incompatible con los estudios universitarios, al menos así queda reflejado en los siguientes testimonios:

“La vida universitaria no me ha permitido sentirme conforme con las costumbres, creencias y demás elementos de mi grupo de origen, ya que en este centro de estudios las costumbres, creencias no tienen valor y sólo vemos un mundo occidentalizado” (Huancané, varón, 19, Biología).

“Se puede decir que mi procedencia cultural no fue muy compatible con la vida universitaria, aunque no tenía problemas con los docentes, existían algunos compañeros que se cerraban en un grupo determinado” (Yunguyo, varón, 25, Ingeniería Económica).

Sin embargo, pese la sensación que se tiene de la universidad como incompatible con las culturas locales, se percibe que la población estudiantil está tomando conciencia de la importancia que tiene el rescate y la preservación de los conocimientos y logros de las culturas originarias de las que la mayoría procede. Así mismo y como producto de la propia dinámica cultural local y de asignaturas como Cultura Andina y otras similares que se imparten en varias de las escuelas profesionales de la universidad, ha motivando que los alumnos/as tomen conciencia de la cultura a la que pertenecen y con ello valorar y fortalecer su identidad cultural como se expresa en el siguiente testimonio:

“... ahora puedo decir que la universidad me ayudó a fortalecer mi cultura y a creer en nuestras creencias y costumbres, son la base de nuestra personalidad y que es mejor hablar de ello que ocultarlo” (Puno, mujer, 19, Ingeniería Económica).

Todos los pueblos tienen su propia identidad cultural y los elementos que la constituyen permiten la integración y la solidaridad entre sus miembros marcan diferencias en relación a otros. La identidad cultural de adolescen-

tes y jóvenes en sociedades tradicionales tienden a sufrir cambios cuando entran en contacto con la sociedad hegemónica. Sucede que al nacer y desarrollarse en una localidad tradicional, el contacto con los “otros” no es muy significativo, por lo que no se presentan problemas de identificación con sus propios elementos culturales; pero, una vez que se acercan o se trasladan físicamente a una localidad más grande, como es el caso de un sector de los/las jóvenes estudiantes de la UNA, suele ocurrir que al estar aún en plena formación de su personalidad, y al no haber tomado conciencia de su identidad, las dudas, incomprendiones y hasta negaciones de su propia identidad sean cuestiones cotidianas. Los cambios que trae consigo la vida universitaria pueden favorecer positiva o negativamente en la construcción y redefinición de las identidades culturales de la juventud, todo depende de los propios estudiantes, así como de las políticas trazadas por la universidad. En una universidad donde a todo nivel se respeten las diferencias culturales, donde se valoren los saberes y conocimientos de los “otros”, y donde los/as jóvenes tengan espacios para exponer e intercambiar ideas sobre sus culturas de procedencia, es posible que la redefinición de las identidades culturales no se vean afectadas negativamente por elementos extraños a su propia realidad.

Bibliografía

- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas*. México: Editorial Grijalbo.
- _____ (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Editorial Grijalbo.
- Hall, Stuart (1992). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Río de Janeiro: DP&A.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (Perú) (1995). *Migraciones internas en el Perú*. (Jorge Quintanilla Alarcón y Ernesto Maguiña).
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (Perú). *Informes de los resultados de los censos de 1940, 1961, 1972, 1981, 1993 y 2005*.
- Rivera Vela, Enrique (2004). *La identidad cultural en las estructuras curriculares del sistema educativo peruano*. Arequipa: Ediciones Magíster EDIMAG/PACDI.
- _____ (2005). “¿Mestizos, quechuas o aymaras? Dudas y reafirmaciones para una auto identificación étnico-cultural”. Ponencia presentada al IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Lima.
- Schaedel, Richard (1967). *La demografía y los recursos humanos del Sur del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Universidad Nacional del Altiplano (Puno-Perú). *Boletines estadísticos del 2001, 2002, 2003 y 2004* (Oficina de Planificación y Desarrollo).

Identities, translation and hybridism: a problematic of the guarani and kaiowá urbanos in the state of Mato Grosso do Sul/Brazil

José María Trajano Vieira*

Introduction

Como sabemos, após quase quinhentos anos de contato, os Guarani e Kaiowá, apesar de terem sido explorados, escravizados e “trabalhados” pelos missionários, reproduzem modelos de comportamento e concepções de mundo próprias. Este trabalho apresenta e discute algumas características migratórias dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso. Subjacente ao percurso da pesquisa, encontra-se a tese de que a migração indígena é melhor entendida como inerente ao seu sistema sociocultural “tradicional”, compreendendo as mudanças e transformações como processos autênticos dentro da tradição e portadores de uma lógica própria.¹ São descritos e analisados os elementos socioculturais e cosmológicos a partir dos quais os Guarani e Kaiowá no MS representam e

* Doutorando em Antropologia Social – Unicamp.

1 Sáez (2000) demonstra a capacidade dos “historiadores” indígenas de adotar e adaptar informações novas, o caráter dialético das identidades ameríndias: o Eu só pode ser consequência de um Outro. Atribuindo seus signos distintivos e suas tradições a um estrangeiro ou a um inimigo, Shipibo e Kaxinawá, os Yaminawa são simplesmente coerentes com a tradição. O ponto estratégico das estruturas sociais desloca-se do centro - tradições, terminologias ou regras de aliança - para as fronteiras, para a delimitação de identidades; elas são produto da história ou mais concretamente dos historiadores ou mitógrafos nativos. A memória e os modelos podem ser menos antigos e mais intencionais do que parecem. Sua hipótese postula a alteração do caráter de um símbolo, de passivo a ativo, do significativo ao performativo: isto é, a resgatar o que o símbolo tem de evento, sua eficácia histórica. Para o autor, as transformações de um conjunto mítico são fatos históricos.

vivenciam as transformações que se processaram em sua cultura à partir da colonização.² Na presente pesquisa, essa transformação é analisada em termos de incorporação, pelos indígenas, de recursos e estratégias de sobrevivência nas novas situações de vida, que gradativamente caminha em direção à construção de novas territorialidades. Assim, uma das ambições desse estudo é dar conta do significado da modernidade para os indígenas, enfatizando as territorializações atuais.

Mesmo que o parentesco ainda seja a categoria típica da experiência urbana e o grupo familiar à unidade de ação, ela permite ao Guarani e Kaiowá cidadão uma maior liberdade de ação e escolha.³

Parâmetros teóricos

Hannerz faz uso de noções tais como as de hibridez e colagem por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções. Particularmente, em *Cultural Complexity* (1992), tenta problematizar a cultura em termos processuais. Para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la. Na medida em que são enredadas nessas diversificadas correntes de cultura presentes em seus *habitats*, as pessoas, como seres culturais, provavelmente estão sendo moldadas, e modelam a si mesmas, por peculiaridades de sua biografia, gosto e cultivo de talentos. As identidades atribuídas ao grupo não precisam mais ser todo-poderosas. Hannerz defende uma compreensão mais geral da aquisição cultural como processo constantemente em curso; uma compreensão suficientemente pluralista para levar em conta as variações na forma cultural em questão. A liberdade da zona fronteira é explorada com mais criatividade por

2 Embora tenha afetado direta ou indiretamente a demografia, a distribuição espacial e a organização política de todos os povos da região, o processo de penetração colonial, em suas múltiplas facetas, atingiu de modo particular os Guarani, que sofreram profundas transformações decorrentes de práticas e políticas impostas pelos principais agentes da expansão europeia (Monteiro, 1992:475).

3 “O guarani odeia o que quer que se afigure como cerceamento de sua liberdade, que preza acima de tudo” (Schaden, 1974:105).

deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para ação (*agency*) no manejo da cultura (Hannerz 1997).

Para Bhabha, o desafio teórico e político são o de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (“entre lugares”) que fornecem o campo para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. É na emergência dos interstícios que o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. As diferenças sociais são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto –ao mesmo tempo uma visão e uma construção– que leva alguém para além de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, as condições políticas do presente. A meia passagem da cultura contemporânea é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. O trabalho fronteiro da cultura cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte renova o passado, reconfigurando-o com um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. A diferença cultural é uma forma de intervenção que nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem de ser negociado. A cultura é vista como produção irregular e incompleta de sentido e valor, freqüentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. Essa posição nos torna progressivamente conscientes da construção e da invenção da tradição (Bhabha, 1998).

Segundo Hall, o sujeito pós-moderno está se tornando fragmentado; composto por várias identidades possíveis, contraditórias ou não-resolvidas, abertas, inacabadas, provisória, variável e problemática. Nesse processo a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente, na qual o sujeito assume identidades di-

ferentes em diferentes momentos. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades dentre as quais parece possível fazer uma escolha. A globalização tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas. As identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença. Para Hall *tradução*, descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essa pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. Elas são o produto de várias histórias e culturas interconectadas. As pessoas pertencentes a essas culturas *híbridas* são pessoas traduzidas, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo (Hall, 2000).

Na concepção pós-estruturalista de diferença só se pode falar de identificações constituídas no âmbito do jogo político. Nesses termos, mesmo a remissão a uma suposta legitimidade legada por uma tradição “autêntica” e “original”, deve ser tratada como parte da performatização da diferença – no sentido dramático da encenação e à partir da contextualidade discursiva em que se insere. Nesse sentido, as políticas multiculturais devem ser consideradas como parte da estrutura de oportunidades que orienta as opções identitárias. A *différance*, noção utilizada tanto por Bhabha quanto por Hall, é construída, no processo mesmo de sua manifestação, no âmbito da trama mesma de representações, diferenças e diferenciações. Desta perspectiva, o momento de representação da diferença é, ao mesmo tempo, o momento de articulação desta. Os autores chamam a atenção para a necessidade da adequada consideração do impacto de determinadas políticas públicas e outras formas de intervenção para a articulação e rearticulação dos grupos sócio-culturais. Baseado nessa premissa, Costa defende uma política multiculturalista *auto-contida*, isto é, consciente de seu impacto sobre as articulações identitárias (Costa, 2006).

Sahlins mostra que, ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao processo colonial, estão elaborando culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. Nesse sentido, numerosos estudos etnográficos contemporâneos descrevem a utilização das mercadorias e das relações estrangeiras no desenvolvimento das culturas indígenas (Sahlins, 1997).

No livro *Ensaio em Antropologia Histórica* (1999), para compreender as sociedades e culturas indígenas do Brasil, Oliveira, faz uma reflexão e recuperação crítica de sua dimensão histórica, considerando os índios como sujeitos históricos plenos. Por dimensão histórica o autor entende ser um plano interativo: o conjunto de relações que cada unidade sócio-cultural mantém com outras unidades, situadas no mesmo tempo. O campo político intersocietário constitui-se pela presença fundadora de perspectivas diferenciadas para cada ator étnico. A unidade desse campo resulta do confronto entre perspectivas antagônicas, do jogo de manipulações de interesses e valores divergentes, de lacunas, ambigüidades e acasalamentos de significados. Uma representação gráfica desse campo intersocietário seria um tangenciamento de diferentes planos, um encontro em que a tênue (mas violenta) junção não elimina necessariamente a diversidade de perspectivas. A cultura aparentemente partilhada nada mais é do que uma fina crosta de sobreposições e entrecruzamentos de significados. O que efetivamente importa – e que constitui o fator dinâmico – é o processo complexo de construção de sentido por um agente, que opera sempre com um código cultural e uma lógica específica, mas que igualmente registra, especula e traduz para seus próprios termos a existência de outros agentes e de outras culturas. No campo intersocietário eventos da política moderna sejam eles promovidos pelo órgão indigenista, por entidades religiosas ou de apoio aos índios, ou até mesmo pelas diferentes formas do chamado movimento indígena - recebem significação e são convertidos aos parâmetros da política étnica local (etnopolítica). Para Oliveira as manifestações simbólicas dos índios atuais estarão marcadas por diferentes tradições culturais. Tais elementos culturais constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado.

Pompa analisa a maneira pela qual as imagens e discursos, sobre os ameríndios, foram “devolvidos” aos diferentes agentes da colonização por meio de um complexo processo mediado pela “tradução”. A autora mostra que, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, frente a diferentes problemas sociais e históricos, os tupinambá e guarani elaboraram produtos simbólicos originais. Diferentes grupos indígenas incorporaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como ‘outro’. A resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formulações sociais e culturais. As fontes mostram a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas. Os elementos “alheios” foram absorvidos pela cultura indígena porque se inseriam num preciso contexto significativo, isto é, faziam sentido. Os indígenas tentaram reconstruir um universo simbólico que se abriu à absorção do outro e a sua própria transformação. Para construir suas estratégias, eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e das práticas dos invasores europeus: das alianças às armas, da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico (Pompa, 2003).

Fausto (2005), postula a hipótese de que o contato dos Guarani com o cristianismo missionário e a experiência colonial conduziram a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social, esse esquecimento do canibalismo abriu espaço para uma outra idéia-chave, a do amor. O universo religioso guarani está repleto de símbolos, rotinas rituais e personagens de origem católica. Todas as marcas de um discurso-outro, todos esses signos de transformação, não levaram os Guarani, porém, a se pensarem como outros, pois eles fizeram essa alteridade plenamente sua. Isso implicou um esquecimento do processo pelo qual se apropriaram deles e transformaram uma alteridade que, simultaneamente, os transformou. As epidemias, as migrações forçadas, o esgarçamento das redes sociais, a mestiçagem, os novos contextos interétnicos que reuniam pessoas de diferentes origens, tudo isso rompia as cadeias de transmissão tradicionais, ao mesmo tempo em que abria caminho para novas versões e reinvenções culturais. Para fundar uma nova ética do amor - que provavelmente se ergueu sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade, e

se nutriu do “amai-vos uns aos outros” da mensagem cristã -, os Guarani passaram por um processo de desjaguarização. Para Fausto, apesar de todo esse processo de transformação, apropriações e reapropriações, traduções e retraduições, interpretações e reinterpretções, em um contexto de crise sociodemográfica, é possível falar hoje em uma cosmologia guarani contemporânea e reconhecer, na variação, versões de uma estrutura em transformação.

Resistências e transformações no “sistema guarani”

“No ‘sistema guarani’, antes de colher, o cacique batiza porque ñandejara manda. Batiza-se todas as coisas: mandioca, milho, arroz, carne. Antes de vento forte, sol bravo, pedra cair, então antes batizar, fazer reza conversar com tupã. Então essas coisas chegam aqui para o outro lado, mas nunca não acertou. Para combater pragas, se colocava areia na cova das plantas já resolvia.⁴ Agora não mais porque está tudo misturado, só o sistema do branco é que vale. No sistema guarani – Avá Reko, ñandereko, só existe o cacique (nanderú), sistema guarani não tem evangelho, e a comida é batata-doce assada, mandioca assada, abóbora assada, milho assado, chicha, beijú” (Inácio Souza, cacique da TI Porto Lindo).

A maioria dos Guarani e Kaiowá afirmam que, com o tempo, têm ficado cada vez mais diferentes dos antigos, e cada vez mais parecidos com os brancos, porque também eles vêm mudando seus hábitos alimentares.

4 Segundo Schaden (1974: 42-3), sobretudo entre os kaiowá, todas as fases da produção do milho, desde o preparo da terra até a colheita, podem constituir oportunidade para a realização de cerimônias religiosas. Um *paí* ou rezador da aldeia de Amambai descreveu a Schaden uma seqüência desses “batismos”, que, naquela aldeia, se realizaria em oito fases diferentes: antes da queimada; quando a terra já está preparada para o plantio; quando o milho já tem uns cinquenta centímetros de altura, e é preciso combater os insetos devoradores da planta; quando se forma o grão, no qual pode aparecer a “ferrugem”; quando o milho verde já pode ser consumido; quando as primeiras comidas de milho são preparadas; e, por último, quando se faz a primeira chicha. Segundo o autor, “tudo o que diz respeito ao milho se associa ao mundo sobrenatural”. Observou ainda Schaden que essas cerimônias servem também para os outros produtos cultivados – mandioca, batata-doce, feijão, abóbora – mas essas parecem limitar-se ao “batismo” dos primeiros frutos. A diferença é que o milho, para os Guarani, representa um verdadeiro “calendário econômico-religioso”.

Enquanto apenas alguns caciques e pessoas mais velhas conservam o “sistema guarani”, porque sua comida é, basicamente, a mesma, e sua alimentação ideal, apesar da crescente introdução de comida dos brancos que vem nas cestas básicas, continua sendo baseada em batatas, abóboras e mandiocas assadas.⁵

Nesse processo de mudança, as mercadorias, os cargos, o dinheiro e os conhecimentos adquiridos nas relações de contato, presentes na vida das famílias indígenas que vêm migrando para as cidades da região, começam a ganhar novos significados. É nesse cenário que foi possível perceber que a dicotomia que separa o “sistema dos brancos” do “sistema guarani” não faz muito sentido no meio urbano onde se verifica uma complementaridade entre um e outro, onde a própria noção de pessoa legada pelos antigos já incorpora as capacidades dos brancos.⁶ Será possível perceber que, embora as estratégias indígenas para se adaptar às novas demandas surgidas em decorrência do contato com a sociedade não-índia

- 5 Já no tempo da sua pesquisa entre os Guarani, no início do século passado, Nimuendajú já observava nos discursos dos caciques como, para eles, o uso de alimentos e de vestuário provenientes da sociedade não-índia provocava transformações corporais significativas nos indígenas, sendo por isso evitado por esses caciques que também recomendavam a não adoção desses hábitos alimentares e de roupas às outras pessoas de seu povo. Nas palavras do autor “A grande massa dos Guarani está hoje totalmente convencida de que não poderá alcançar o Yv? maráey como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação, argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias”.
- 6 Segundo Cohn, 2001, a passagem efetuada pelos Xikrin para a cultura se deu nos tempos míticos, no qual a aquisição de bens culturais pertencentes a esferas (atualmente) externas ao social permitiu a conformação do *socius* e das diferentes categorias que o constitui. No entanto, o sistema social assim formado mantém uma abertura para o exterior que realimenta continuamente as diferenças, dando continuidade ao processo de sua interiorização iniciado nos tempos míticos. As relações com outros seres que compõem o cosmos xikrin, sejam eles animais, sobrenaturais ou humanos-outros, permitem a incorporação contínua de elementos do exterior. Assim, uma rede ampliada de trocas permite que os Xikrin dêem seguimento ao seu processo de apropriação de bens do exterior, em suas viagens para as cidades ou para outras aldeias, por intermédio das fitas de gravadores e de vídeos que registram rituais praticados por outros índios, ao receberem visitantes, e pelas suas relações, mais ou menos bem-sucedidas, com as diversas categorias de “brancos” com que se defrontam. Sua tradição permanece sendo remodelada, mutante, e sua identidade vai sendo redefinida por coisas que incorporam, dentre outros, de nós. A autora termina esse artigo dizendo que, os índios são sujeitos de sua própria história, capazes de conduzir e negociar suas mudanças.

sejam uma constante, não excluem às iniciativas indígenas de construção de sua alteridade de modo criativo e relativamente autônomo.⁷

Para os indígenas que habitam a cidade, uma retomada de suas antigas tradições, até o presente momento, como possível forma de amenizar novos problemas sociais não faz qualquer sentido.⁸ Até porque ser “índio” no ambiente urbano tem representado um obstáculo para o estabelecimento de relações com os não-índios e com o poder público dos quais, direta ou indiretamente, os indígenas dependem em alguma medida para sua própria sobrevivência física.⁹

O papel de transeunte pode ser valorizado pelos Guarani e Kaiowá, uma vez que exprime a capacidade de obtenção de poder local por meio de objetos e conhecimentos adquiridos em experiências que transcendem

- 7 Quando os índios reivindicam autodeterminação e autonomia, eles estão reivindicando melhores condições de diálogo conosco, porque desejam alcançar condições de igualdade nos diferentes níveis de relações que mantêm com a nossa sociedade. A reivindicação de autonomia só é proclamada quando eles tomam consciência da perda de sua autonomia. Para as sociedades indígenas, a busca de autonomia é um processo extremamente longo e complexo de revisão da própria auto-representação étnica (Gallois, 1998). Segundo a autora, os povos indígenas evidenciaram ao longo de séculos de acomodação ao convívio, que “cultura é um processo no qual os traços originários são agenciados e conectados a outros, apropriados da relação com o mundo exterior” (Gallois, 2001).
Para Monteiro “Se a mobilidade espacial apresentava-se, para uns, como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava este espaço (...). Para alguns líderes guarani, as relações com os portugueses por meio do tráfico de cativos apresentavam-se como oportunidade para reforçar a autonomia e a tradição: a autonomia, pois evitava que eles próprios fossem escravizados; e a tradição, pois dava seqüência às atividades guerreiras e à tomada de cativos” (Monteiro, 1992).
- 8 O problema do índio na cidade foi tratado por Cardoso de Oliveira em *Urbanização e tribalismo* (1968), sobre os Terena no Mato Grosso do Sul. O autor presume que os principais motivos da intensificação das migrações aldeia/cidade foram o “caráter desagregador das lutas político-religiosas” iniciadas logo após a instalação da missão protestante e “a atração que sobre suas parentelas exerceram indivíduos isolados”. Não obstante as migrações, segundo Cardoso de Oliveira, essa população citadina continuou a “identificar-se como Terêna e a conviver com seus patrícos”.
- 9 Quanto ao fascínio que as cidades exercem sobre as populações indígenas, Tommasino observa que, para eles, trata-se de um mundo, ao mesmo tempo, atraente e assustador, porque a cidade é repleta de perigos. Podem ser atropelados pelos carros ou agredidos pelos brancos que continuam hostilizando-os. É perigosa porque estão em território alheio, mesmo sabendo que era terra de seus ancestrais: “Talvez possamos afirmar que enfrentar hoje as cidades tenha uma semelhança com as aventuras de seus antepassados que enfrentavam imensas florestas repletas de perigos, seja pela presença dos animais predadores, seja pela possibilidade de estarem em terras de inimigos” (Mota, 2000:39).

as fronteiras culturais.¹⁰ Daí o papel de liderança, geralmente, desempenhado pelas pessoas mais experientes interculturalmente. Assim, os mediadores modernos de relações interétnicas tornaram-se os “equivalentes funcionais” das antigas lideranças Guarani e Kaiowá. Incapazes de transporem os obstáculos que se levantam contra eles quando os mesmos pretendem fazer parte do “nosso sistema”, de participar da sociedade ocidental dominante, essas pessoas voltam para a aldeia para tentar assumir posições de liderança. Voltam por afeição e, sobretudo, porque não conseguiram “vencer” nas cidades. A volta para a aldeia seria, também, uma reação à frustração de aspirações induzidas pela interiorização das normas de sucesso social da sociedade mais ampla, cuja realização se acharia bloqueada pelas práticas discriminatórias em vigor nessa mesma sociedade. Entretanto, não é a discriminação que impede a ascensão e o sucesso dos índios na sociedade branca, mas sobretudo o seu despreparo educacional e profissional e também o descompasso cultural. Por outro lado, também, são bastante recorrentes as críticas dos mais velhos aos modos de vida alternativos de alguns jovens indígenas, por eles não quererem mais saber das tradições dos antigos. A vida no mundo dos brancos representa, para o jovem Guarani e Kaiowá, perspectivas de novas experiências e possibilidades de ascensão social e econômica. No entanto, de modo geral, ele não consegue sucesso em sua saída e, quando retorna à aldeia, entra em choque com os valores tradicionais. Os Guarani e Kaiowá, tanto os jovens quanto os mais velhos, observam que, hoje em dia, o índio é obrigado a se acostumar com o contato. Porém, se, de modo geral, percebe-se um maior interesse dos jovens pela cidade, há também

10 Gallois (2005), mostra que em acordo com sua própria tradição, muitos elementos usados pelos Wajápi são elementos que foram literalmente capturados ou resultam de fluxos complexos de intercâmbio. São gerados, e apenas expressados, no âmbito desse sistema de trocas, entre pessoas, entre grupos, entre humanos e não humanos. Para a autora, temos práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo re-emergir sujeitos tradicionais. O processo de afirmação de identidades indígenas é recente e é produto direto da intervenção da política indigenista do governo brasileiro. Os enunciados, antes, enfatizavam a criação de gentes, por oposição aos não-humanos, animais. Jamais os relatos encerravam distinções étnicas, separando os Wajápi de seus vizinhos. Atualmente, ao contrário, esses episódios enfatizam a “origem dos Wajápi”. Até os anos 80, não se ouvia nas aldeias wajápi referências a coletivos étnicos, nem ao termo “Wajápi”, que não precisava ser enunciado, que não delimitava sujeitos políticos, nem sujeitos de direitos.

alguns que manifestam sua preferência pela vida de aldeia, e não conseguem ficar muito tempo longe dela. Para os Guarani e Kaiowá é, definitivamente, importante conhecer cada vez mais do mundo do branco e participar dele, ainda que reconheçam as dificuldades, preconceitos e desigualdades. Os jovens que partem para as cidades em busca de educação, emprego e aventura serão, de maneira, algo semelhante às diásporas¹¹ dos antigos xamãs, fontes de inovação e transformação da existência indígena¹².

Nas relações com a sociedade ocidental, alguns Guarani e Kaiowá, com base na sua cultura, estão assumindo cargos políticos; sociais (professor, agente de saúde, chefe de posto); religiosos (catequistas, pastores evangélicos) etc., existentes dentro de sua aldeia e mesmo fora dela em alguns casos, como o de vereador, por exemplo¹³. Esses são os principais defensores da cultura tradicional. Percebendo que a identidade étnica, por si só, não representa necessariamente uma barreira para a participação nas instituições da sociedade moderna, vêem no reforço dos vínculos étnicos e na continuidade dos valores e das atividades étnicas uma forma de garantir sua promoção pessoal e esquivar-se da concorrência direta com os não-índios num meio em que, provavelmente, estariam em desvantagem. Assim, características do grupo ao mesmo tempo objetivas (fragilidade dos recursos econômicos, políticos e de

11 A *diáspora* remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social (Oliveira, 1998: 63).

12 “Radicada não apenas na evocação da mitologia heróica como também no conhecimento esotérico dos cantos sagrados, a ação dos karaí era, a um só tempo, tradicional e transformadora. Tradicional, pois buscava preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade” (Schaden, 1974:105; Meli, 1988: 93-120); e transformadora porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo “(...) Tradição e mudança: a articulação entre estes dois elementos é, para alguns autores, não apenas uma permanente fonte de conflito, como também o próprio motor da história guarani” (Monteiro, 1992: 482).

13 No capítulo *Tornar-se índio: A política da etnicidade tukanos*, Jackson (1994) enfatiza a necessidade de compreendermos a cultura como um processo gradual em mudança através do tempo. Segundo a autora, precisamos pensar em períodos de tempo relativamente curtos como uma forma dinâmica e agencial. Ela vê os Tukanos criando e improvisando a cultura e não tendo a cultura ou que compreende uma cultura. Embora claramente os Tukanos sejam já índios, nesse sentido são índios também se transformando em índios. Além de ser um termo analítico, a “cultura” é usada freqüentemente dentro de contextos altamente politizados. (T. do A.)

acesso à informação), subjetivas (motivações) e, mais importantes, de uma perspectiva menos psicológica, valores, os tornariam disponíveis como mão-de-obra barata. Numa situação, como a estudada, em que o poder das lideranças indígenas baseia-se numa estrita separação índios/não-índios, a participação ativa das lideranças, mesmo das mais jovens, na manutenção da fronteira entre os grupos, é significativa.

De fato, os Guarani e Kaiowá vêm se transformando de agricultores em assalariados como professor, agente de saúde, funcionário da FUNAI, aposentado, tratorista, ou mesmo em indivíduo atendido pelos programas assistenciais do governo e de ONG (auxílio-maternidade, vale-cidadania, cestas básicas, bolsa-escola, salário família, remédios, roupas, calçados etc.), além do trabalho temporário nas usinas de álcool e fazendas da região¹⁴.

A família extensa encontra-se distribuída entre várias TI e cidades dos dois lados da fronteira Brasil/Paraguai. Constantemente a TI Porto Lindo recebe famílias vindas do Paraguai. Afirmam os Guarani que, do lado paraguaio, a dificuldade é maior do que do lado brasileiro, que a assistência oficial aos índios lá é precária.¹⁵ Vimos que os principais motivos que têm levado os Guarani do lado paraguaio da fronteira a migrarem

14 “Por trás da suposta eficácia que motiva a utilização de nossa tecnologia pelos índios, há outras dimensões de saber, que não são necessariamente eliminadas pela apropriação de conhecimentos de nossa sociedade (...) Hoje, os povos indígenas reivindicam o acesso à educação escolar, que consideram como condição essencial para sua autonomia (...) O interesse dos índios pelos objetos e pelas técnicas dos brancos não se limita ao acesso aos instrumentos: ele se estende ao controle do conhecimento novo” (Gallois, 1999).

Como observa Brand (1997) “Hoje os Kaiowá/Guarani estão sendo constantemente desafiados pelo entorno regional do qual dependem para a sua sobrevivência enquanto grupo étnico diferenciado. Esses novos desafios impõem a reafirmação e a atualização das respostas históricas tradicionais e a construção de respostas inéditas”.

15 Em 1949, quando esteve na TI Porto Lindo, Schaden já anotara que “alguns dizem mesmo ter nascido na Vila Iguatemi, no Paraguai”. A migração guarani através da fronteira Paraguai/Brasil não é recente e nem sempre está circunscrita geograficamente a aldeias vizinhas que se encontram em lados opostos da fronteira. Sobre esse assunto, vale lembrar uma passagem de Nimuendajú: “Em maio de 1912, encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo de Guarani paraguaios a apenas 13 Km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que, aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas. Uma criança morreu ainda naquela primeira noite em que os encontrei. Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste; tamanha era sua confiança do sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero” (Nimuendajú, 1987:105).

para o lado brasileiro são: a busca por melhores atendimentos médicos, por remédios; por recebimento de benefícios de programas sociais tais como aposentadorias, bolsa-escola, bolsa-alimentação, cestas básicas etc.; por melhores níveis de escolaridade.

Quanto à trajetória da migração através da fronteira Paraguai/Brasil, apesar dela não ser unidirecional, nos últimos anos, tem sido mais intensa no sentido Oeste/Leste. Algumas entrevistas permitiram perceber que, em algum tempo, essa migração foi bastante considerável no sentido inverso, Leste/Oeste. Há casos de pessoas que, tendo nascido no lado brasileiro da fronteira, mudaram-se para o lado paraguaio, retornando ao Brasil anos após. A colonização do leste paraguaio, origem das migrações guarani, é de colonização mais recente do que o centro-sul brasileiro, de modo que os Guarani puderam permanecer sem serem muito incomodados até o início da década de 1970, época em que a devastação do território habitado pelos indígenas no Paraguai se intensifica, sobretudo pela emigração de brasileiros.

Nos discursos guarani e kaiowá, pode-se constatar que, em alguns aspectos, algumas aldeias localizadas no território paraguaio são melhores para se viver, pois têm matas, rios, caça, pesca e outros recursos naturais em abundância. Em outros quesitos, essas aldeias levam vantagens por não terem atendimento à saúde, escolas, cestas básicas, aposentadorias etc.

Se, em algumas circunstâncias, para fugir do estigma¹⁶, há uma negação da identidade indígena (alguns Guarani e Kaiowá logram esconder sua identidade dizendo-se “paraguaios”, acobertados pela semelhança física com nossos vizinhos mestiços), em outras, eles reafirmam a identidade com maior frequência e evidência. Em ambos os casos, estamos diante da chamada identidade “relacional”. Os Guarani e Kaiowá alternam a identidade porque estão constantemente em vias de calcular os

16 O termo estigma é utilizado para fazer referência a um atributo negativo. Entretanto, o que de fato se precisa é de uma linguagem de relações, não de atributos. Em certas ocasiões, o indivíduo tenderá a optar por omitir informação decisiva sobre sua pessoa. O conceito de identidade social permite considerar a estigmatização; o conceito de identidade pessoal, o papel do controle da informação no manejo do estigma. A estigmatização daqueles que pertencem a certos grupos raciais, religiosos e étnicos funciona como meio para excluir estas minorias das diversas vias da competência (Goffman, 1970. T. do A.)

custos e os benefícios que estão em posição de obter de suas diferentes personagens. É certo que, para muitos indígenas, o manejo do qualificativo “paraguaio” franqueiam melhores posições nas relações com os não-índios. Nesse sentido, a identidade étnica é uma expressão consciente de interesses a curto prazo. A hipótese é que, no curso de suas interações sociais e nas diversas situações de contato, as pessoas procuram assumir a identidade mais vantajosa (Barth *apud* Poutignat, Streiff-Fenart 1998).

De acordo com a situação de interação, os indígenas podem exigir uma identidade de “paraguaios” em oposição aos “brasileiros”, aos Guarani e Kaiowá ou aos outros índios, ao passo que podem, em outras situações, se diferenciar segundo a dicotomia índios/não-índios e, em outras situações ainda, as identidades invocadas servem para dividir os Guarani entre si (kaiowá/ñandéva)¹⁷.

A migração para o meio urbano pode ser entendida como uma decisão familiar ou individual para fugir das condições críticas da aldeia. Eles estão “forçados” a estarem na cidade, em parte devido à ocupação de suas terras por não-índios. Entretanto, também temos que considerar a liberdade de escolha de onde morar por parte dos Guarani e Kaiowá.

Grande parte dos indígenas estão “com um pé na aldeia e outro na cidade”. Alguns deles que habitam o espaço urbano não perderam a aldeia de vista. Reduzidos aos seus terreiros, pelo processo de confinamento, atualmente, sem terra e/ou sem a cidade, não é possível sua preservação cultural. É nessa inter-relação de espaços, aldeia/cidade, que se estabelecem às bases para a territorialidade Guarani e Kaiowá. A experiência urbana contemporânea propicia a esses indígenas a formação de uma complexa arquitetura identitária, lugares e não-lugares, na qual as trocas,

conflitos e tensões que vai encontrando espacializam-se numa sucessão e também superposição de territórios, lugares, não-lugares e identidades¹⁸.

Antigamente, os integrantes das famílias extensas, denominadas *te'yi*, que podem compreender até cinco gerações, habitavam uma mesma casa grande denominada *ogajekutu*, construídas a vários quilômetros de distância uma da outra. A incorporação de meios de comunicação (tais como o rádio, a televisão, o telefone) e de transporte (tais como ônibus, automóveis, bicicletas e cavalos) viabilizou uma morfologia social, baseada na dispersão das casas em espaços territoriais mais amplos (*tekoha guasu*)¹⁹ para desenvolver as suas atividades econômicas, políticas, religiosas e lúdicas, visitar parentes e estabelecer alianças matrimoniais.

Com a obtenção de dinheiro, as visitas aos parentes, mesmo aqueles separados até por centenas de quilômetros de distância, têm sido mais frequentes. A manutenção das relações sociais indígenas tem demandado dinheiro, daí a importância que atualmente os indígenas dão à articulação com o sistema dos brancos. Entretanto, essa articulação é variável e o acesso aos bens e relações com os não-índios é limitada, vistas com reservas por parte dos mais conservadores. É muito difícil para os caciques e pessoas mais velhas participar desses assuntos ou exercer qualquer controle de decisão, em parte porque carecem de conhecimentos necessários e em parte porque existe um sentimento ético que coloca barreiras quanto a se envolver politicamente com os brancos.

17 No artigo *Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana*, Peter Gow (2003) relata que os Cocama não deram ouvidos às tentativas por parte do Estado peruano, ou por antropólogos e missionários, de fazê-los reafirmarem sua identidade indígena, ignorando toda a história de construção comunitária cocama. “Constantemente pressionados para se autodefinirem, e muito relutantes em se tornarem um “povo tribal/indígena” e esquecer assim sua história, eles apossaram-se de um novo nome, “peruanos” (...) o que um dia foi um nome “estrangeiro”, a saber, “peruano”, é tomado como uma determinação do Eu perfeitamente evidente (...) Os “ex-Cocama” estão, assim, em via de apropriar-se da mais importante posição identitária da região”.

18 A supermodernidade é produtora de não-lugares (ocupações provisórias: invasões, acampamentos etc. e pontos de trânsito: rodoviárias etc.) ou seja, de espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico. Por não-lugar, Augé designa duas realidades complementares, porém, distintas: espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. O espaço do não-lugar liberta de suas determinações habituais quem nele penetra: “Objeto de uma suave possessão, à qual se abandona com mais ou menos talento ou convicção, como qualquer possuído, saboreia por um tempo as alegrias passivas da desidentificação e o prazer mais ativo da interpretação do papel. Atualmente, os lugares e os não-lugares misturam-se, interpenetram-se. Lugares e não-lugares se opõem (ou se atraem). O não-lugar existe e não abriga nenhuma sociedade orgânica. Na coexistência dos lugares e não-lugares, o obstáculo será sempre político” (Augé 1994).

19 “Os *tekoha guasu* contemporâneos são territórios onde os índios articulam dinamicamente espaços familiares etnicamente exclusivos (os *tekoha*) com aqueles inclusivos (os sítios, as fazendas e as cidades)” (Mura & Thomaz de Almeida, 2002: 46)

A exaltação das tradições pode se transformar numa estratégia política para os membros do grupo que conseguiram se infiltrar na sociedade mais ampla. Lidar hoje com a chamada “cultura tradicional” é algo que está a exigir criatividade por parte das lideranças do movimento indígena do MS, e cumpre potencializá-la também por meio dos recursos advindos dos não-índios e suas instituições. Por outro lado, os caciques e algumas pessoas mais velhas do grupo indígena são fiéis a alguns valores tradicionais, dos quais, muitas vezes, parece difícil estabelecer quais vantagens econômicas ou políticas retiram.

Migração, tradição e território

Ao tratar da mudança para a cidade, as lideranças comentaram principalmente sobre o problema dos estudos das crianças, dos casamentos interétnicos e da insubordinação à chefia das pessoas que tiveram que deixar à TI. Porém, os depoimentos coletados no cotidiano, em diversas aldeias e cidades, revelam casos de assassinatos, suicídios, estupros, acusações de feitiçaria, perseguições e expulsões como fatores propulsores da saída das aldeias em direção às cidades.²⁰

É fundamental perceber a dinâmica dos processos culturais nos quais os indígenas vão incorporando as novas territorialidades enquanto necessárias aos seus usos e tradições. As fronteiras do território indígena não são fixas. O fato de terem sido ajuntados em TIs representa um obstáculo à forma de organização territorial deles. É necessário abordar a “territorialidade”, num espaço socialmente construído e vivido, que leve em consideração o dinamismo do grupo, que está em constante transformação, gerando um

20 Ainda com relação à mobilidade espacial em relação às aldeias guarani no MS, e, entre essas, as cidades, muitos índios que cometem crimes a serem punidos pela polícia indígena ou vingados pelos parentes da vítima refugiam-se na cidade. As pessoas que cometem crimes mais graves são entregues à polícia da cidade. Já em casos mais brandos, a pena pode ser a execução de tarefas que variam pela gravidade do caso. Entretanto, as lideranças indígenas afirmam que a polícia não-índia toma medidas apenas paliativas, e que, em poucos dias, o criminoso está de volta à aldeia para cometer novos delitos. Não resta, então, outra alternativa senão a expulsão do delinqüente da aldeia. De fato, pode-se comprovar que algumas pessoas que estão na cidade são criminosos que se refugiaram após cometerem assassinatos na aldeia. Esses crimes geralmente levam à mudança de local não só da pessoa que cometeu o delito, mas também da família nuclear.

campo de conflito no território onde o grupo circula. Os Guarani e Kaiowá têm sido um problema para o Estado, para as Ongs e para os antropólogos, entre outros, porque se instalam nas cidades e em novas áreas não demarcadas como TI. Isso não significa que os Guarani e Kaiowá sejam nômades, mas que sua cultura é a de transitar, de um lugar para outro, por conta de relações de parentesco, em busca de casamentos e alianças políticas entre outros motivos. O que eles usam hoje é diferente dos usos tradicionais. É importante perceber a dinâmica dos processos culturais, incorporando as novas territorialidades enquanto necessárias para os usos e tradições guarani e kaiowá, sempre lembrando que a tradição indígena é dinâmica.

A “retomada” de terras tradicionais para a reconstrução de novas aldeias, juntamente com a migração para as cidades, possibilita a quebra do confinamento, com a diminuição da superpopulação e da sobreposição de chefias nas TIs²¹.

O processo de dupla-exclusão

Encontram-se pessoas que foram criadas fora das Reservas. Algumas delas adotadas por brancos ou por índios e que hoje vivem permanentemente pelas ruas e praças da cidade, em abrigos provisórios embaixo de árvores, bancos das praças entre outros locais, sem lugar para morar e sem comida, bêbados e mendigos.

Existe uma dificuldade de atendimento aos Guarani e Kaiowá urbanizados nos hospitais e Postos de Saúde da cidade de Amambai. A falta de “identidade de índio” fornecida pela FUNAI aparece, também, como um fator limitador para que os indígenas citadinos recebam alguma assistência por parte do Estado e de demais instituições conveniadas. Em outras situações é a falta de documentação, tais como o RG, de “branco” que se torna um empecilho.

21 Jesuíta anônimo, ao arrolar os indígenas da região, em 1620, (Doc. XXXII em *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*) mencionou os Guarani como sendo agricultores, já que sempre semeiam em montes e a cada três anos pelo menos mudam chácara (Correa Filho, 1969: 115, nota 1. T do A.) Confinados como estão hoje tornou-se impossível preparar de tempos em tempos um pedaço vi

Para Carlos Duarte (Piririta) – liderança guarani da TI Dourados, “O índio, às vezes, não quer ser índio e, às vezes, quer rejeitar a mãe e o pai dele. Quando amadurece, ele quer voltar atrás, e então ele passa a querer ser índio de novo”. Vemos, pelo relato de Piririta, que os Guarani vieram a se “transformar” em “brancos”, e hoje avaliam que compensa voltar a ser índio. Nos últimos anos, passaram, assim, a novamente se assumirem como índios, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à reivindicação pelo reconhecimento das TIs situadas no MS. Entretanto, esse fenômeno no MS está ligado, também, às reivindicações de outra ordem, ou seja, por cestas básicas, melhor assistência médica e educacional etc. Como disse Anastácio Peralta, liderança kaiowá da TI Caarapó, “Às vezes a gente quer ser branco, mas é complicado ser branco”.

Ser professor, Chefe de Posto, agente de saúde são, com efeito, posições que em nada parecem ficar a dever a outras categorias mais tradicionais, por assim dizer, como “caciques” ou “conselheiros”. Mesmo os que são assim considerados reconhecem que os que ocupam atualmente essas novas posições fazem *jus* a certas considerações de respeito, mesmo se, em termos da hierarquia interna, situem-se em posições inferiores. Vias paralelas de obtenção de prestígio vieram, assim, a surgir entre os Guarani e Kaiowá no MS, manifestando-se principalmente nos postos de trabalho que surgiram na região nas últimas décadas.

Uma preocupação manifesta pelos indígenas foi quanto ao futuro deles se continuar a miscigenação: do casamento do branco com índia, nascem filhos mestiços que, não raramente, voltam para a aldeia. Suas mães índias vêm com o filho mestiço delas para ser registrado como índio. O problema presente sobretudo no discurso dos Guarani e Kaiowá aldeados idosos é que esse mestiços tiram “sarro” dos índios dentro da aldeia. O que pensar se dois mestiços crescem, casam-se entre si e têm filhos?- questionaram eles. A questão, para eles, é saber o que será desses filhos frutos de ambos os pais mestiços: ainda serão índios ou já serão brancos? Daí a dificuldade das lideranças aldeadas aceitarem uma possível volta dos índios que estão morando nas cidades, sobretudo daqueles que estão no meio urbano há mais tempo e daqueles que contraíram matrimônio com não-índios e que têm filhos mestiços.

Manipulação de identidade (s)

Numa noite na praça central de Amambai, entrevistei Laurêncio Fernandes que estava com sua mulher e oito crianças entre filhos sobrinhos e enteados. Enquanto o casal namorava no banco da praça, e a mulher segurava no colo um casal de gêmeos de um mês de idade, as seis crianças, com idades entre cinco e doze anos, coletavam latinhas de bebidas pela praça. Morador do distrito de Bocajá, trabalha de tratorista em fazendas. No decorrer da entrevista, Laurêncio, desconfiado, passou a se chamar Miguel.

Em certa ocasião, entrevistava Mariana Fernandes moradora numa fazenda da região, na praça central de Amambai. Enquanto Mariana respondia às minhas perguntas, seu marido, Braunilo Fernandes, permanecia o tempo todo estirado no chão. Num dado momento, o homem, mesmo embriagado e que parecia desacordado, conseguiu levantar a cabeça e, fixando seu olhar em mim, responder: “yo he paraguay”, mesmo depois que sua esposa já me havia dado sua origem Kaiowá. Em situações conflituosas, em prol da sua liberdade, muitos alegam ser paraguaios.

Considerações finais

Alguns depoimentos permitem perceber as diferenças entre as falas e, mais ainda, as diferentes formas de abordagens dos mesmos problemas pelos próprios Guarani e Kaiowá, até porque o grupo não apresenta uma homogeneidade em virtude das experiências variadas dos indivíduos, do variado grau de instrução, do tempo de permanência nas aldeias, nas fazendas ou nas cidades.

A história dos Guarani e Kaiowá é a história de contínuos trânsitos e migrações. É somente com o confinamento em TI que uma concepção “localizada” de território pôde emergir, para este povo. Eles sempre procuraram uma distribuição espacial “esparramada” das próprias famílias. As áreas por onde os Guarani e Kaiowá transitam para desenvolverem suas atividades econômicas, alianças matrimoniais e políticas são bastante

dispersas. A nova configuração espacial, representada pelas retomadas e pelas migrações para as cidades da região, portanto, dá continuidade à lógica de apropriação do território perpetuada pelos Guarani e Kaiowá. Os indígenas se comunicam e mantêm elevada circulação de pessoas, informações e objetos, seguindo a lógica do *oguatá* (andança), que determina a amplitude das relações de parentela.

O processo de urbanização das aldeias e de “aldeização” das cidades é um fenômeno que manifesta transformações na própria estrutura da sociedade guarani e kaiowá, como tal, não pode ser entendido isoladamente.

O contexto atual define a situação paradoxal da sociedade guarani e kaiowá: de um lado, é preciso ser moderno; de outro, valoriza-se a “tradição”. As crises sempre foram inerentes aos Guarani e Kaiowá, possuidores de um sistema flexível, que tolera novidades e sabe se transformar. Existem comportamentos inteiramente excessivos, como o alcoolismo, embora, ao mesmo tempo, a vida cotidiana seja muito moderada. Se de um lado há o excesso, de outro há a recomposição de uma certa ordem no comportamento, que Lipovetsky (2004) chama de “caos organizador”, uma “desordem organizada”. Existem normas contraditórias. De um lado, é a destruição de limites –é preciso ir sempre mais longe, conquistar sem cessar novos territórios–, mas, ao mesmo tempo, existem normas –como os valores éticos tradicionais– que não deixaram de existir e que continuam a orientar o comportamento da sociedade e indivíduos. Uma prática aparentemente caótica, por contingência histórica, possui uma ordem interna.

Distanciamento/proximidade representam diferentes perspectivas para diferentes momentos das redes de relações sociais. Essa dispersão, espacialmente ou politicamente, pode ser efetivadas em algum momento. A dispersão das pessoas permite a formação de redes. Esse processo é responsável pela reconstrução do espaço: há mudanças, mas se mantém o contexto de relações. Podemos pensar o movimento constante entre princípios opostos: dispersão e unidade.

Identidades guarani e kaiowá se (trans)formam simultaneamente em muitos locais, a partir de fluxos dispersivos, e, em cenários distintos, nos quais diferentes atores índios e não-índios desempenham seus papéis. Embora os Guarani e Kaiowá façam questão de reafirmar sua pertença a

um povo específico, seu movimento de manutenção da tradição sinaliza em direção à criatividade e à dinamicidade da cultura. Nessa unidade social heterogênea, as pessoas, em suas relações de interação, estão, em todo momento, revendo significados. A manipulação de símbolos e identidades faz parte desse processo transformacional.

Em grande parte da literatura sobre este povo, encontra-se referência ao fato da migração ser uma constante na vida deles. Apesar dos Guarani e Kaiowá passarem por muitas transformações culturais, econômicas e sociais, essa característica permanece. A tradição guarani e kaiowá vai se preservando, mesmo na cidade, mas passando por profundas transformações.

No caso analisado, estamos diante de uma nova forma de espacialidade do referencial de grupo indefinida e território virtual ou temporário. A identidade guarani se realiza em múltiplos locais e, até mesmo, no limite entre a aldeia e a cidade, ocupando a periferia.

Referências Bibliográficas

- Augé, M. (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da super-modernidade*. Campinas: Papirus.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Trad. de Ávila, M; Reis, E. L. E Gonçalves, R. Belo Horizonte: Ed. UFMG
- Brand, A. (1997). “O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: Os Difíceis Caminhos da Palavra”. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: PUC/RS, novembro.
- Cohn, C. (2001). *Culturas em transformação: os índios e a civilização. São Paulo em perspectiva*, 15(2) .
- Correa Filho, V. (1969). *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Costa, S. (2006). “Diferença e performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo”. Congresso ALACIP. Campinas, 4-6 de setembro.
- Fausto, C. (2005). Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. vol. 11, No. 2, Rio de Janeiro, Oct.
- Gallois, D. T. (1998). Os povos indígenas e a questão da autonomia. *Cadernos de Campo* No.7, São Paulo.

- _____ (1999). Novos e velhos saberes. *Índios no Brasil 2*. (Cadernos da TV Escola). Brasília: MEC.
- _____ (2001). “Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e práticas, para pensar a tolerância”. In *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade*, org. L.D.B Grupioni, et al. São Paulo: Edusp.
- _____ (2005). “Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental”. Colóquio França-Brasil, Diversidade Cultural, BNF.
- Goffman, E. (1970). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gow, P. (2003). ‘Ex-cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana *Mana 9* (1) Rio de Janeiro, abril.
- Hall, S. (2000). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Silva, T.T.; Louro, G. L. 4ª ed. – Rio de Janeiro: PPGAS.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana 3* (1), Rio de Janeiro.
- Jackson, Jean (1994). “Becoming Indians: The Politics of Tukanoan Ethnicity”. In: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, ed. Anna Roosevelt, 383-406. Tucson: University of Arizona Press.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. Tradução: Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla.
- Monteiro, J. M. (1992). “Os Guarani e a história do Brasil meridional: Séculos XVI-XVII”. In *História dos índios no Brasil*, org. M. Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mota, L. T. org (2000). *As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões*. Maringá: EDUEM.
- Mura, F. y Thomaz de Almeida, R. F. (2002). “Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) que resultou na identificação da T.I. Guarani-Nandeva *Yvy Katu*, MS”. Documentação Funai, mimeo, Brasília.
- Nimuendajú, C. U. (1987). *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich y Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec/EDUSP.

- Oliveira, J. P. (1998). Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *Mana 4* (1): 47-77. Rio de Janeiro: PPGAS.
- Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC.
- Poutignat, P. Y J. Streiff- Fenart (1998). *Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. De Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp. (Biblioteca básica).
- Sàez, O. C. (2000). O inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, (6/2): 7-35.
- Sahlins, M. (1997). O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). *Mana*, vol.3 n.1 Rio de Janeiro.
- Schaden, E. (1974). *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU- EDUSP

III.
Derecho, sociedad
e interculturalidad

Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador

Gina Chávez Vallejo*

Antecedentes

El indigenismo, esto es, la política estatal dirigida hacia los pueblos indígenas que habitan el Ecuador vigente hasta mediados del siglo XX, se caracterizó por ejercer un proteccionismo estatista que excluía la participación de los beneficiarios de dichas políticas en su diseño y ejecución, y demandaba la transculturización como modelo social.

En las relaciones interétnicas, el Estado nacional fue heredero de las concepciones coloniales sobre el indio y su condición social. En la colonia, las políticas específicas para los indígenas se expresaron en el tutelaje clerical justificado a partir de una concepción etnicista que adjudicó al indígena un estatus (privilegio) de rústico, miserable y menor de edad (Clavero, 1994).¹ Ya en la República, el estado de ciudadanía igualitaria regiría para una parte de la población, y aunque el concepto fue abarcando a mayores segmentos de la población, no fue sino hasta 1979, cuando se aprueba el voto facultativo para los analfabetos, que la estructura polí-

* Profesora asociada del Programa de Antropología, FLACSO, sede Ecuador.

1 Su estatus jurídico del indio en la Colonia resulta de la concurrencia de tres categorías jurídicas coloniales: el estado de rústico, de persona miserable y de menor de edad. La rusticidad es la falta de participación en la cultura letrada. Los rústicos podían guiarse en materias privadas conforme a sus costumbres. Es miserable quien no valiéndose por sí mismo socialmente, requería de un amparo especial (indígenas, huérfanos, viudas). El menor de edad tenía una limitación de la razón humana y no era gente de razón plena. Esta categorización produce un verdadero estatus de etnia. Par mayor análisis ver: Juan de Solórzano Pereyra (1647); Paulino Castañeda (1971); Martha Norma Oliveros (1967).

tica abre el ejercicio de la ciudadanía para los indígenas, considerando que para ese entonces la población indígena era mayoritariamente analfabeta.²

El liberalismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX, propulsor del laicismo, el fortalecimiento estatal, la integración nacional y el impulso económico, inauguró lo que podría denominarse la primera política de la diferenciación expresada en las políticas de “amparo a la pobreza”, que buscaron estimular la integración del indio, eliminando el trabajo precario. Por lo que significaron estas medidas para la vida del país en aquella época, se abrió un debate sobre la igualdad, los privilegios y la condición del indio (Prieto, 2004).

Las políticas de “amparo a la pobreza”, tuvieron vigencia hasta mediados del siglo XX, e hicieron parte de las políticas modernizantes basadas en criterios socioeconómicos que se orientaron al fortalecimiento de la inversión estatal en infraestructura pública, el apoyo a las exportaciones y la reforma agraria, fundamentalmente. La reforma agraria propuso la modernización del campo y la dinamización de la economía mediante un nuevo esfuerzo por la eliminación del trabajo precario, la redistribución de la tierra y la eliminación de la categoría social indio, sustituida por el concepto de “campesino”,³ desplazando la visión etnicista vigente hasta entonces.

Las políticas indigenistas, y las relaciones interétnicas que éstas propiciaban en el contexto de América Latina fueron diseñadas por el Instituto Indigenista Interamericano (III), constituido en 1942. Para el Instituto, la viabilidad de América Latina dependía de la construcción de una identidad de nación moderna, que sólo era posible superando todo rasgo del pasado tradicional representado por lo indio.

2 La primera Constitución del Ecuador, 1835, mantiene intacta la condición del indio. Nombra a los curas párrocos por tutores y padres naturales de los indios. Las constituciones de 1906 y 1929 establecen que los poderes públicos deberán protección a la raza india en orden a su mejoramiento en la vida social. En 1937 entra en vigencia la Ley de Comunas Campesinas e Indígenas, para promover la organización y el trabajo campesino en orden a las necesidades de fortalecimiento de la economía nacional.

3 La noción de “campesino” fue problemática para los pueblos indígenas porque representaba una pérdida territorial e identitaria que venía siendo defendida a lo largo de la historia. Con la noción de campesino se eliminaba la condición étnica así como la noción de territorio comunitario, dos conceptos que fueron configurando la identidad de pueblos indígenas que hoy ostentan.

Modernización y desarrollo: tutelaje de nuevo cuño

Los desafíos del desarrollo económico y la modernización del Estado requerían de una determinada integración del indígena a la sociedad nacional.

Las políticas desarrollistas pusieron énfasis en la condición económica y situacional del indio –pobre y rural–, por lo que las políticas implementadas en esta época, reflejadas en la reforma agraria, sostuvieron la promoción estatal de la organización de comunidades indígenas-campesinas, de cooperativas y asociaciones de producción campesina, e incentivaron innovaciones técnico productivas favorables al desarrollo económico, todo lo cual terminó desarticulando los sistemas de vida indígena.

Extinguido el indio, el campesino dueño de la tierra, o en su condición de mano de obra del hacendado, emprendía el camino hacia la modernidad. La aculturación del indígena era sólo el precio que debía pagar para conseguirlo.

Las políticas indigenistas de esta época fueron eficientes para impulsar un modelo económico de corte nacional capitalista requerido de mano de obra barata, pero indiferente a la exclusión económica y social en la que se encontraban los indígenas. Aceleró un proceso de desarticulación social y cultural al interior de numerosas comunidades, especialmente de la sierra, facilitada por una ola migratoria interna que desplazó población indígena de la sierra hacia la costa, fundamentalmente, aunque también hubo un desplazamiento hacia Quito, la capital. Con el tiempo, esta población desplazada conformaba lo que ahora se conoce como los cinturones de miseria de las grandes ciudades ecuatorianas de Quito y Guayaquil. Paralelamente, estos espacios de marginalidad y exclusión se fueron constituyendo en espacios de reproducción y reinención cultural del indígena en el contexto urbano.⁴

Hasta esos momentos, era impensable que los indígenas participen del diseño de las políticas públicas que les atañen, menos aún de las políticas

4 De acuerdo a varios estudios, la migración interna no ocurre de forma caótica. Cuando alguien decide migrar es orientado respecto del lugar donde llegar y los parientes y compadres que los pueden acoger. Estos contactos son su primer destino, y en muchos casos, el lugar en donde hará su vida en la ciudad. De esta manera se han conformado barrios enteros compuestos por oriundos de regiones comunes (Hernández, 2006).

públicas nacionales. A finales de los años 1960, con apoyo de sectores de la iglesia católica y evangelista se constituyen organizaciones indígenas de tipo gremial. Estas organizaciones, inicialmente se conformaron con el ánimo de canalizar algunas ventajas de la reforma agraria, pero luego se reinventaron como organizaciones propias que asumieron la representación no sólo gremial sino política de sus miembros, y sirvieron como canales para expresar demandas específicas al Estado central. A nivel regional, los encuentros Barbados I y Barbados II⁵ representaron un hito al incorporar por primera vez a líderes indígenas de la época como interlocutores válidos en el tratamiento de la problemática indígena, con lo cual se puso en evidencia que el indigenismo dejaba de ser viable como solución para enfrentar los problemas interétnicos.

El encanto de lo étnico: emergencia y trance del movimiento indígena

La apuesta por la extinción del indígena hecha por los esfuerzos de transformación del indio en campesino, para la década de los años 1990 se vio perturbada por la emergencia de demandas indígenas sobre derechos territoriales y organizacionales, a los que se acompañaron impugnaciones abiertas a las políticas económicas neoliberales que venían siendo impulsadas por las elites nacionales desde los años 1980 (Burbano, 2000).

5 Los antropólogos asistentes a la primera reunión de Barbados (1971), cuyo tema central fue el etnocidio, llamaron la atención de la opinión internacional acerca de la muerte física y cultural de las sociedades indígenas. El eco de esta denuncia puede considerarse como el detonante de un cambio en el planteamiento de la cuestión india que se hizo patente en Barbados II (1977). A esta reunión acudió una mayor representación de intelectuales y líderes indios y centró su atención en los movimientos de liberación indígena de América Latina. Se planteó la unidad de la población india como el gran objetivo para superar la situación de dominación física y cultural a la que están sujetos los indios de América. Para alcanzar este objetivo de liberación se consideró necesario desarrollar una organización política propia y auténtica, así como desarrollar una ideología consistente y clara, cuyo elemento aglutinador sea la propia cultura (Declaración de Barbados II). En Barbados II puede apreciarse de modo inequívoco el giro hacia lo que algunos comenzaron a llamar postindigenismo, representando, además, la política contestataria más evidente y consistente de la década de los años 1970.

La emergencia indígena cautivó a sectores sociales e intelectuales cuestionados por una profunda crisis de representatividad de los partidos políticos tradicionales. Crisis no superada hasta los actuales momentos y detonante de la última crisis política que pretende ser zanjada mediante la realización de una nueva Asamblea Nacional Constituyente.

Esta suerte de encantamiento por lo étnico se vio estimulado por la forma ritual con la que acompañan sus demandas los indígenas. Luego de numerosos episodios de lucha por la reforma agraria, ya con organizaciones propias, posicionados en el ámbito público, inician, en 1990, un ciclo de acciones reivindicativas cargadas de simbolismo y expresión étnica. El primer levantamiento indígena en 1990 se realizó en junio, mes en que se celebra la “Fiesta del Sol” o “Inti Raymi”, fiesta mayor indígena. En este levantamiento se anunciaba el regreso del Pachakutik, que indica la vuelta al tiempo de los indios, en la cosmología indígena.

En 1992, se realiza la marcha de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP, organización indígena de la amazonía ecuatoriana, demandando al gobierno central la entrega de territorios ancestrales. Esta marcha coincidía con la celebración oficial de los quinientos años del denominado “encuentro entre dos mundos”, ocasión que fue utilizada por el naciente movimiento indígena para poner a discusión los efectos del colonialismo y el indigenismo.

La emergencia del movimiento indígena o ritualismo de resistencia,⁶ posicionó como no había ocurrido antes a los indígenas en el contexto nacional. Su participación en la política nacional y local provocó tantas expectativas como resquemores. Pero más allá de las significaciones y percepciones, la presencia indígena obligó a un replanteo de las políticas y retórica oficialista expresada en acciones y medidas que de partida delinearían la cancha en donde el nuevo indigenismo se disponía a jugar.

El movimiento indígena ecuatoriano, irrumpe en el escenario político del país celebrando⁷ varios episodios de movilización hasta que en 1996

6 Thurner (2000), considera a las prácticas rituales como modo de dominación o como modo de resistencia.

7 Utilizo la expresión “celebración” porque las acciones articuladas por las organizaciones indígenas, en especial las de la década de los años 1990, hacen de la protesta y la resistencia política una ritualidad enmarcada en lo que conciben como “el regreso de los tiempos” o Pachakutik.

conforma el Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, como una alianza interétnica de nuevo tipo, en donde confluían indios y mestizos en un compromiso político de renovación democrática, articulación de lo identitario y lo clasista, visibilización étnica e impugnación al modelo económico neoliberal implementado desde la década de los años 1980. A decir de Burbano (2000):

“Si bien Pachakutik integra distintas demandas de la sociedad –indígenas, sindicatos progresistas, movimientos sociales, grupos religiosos, intelectuales de la izquierda tradicional (Alcántara, Freidenberg 2001: 237)- su importancia viene dada por haber incorporado la “cuestión étnica” como tema central de los debates políticos de la democracia ecuatoriana. Su particularidad deriva justamente de su estrechísima vinculación con la CONAIE⁸. Es la única agrupación política ecuatoriana cuyas bases se definen como un movimiento social”.

Las posteriores acciones de organizaciones indígena y del movimiento Pachakutik, facilitarán un rápido ascenso del movimiento indígena en la palestra política del país participando, contribuyendo o dinamizando la disputa política del momento.

Los sucesivos gobiernos, desde los años 1990, se vieron en la necesidad de dar respuestas a esta ola de demandas étnicas. El gobierno de Rodrigo Borja entregó una importante extensión territorial en la amazonía ecuatoriana, luego de la marcha de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP. El gobierno de Abdalá Bucaram, en agosto de 1996, creó el Ministerio de Asuntos Étnicos. El gobierno interino de Fabián Alarcón (1997), creó el Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, CONPLADEIN, constituido por representantes de las organizaciones nacionales agrarias. En 1998 se inicia el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, PRODEPINE, proyecto financiado por el Banco Mundial, conformado

8 CONAIE, Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, organización de tercer grado que agrupa a organizaciones a nivel nacional, se formó a finales de los años 1980. La conformación de la CONAIE facilitó la articulación de lo que se conoce como movimiento indígena, esto es, la expresión política de la reivindicación étnica, que luego, en 1996, articuló el Movimiento Pachakutik, brazo electoral y expresión orgánica del movimiento indígena.

ya no con representación de las organizaciones indígenas de tipo gremial, sino por pueblos y nacionalidades. En diciembre de 1998 se crea el Consejo Nacional de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, CODENPE, como una entidad pública de representación de los pueblos autodefinidos como nacionalidad indígenas.

De acuerdo a Bretón (2005: 53), el Estado asume una nueva perspectiva sobre el desarrollo rural en enfoques parciales: la sostenibilidad, la descentralización del Estado, el enfoque de género y la inversión en “capital social”, lo que a Guerrero y Ospina (2002) les lleva a considerar que la noción de capital social impregna todas las intervenciones relevantes recientes en el medio rural ecuatoriano, en especial el más ambicioso programa realizado en Ecuador: el PRODEPINE.

Una de las consecuencias de su posicionamiento político fue que líderes indígenas vinculados a la CONAIE, comenzaron a ocupar espacios de designación en estas entidades públicas creadas para atender reivindicaciones concretas de los indígenas: CODENPE, PRODEPINE, Dirección Nacional de Educación Bilingüe, Dirección de Salud Indígena, etc., generando una aparente sensación de superación de la larga noche de exclusión indígena.

Luego de una década de levantamientos indígenas, los indios del Ecuador se encontraban en la cúspide del poder. Sin embargo, salta a la vista que el neo-indigenismo que parecía abortar toda forma de proteccionismo y tutelaje no pasaba de ser un modelo corporativista que atiende ciertas demandas, por lo general de tipo puntual, coyuntural y muchas veces electoral, que lejos de abrir la democracia a las garantías de la integridad étnico-cultural de los pueblos indígenas, fue diseñado para ensayar una nuevas formas de desarticulación organizativa, no sólo de sus organizaciones sino también de su base comunitaria. Burbano (2003) sostiene que:

“La transferencia de recursos puede seguir dos caminos: una vía corporativista, utilizada tradicionalmente por el Estado ecuatoriano para atender demandas de grupos particulares (De la Torre, 2003; Bustamante, 2000); o una vía redistributiva sustentada en un reconocimiento universal de derechos sociales. El corporativismo es un modelo de reconoci-

miento que hace el Estado de los grupos subalternos, pero a condición de frustrar construcciones ciudadanas amplias y universales. Hay quienes creen, otra vez desde la sospecha, que se trata de un mecanismo por el cual los dirigentes indígenas resultarán cooptados por el gobierno y el Estado (De la Torre, 2003: 63). Aún más, en el caso concreto de los indios, las elites blancas habrían desplegado a lo largo de los últimos años una estrategia constante para incorporar al sistema parte de las reivindicaciones planteadas por esos grupos, pero sin alterar significativamente la estructura de poder”.

Como teme Burbano, la estrategia corporativista si bien permite transferir recursos hacia los indios, plantea el riesgo de aislarlos en su propio particularismo.

El Informe Alternativo del cumplimiento del Convenio 169 de la OIT (García y Sandoval, 2007), realizado por FLACSO en una importante coalición con organizaciones regionales, refleja algunos montos de la inversión estatal para pueblos indígenas entre 1999 y 2006, demostrando la atención oficial dada a este segmento de la población.

En entrega de tierras:

- 120 mil hectáreas para beneficio de 2 mil familias.
- 105.596 hectáreas de patrimonio del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario. INDA, que benefició a 55 comunidades locales (1.832 familias).
- 17.084 has. de patrimonio del Ministerio del Ambiente del Ecuador, MAE, que benefició 16 comunidades de base, 273 familias.

En salud:

- 1.400.000 USD asignado como presupuesto de la Dirección Nacional de Salud Indígena, de los cuales el 57 por ciento son destinados para gastos operativos.

En educación:

- 2.802 centros educativos en 16 provincias. 6.000 profesores educan a 123.400 estudiantes.
- Se ha invertido en la producción de material didáctico para profesores y estudiantes en diversas lenguas indígenas.

En desarrollo local y organizacional:

- Prodepine, entre 1998 y 2002 canalizó recursos por 50 millones de dólares para proyectos de fortalecimiento organizacional indígena y afroecuatoriano de segundo y tercer nivel, apoyo a regularización de los derechos sobre la tierras y el agua, inversiones rurales y de crédito y fortalecimiento institucional del CODENPE y Consejo de Desarrollo Afroecuatoriano, CODAE.
- CODENPE, entre el 2001 y 2005 ha invertido cerca de 9 millones, quinientos mil dólares en proyectos de desarrollo local en 18 provincias.
- El Programa de Fortalecimiento a los Municipios Indígenas Alternativos, FORMIA, ha invertido entre el 2002 al 2005, algo más de 3 millones de dólares, beneficiando a 32 municipios que abarcan una población de alrededor de 800 mil personas.
- El Proyecto de Desarrollo Rural de la provincia de Cotopaxi, ha canalizado 6.800.000 dólares para beneficios de 100 mil personas.
- El Proyecto Silae, apoya proyectos de generación de energía en la amazonía con una inversión de 922 mil dólares.
- El Fondo de Desarrollo de Pueblos Indígenas, Fodepi, constituido en el 2002 con un capital inicial de 10 millones dólares, ha brindado apoyo en becas, aunque ha tenido dificultades para operar por razones técnico-operativas del fondo.

Otros:

- Secretaría del Frente Social, inversión de cerca de 50 millones de dólares entre el 2004 y 2005.
- Ecorae, en el 2006 invirtió 242 mil dólares para proyectos de desarrollo.
- Programa Sur de la USAID, tras la firma de la paz con Perú.
- Programa para mejoramiento de infraestructura productiva en la zona de frontera norte.
- Programa de mejoramiento social y ambiental en la zona de frontera norte.

Los temores de Burbano parecen haberse cumplido ya que las cifras revelan que aunque son significativos los rubros de inversión, éstos no sirvieron para mejorar las condiciones de vida de la población indígena que más del 80 por ciento viven en condiciones de pobreza. La preocupación se agrava al considerar que desde finales de la década de los años 1990, estas políticas son aplicadas con participación directa de líderes indígenas.

Esta realidad lleva a considerar que el modelo institucional de transferencia de recursos esconde viejos y nefastos corporativismos encaminados a domesticar la protesta indígena, con resultados halagadores para el poder central.

La presencia del movimiento indígena, sin duda, sirvió para democratizar los espacios públicos y redefinir los juegos de poder en torno a la construcción de identidades étnicas en el Ecuador. Esto, sin embargo, no ha sido suficiente para imprimir cambios de fondo en la situación económico-social de la población indígena, ni para inspirar transformaciones en las modalidades más degradantes del juego político tradicional.

El neoindigenismo y el etnodesarrollismo —entendido como la política de Estado que incluye la participación indígena en sus ejecutorias—, entra a competir espacios de pluralismo social y político altamente com-

plejos, sin que con ello se logre revertir la precariedad económica, la marginalidad social y la exclusión cultural del conjunto de la población étnica del país. A los transeos enfrentados por el movimiento indígena en el campo de la política, se sumó una suerte de postergación de los postulados más renovadores del discurso indígena, representando su inclusión en la vida política del país, tan solo un reacomodo de fuerzas sin potencialidades para generar procesos de cambio significativos tanto en la composición socio-cultural como en el modelo económico del país.

Retórica oficial y desarrollo legislativo: el vaciamiento de las conquistas indígenas

Si las inversiones públicas, privadas y de organismos internacionales en el sector indígena, con todo lo significativas que aparecen, no son sino estrategias corporativistas que contribuyen a la desarticulación del movimiento indígena y de sus bases comunitarias, aislándolos en su propio particularismo, la falta de desarrollo de legislación secundaria sobre derechos colectivos representa una estrategia de vaciamiento de las conquistas constitucionales indígenas.

Para Santos (1998), el Derecho se compone de retórica, burocracia y violencia,⁹ la correlación de estos tres elementos determinará el carácter de un campo jurídico: el sentido de la democracia en un Estado moderno y complejo. Por ejemplo si un sistema tiene un predominio de violencia y burocracia será menos democrático que un sistema en el que exista un predominio de retórica y burocracia frente a la violencia.

Si tenemos que pensar al Ecuador en el marco de esta comprensión podríamos ver que existe el predominio de una burocracia ineficiente y altamente corruptible junto con una creciente violencia social, a lo que se acompaña una retórica oficialista que juega entre el populismo y el sofisma como forma política, lo que da como resultado una democracia difusa, de baja intensidad.

⁹ Santos sostiene que la retórica, la burocracia y la violencia son formas de comunicación y estrategias de toma de decisiones, la primera basada en la persuasión, la segunda basada en las imposiciones autoritarias sustentadas en los procedimientos y estándares normativos, y la tercera basada en la amenaza de la violencia física (1998: 20-22).

La retórica del neo indigenismo, sin embargo, aunque se enmarca en esa democracia difusa es clara en poner límites a las demandas indígenas, reproduciendo nuevas formas de proteccionismo, encubierto en aperturismos democráticos y burocráticos.

El aperturismo institucional, la inversión estatal y la tolerancia política, con las consecuencias antes anotadas, encuentra sus límites en el desarrollo legislativo que debía acompañar el reconocimiento de derechos colectivos de pueblos indígenas que hiciera la Constitución de 1998.

Luego de nueve años de vigencia constitucional, los diputados indígenas de varios períodos legislativos presentaron numerosos proyectos de ley (proyecto de ley de pueblos y nacionalidades, de idiomas oficiales, de coordinación entre el derecho indígena y el derecho oficial, de salud indígena, de instituciones indígenas, entre otros).

De todos estos, sólo uno, el de Instituciones Indígenas fue aprobado por el Legislativo en el año 2007, sin que esto represente un avance significativo en el desarrollo de sus derechos colectivos.

La retórica que acompañó a la constante postergación del desarrollo de la legislación secundaria de los derechos colectivos se ve reflejada en los argumentos que sostuvo el ex presidente Gustavo Noboa Bejarano al momento de vetar totalmente la “Ley de ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas”.

Los argumentos que sustentan su veto, partían de continuas apelaciones a principios de integridad del Estado, orden público y positivismo jurídico, supuestamente afectados con esta Ley que se pretendía aprobar.

- Sostiene que coexisten grupos raciales en el Ecuador cuyas diferencias no justifican tratamientos desiguales en “aspectos fundamentales que afectan al Estado”, sin definir que considera como aspectos fundamentales. Que la igualdad ante la ley debe ser entendida en función de las “características esenciales de los ecuatorianos”, sin tampoco definir las, para justificar que no existen fundamentos para establecer “ni discriminaciones ni privilegios en razón de nacimiento, edad, sexo, etnia, y otros, salvo que estén consagrados en la Constitución, como el caso de los grupos vulnerables”.

Este argumento va en clara contravía con el pluralismo social y jurídico que la Constitución de 1998 determina, desempolvando la tan añeja

discusión sobre el estatus (privilegia), los privilegios, la igualdad y la diferencia que ha acompañado a la colonia y a la república en distintas épocas.

El ordenamiento jurídico vigente tiene como fundamento la igualdad de sus ciudadanos que, entre otras cosas, significa no discriminación por cualquiera de los motivos que menciona el presidente saliente, por lo que efectivamente, no existe ninguna justificación para establecer “discriminaciones ni privilegios”.

La Constitución de 1998, reafirmando este fundamento, efectivamente declara la igualdad ante la ley, y a la par reconoce derechos especiales, que no reconoce para el resto de la población, a determinados segmentos de la sociedad que por motivos imputables (ser jubilado, mujer embarazada, niño o anciano, indígena o afroecuatoriano); o por motivos inimputables (condición física o mental), así como por acciones de responsabilidad (daño ambiental), merecen un trato distinto.

Con este reconocimiento, la Constitución está asumiendo que la igualdad legal no representa una homogenización cultural, social ni jurídica, y que el trato distinto es requisito indispensable para lograr tanto una igualdad real de derechos para sectores sociales que por distintas circunstancias y motivos se vieron marginados de los servicios y oportunidades que ofrece el Estado, como para efectivizar la justicia social de pueblos que hasta ahora han visto truncadas sus posibilidades de realización en la sociedad.

Calificar de “privilegio” el establecimiento de normas que permiten de manera real la subsistencia de los pueblos indígenas, sólo habla de la ratificación de la tradicional (y desde 1998 inconstitucional) defensa de la igualdad formal de derechos que no hace más que encubrir privilegios para los sectores hegemónicos de la sociedad, que por vía de definición de las políticas nacionales o la invocación del principio de las mayorías, asegura el continuismo discriminatorio y de exclusión de los indígenas.

- Sostiene el Presidente que la característica del Estado ecuatoriano de ser unitario e indivisible no puede verse disminuida ni afectada por ninguna circunstancia y que esta Ley estaría exponiéndolo a su desintegración al aceptarse la existencia de verdaderos Estados dentro del Estado unitario.

El uso de sofismas es un mecanismo recurrente en la retórica de la autoridad pública y de los círculos de poder que para garantizar su status

de privilegio, presentan como argumentos racionales hechos irrealistas o poco probables.

Esto se comprueba cuando las demandas étnicas del último siglo que acaba de pasar, sólo en contados casos plantean propuestas separatistas. Algunos de estos últimos casos se han dado en Europa del Este y Europa Central, en el marco de un particular conflicto étnico-político, sin embargo, la mayoría de las aspiraciones étnicas, y más las de los pueblos de América Latina, plantean –y algunas de ellas se han resuelto– el establecimiento de regímenes autonómicos o federalistas.

Aksin (1983), hace un interesante inventario de los procesos autonómicos o federalistas con bases étnicas que han ocurrido en el siglo XX al interior de los Estados.

Estos son:

- Suiza y los países socialistas de la Unión Soviética (1922).
- Yugoslavia (después de la segunda guerra mundial).
- La República Popular China (incluyó el régimen autonómico para las regiones del Tíbet, Mongolia Interior, Kuangsi Chuang, Sinkiang Uigur y Mingsia Hui).
- Italia en 1947.
- España en 1978, con 16 regiones autónomas.
- Portugal en 1976 otorgó a las islas Medeira y Azores la calidad de entidades autónomas.
- Finlandia, instituyó la autonomía de las islas Aland.
- Dinamarca estableció autonomía para las islas Feroe.
- El Parlamento danés aprobó en 1978 la autonomía de Groenlandia

- Canadá a partir de 1867 adoptó un sistema federal de autogobierno de los francófonos en Québec y en 1999 la autonomía de los *Inuit* (esquimales).

En años recientes, Bélgica asumió una estructura de gobierno organizada en base al reconocimiento de la diversidad étnica, al establecer dos cámaras, y otros organismos gubernamentales de decisión política, donde tienen participación directa los cinco grupos étnicos que conforman el Estado.

En América Latina, Nicaragua en 1987 instituyó el régimen de autonomía en las regiones donde habitan pueblos indígenas de la Costa Atlántica y Colombia en 1991, reconoció la autonomía al interior de los resguardos indígenas.

Ninguna de estas experiencias autonómicas, como evidencia Akzin (1983), ha provocado la ruptura de la integridad del Estado nación, siendo la autonomía, antes que nada, una fórmula de autogobierno y un antídoto del secesionismo.

En el caso ecuatoriano, las demandas de territorio, autogobierno y reconocimiento como pueblos se acercan más a una aspiración autonómica dentro de la estructura del Estado y no a un separatismo, como interpreta maliciosamente el presidente Noboa en el veto, así como todos aquellos quienes no terminan de admitir que es posible una convivencia cultural, social, económica y política de distintas naciones, sin que medie la disgregación, sumisión o eliminación del otro, del diferente.

- Un último argumento de peso refleja los temores que la propuesta de ley provoca para la clase política y económica. “No es razonable, dice, entregar decisiones sobre el patrimonio forestal, la biodiversidad, el ordenamiento territorial o la administración de la riqueza nacional a un grupo de ciudadanos”.

Para el presidente saliente, es inadmisibles que los pueblos indígenas puedan limitar por razones étnico-culturales el “desarrollo económico del país”, aun si éste se base en el exterminio de pueblos milenarios. Es inadmisibles, por tanto, aceptar que dichos pueblos puedan argumentar una visión diferente acerca del manejo de recursos naturales o de su adminis-

tración, o el establecimiento de prioridades de desarrollo que la establecida por el sistema económico capitalista; por lo que los requerimientos materiales para el sostenimiento del sistema de vida comunitario indígena, es insuficiente para impedir el “desarrollo nacional”, aunque así lo disponga la Constitución.

Si estos fueron argumentos para vetar totalmente la ley que permitía el ejercicio de los derechos colectivos, los argumentos que manejó la Comisión de lo Civil y Penal del Congreso Nacional en un informe no presentado oficialmente y que sugería que se desechase el proyecto de ley de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal, es un monumento al más recalcitrante formalismo, positivismo jurídico, racismo y exclusión indígena, reeditado en tiempos de aperturismo etnicista.

De esta manera, una década de lucha indígena, de alianzas interétnicas, de nuevas significaciones y representaciones quedaba agotada, tanto en la letra muerta de la constitución, como en una ofensiva de intervención estatal en el mundo indígena, desplegada por el neo indigenismo.

La crisis interna que enfrenta hoy en día el movimiento indígena ecuatoriano, que no sólo tiene que ver con las opciones tomadas por la dirigencia indígena en su momento, los errores, limitaciones, o el fuerte liderazgo del actual Presidente de la República que ignoró el aporte político del movimiento indígena y lo superó electoralmente, es el resultado de las políticas neo indigenistas aplicadas para domesticar las demandas indígenas, que dieron respuestas constitucionales, institucionales y sociales para encubrir nuevas formas de proteccionismo y exclusión étnica, sin que hasta el momento el movimiento indígena desarrolle una capacidad de respuesta, aunque parece haber iniciado un balance de su participación en las trampas de la política oficialista.

Bibliografía

- Aksin, Benjamín (1983). *Estado y nación*. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
- Bretón, Víctor (2005). *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: CAAP, Colección Estudios y Análisis.
- Burbano de Lara, Felipe (2003). Gutiérrez, la política indígena y los frágiles equilibrios en el poder. *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe* 6: 6-77.
- Castañeda, Paulino (1971). La condición miserable del indio y sus privilegios. *Anuario de Estudios Americanos* (28): 245-334.
- Clavero, Bartolomé (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI Editores.
- CONAIE (1994). “Proyecto Político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador”. Texto aprobado por el *IV Congreso de la CONAIE*. Quito.
- García, Fernando y Mares Sandoval (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: derecho y bienestar. Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. Quito: Ediciones FLACSO.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2002). *Movimiento indígena, cambios agrarios y ajuste estructural en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO8/ASDI.
- Hernández, Katty (2006). “Migración, organización e identidades afro-serranas”. Ponencia en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. México.
- Oliveros, Martha Norma (1967). La construcción jurídica del régimen de tutela del indio. *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene* (18):105-128.
- Pereyra, Juan de Solórzano (1647). *Política Indiana*. Madrid: Taurus. Libro II.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*. Quito: Abya Yala - FLACSO,
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos para la regulación y la emancipación*. Traducción de César Rodríguez. Santa Fe de Bogotá: UNILIBROS.

(2004). “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia”. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, ed. Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga, 49-62, Vol. II: Ceam, Diakonia, Upea.

El pluralismo jurídico y político a partir del caso de las rondas campesinas de Cajamarca

Emmanuelle Piccoli*

“La justicia rondera no es ciega,
ve las necesidades de los pobres”
Rondero de Cutervo (García Godos, 1998: 68).

Las rondas campesinas son organizaciones sociales nacidas en las zonas rurales con la finalidad de protegerse de robos de ganado de las familias pobres, ante la ineficacia de las instituciones locales del Estado, y que por su propia dinámica fue convirtiéndose en un espacio de administración de justicia y de gestión pública, incluso convirtiéndose en un verdadero movimiento social con importantes características identitarias. Las rondas de las que damos razón se encuentran extendidas sobre todo en la zona norte del Perú, aunque también existen otras rondas en la zona sur y el centro del país pero que obedecen a contextos diferentes aunque tengan fines similares. La estructura social de las rondas campesinas de la zona norte y sus múltiples funciones presentan interrogantes a varios niveles. En este texto, empero, queremos proponer una visión prospectiva de los desafíos jurídicos y políticos que ofrecen las rondas como una organización social local.

En el nivel jurídico, las rondas campesinas administran la justicia valiéndose de un cuerpo administrativo que pone en cuestión un único modelo de hacer la justicia y propone la posibilidad de pensar en un ver-

* Aspirante del Fondo nacional de investigación científica (FNRS) – Doctorante en Antropología en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. El texto en español ha sido realizado con la ayuda de Luis Mujica.

dadero pluralismo jurídico y, por lo tanto, de reconocer que existe un modo efectivo de administrar la justicia por los mismos campesinos. Trataremos de mostrar que la jurisprudencia peruana se desarrolla en medio de una contradicción jurídica; y a pesar de esto en el contexto inmediato se requieren de ciertas estrategias por parte de actores para lograr resolver los problemas de justicia que se presentan.

Por ello, las rondas no sólo ofrecen aspectos relacionados al campo jurídico, sino también proponen estructuras de gestión pública que entran en relación con las estructuras políticas estatales. En este artículo, desde una perspectiva etnológica y basada en una serie de observaciones de trabajos de campo¹, asumiremos una perspectiva analítica y no normativa con la que trataremos de proponer una visión sobre la problemática de las rondas campesinas para incentivar el debate académico.

Organización de las rondas campesinas en Cajamarca

El robo de ganado (abigeato) en las zonas de Cajamarca (Perú) se había hecho muy frecuente a mitad de los años setenta del siglo pasado, a tal punto que los campesinos se veían obligados a permanecer despiertos en la noche para cuidar su ganado. Con la desaparición de las haciendas en 1969, no muy numerosas en la zona, también se habría suscitado la ausencia de las autoridades en el campo mientras que la presencia de los tenientes gobernadores de los caseríos era insuficiente para imponer el orden. En es contexto aparece una ola de bandolerismo que iba desde la costa hasta la selva que actuaban ante la pasividad o la permisividad de la policía local.

La primera ronda campesina surgió en 1976 en la comunidad de Cuyumalca (Chota-Cajamarca) con el fin de solucionar aquellos problemas. En cierto modo se inspiró en las experiencias de las rondas de las haciendas organizadas por los terratenientes para proteger sus propieda-

1 Desarrollé un trabajo de campo de cinco meses en la zona central de la región Cajamarca (provincia de Hualgayoc, Cutervo y Chota), en el norte del Perú, en el lugar de origen de las rondas campesinas. Participé varias noches en los debates y reuniones de administración de justicia en diferentes bases, zonas, distritos y provincias de Cajamarca. Realicé también entrevistas a los responsables de las rondas de varios niveles y, durante nuestra permanencia, compartí la vida de una comunidad, lo que nos dio a conocer la vida de los campesinos.

des (Pérez Mundaca, 1996). El objetivo inicial de las rondas consistía en detener a los abigeos y entregarlos a la policía, sin embargo, en la mayoría de los casos los arrestados eran puestos en libertad en muy poco tiempo; frente a este problema los campesinos comenzaron a pensar que ellos mismos podrían hacer justicia sin entregar a los detenidos a la policía.

En muy poco tiempo, en casi todos los caseríos de la zona los campesinos comenzaron a organizarse en un sistema de turnos para rondar la zona con la participación de todos los hombres adultos de las comunidades. Como si fuera poco, se pone en funcionamiento los comités de rondas en cada caserío y se forman comités zonales, provinciales y regionales. Gracias a esta organización los ataques y asaltos en la zona disminuyen de manera sustancial (Starn, 2001; Delgado Vásquez, Rodríguez Barboza, 1985; Díaz, 1990; Huber, 1995).

Las rondas campesinas en el tiempo siguieron manteniendo su misión que consistía sobre todo en mantener la seguridad en el campo. La razón principal de la permanencia de las rondas campesinas se debe fundamentalmente a que fueron desarrollando paulatinamente otras funciones añadidas a la de la vigilancia. La organización comenzó a develar su carácter verdaderamente multifuncional o funcionalidad potencial, como dice Fernando Ibérico Castañeda (1992). Sin embargo, las rondas campesinas asumieron sobre todo la función de administrar justicia y de este modo se organizó como un verdadero sistema de justicia comunal, donde el comité se sustentaba en un procedimiento donde los debates eran sumamente importantes. La extensión de las funciones de las rondas campesinas, además, ha ido más allá del ámbito jurisdiccional; esto lleva a afirmar que el papel más importante asumido por estas organizaciones es el de cubrir el vacío jurisdiccional y político en los caseríos de Cajamarca, función que había sido dejado de lado por las autoridades competentes o que no era eficiente.

Las rondas, como movimiento social de base, creado por parte de los mismos campesinos, están cargadas de muchos símbolos que los diferencian de la policía, de una justicia estatal o de una estructura política. Podemos, entre estos, subrayar tres elementos: la vestimenta rondera (poncho, sombrero o gorro), el uso de la coca y de armas blancas (látigos o machetes) que están presentes en la vigilancia nocturna, en los debates y en los juicios organizados por los actores.

La estructura multifuncional de las rondas campesinas permitió la existencia de la capacidad de vigilancia en varios contextos, como en el caso de la violencia política en algunas partes del Perú. Sin embargo, es importante distinguir las rondas campesinas nacidas en la zona norte del Perú (Cajamarca), que se caracterizan por ser independientes, de las que fueron formadas o reforzadas por el gobierno de Alberto Fujimori para luchar contra Sendero Luminoso, en la zona centro sur del Perú. En este caso, se trataba más bien de “comités de autodefensa” armados por el Estado. En Cajamarca, en cambio, los ronderos se opusieron a la manipulación de su estructura y se negaron a usar armas de fuego² como parte de su mecanismo de defensa.

Finalmente, queremos agregar algunas consideraciones de género a esta descripción de las rondas campesinas. La estructura de vigilancia de las rondas es principalmente masculina: son los hombres los que realizan las rondas y además esta actividad constituye un momento de encuentro y discusión masculina. No obstante, en muchas comunidades, las mujeres crearon también las “Rondas campesinas femeninas” las que se dedicaban a la producción artesanal o a la resolución de conflictos entre mujeres. Las mujeres podían intervenir también de modo complementario en los juicios de violaciones o de violencia familiar, sobre todo si las eran las mujeres las que eran agraviadas, pero también participar o dar apoyo durante las movilizaciones masivas (paros, protestas...). Los aportes de las rondas campesinas a la identidad de las mujeres han sido varias y ha dependido de las comunidades y de la formación de un equilibrio de poder.

Gracias a la flexibilidad de la estructura de las rondas y a la creación de normas internas a ésta parecen haberse encaminado hacia el fortalecimiento de los derechos individuales tanto de las mujeres y de los hombres y de cierta autonomía en las decisiones pero, en otros casos, parece seguir reforzándose comportamientos machistas.

2 Sendero Luminoso no logró entrar en las zonas donde las rondas campesinas quedaban organizadas. Más allá del rol de vigilancia, creemos que las rondas campesinas cumplieron un papel importante en cuanto a la movilización activa de los pobladores rurales que no dio oportunidad a la movilización senderista.

La “justicia rondera” y el pluralismo jurídico

La administración de la justicia rondera en el campo presenta algunas interrogantes a las ciencias sociales y, al mismo tiempo, retos importantes al pluralismo jurídico. Es importante entender en qué se diferencia de la justicia formal o estatal y cuáles son las ventajas que hacen que, en muchos casos, los pobladores rurales prefieran acudir a la justicia rondera. Pero también, resulta imprescindible analizar de qué manera se relaciona con las leyes y los convenios intencionales.

Con el fin de entender mejor los desafíos que el pluralismo jurídico propone, en esta parte presentamos brevemente las relaciones que existen, de una parte, entre leyes estatales y los tratados internacionales y, de otra parte, los vínculos de la propuesta del pluralismo jurídico con las rondas campesinas.

Características de la justicia campesina

Para caracterizar la justicia rondera además de hacer una descripción de sus estructuras es trascendental entender aquello que empuja a que en muchos casos los campesinos prefieran recurrir a la justicia de las rondas y no a la justicia formal o estatal.

La justicia campesina no se distingue de la justicia estatal por los temas que trata. Los diversos tipos de conflictos y delitos son pasibles de ser solucionados tanto por las rondas campesinas como por la justicia formal o estatal: los conflictos sobre los recursos, las deudas o las herencias hasta la violencia familiar, los robos, los homicidios o la brujería; sin embargo, es la misma víctima – en última instancia – la que decide a que ámbito de justicia debe recurrir según un conjunto de intereses, facilidades o el grado de efectividad para solucionar los problemas que tienen entre manos.

Este último punto es una de las características esenciales de las rondas campesinas y su principal ventaja frente a la justicia formal o estatal, que muchas veces es corrupta y poco interesada por los asuntos de los campesinos, sobre todo si son pobres.

En la justicia campesina, los que hacen de jueces proceden del mismo sector social que los que son juzgados. Los que arbitran un conflicto son pues los mismos campesinos reunidos en asamblea de ronderos y que es dirigida por los miembros del comité elegido. Ser dirigente rondero no es una profesión, no tiene salario. La división de funciones y responsabilidades dentro de la estructura de la asamblea permite un cierto control sobre la corrupción, en tanto los procedimientos se hacen en público.

Al contrario de la justicia formal o estatal, la justicia campesina no tiene como referencia un corpus de leyes o una jurisprudencia definida o escrita, sino está basada en un conjunto de normas adecuadamente integradas en la práctica por los campesinos y que son las que rigen diariamente la vida comunitaria, y que forma parte de una cosmovisión y racionalidad andinas. La normativa es también adaptable, que permite se transformen internamente e se incorporen elementos externos. Como precisa John Gitlitz, no hay ni oposición ni coincidencia entre las normas del Estado y las normas de las rondas campesinas:

“La justicia rondera, al contrario de la justicia occidental, no consiste en un conjunto de reglas claramente definidas de cómo se tiene que castigar a los abigeos, de cómo los contratos tienen que ser cumplidos, de cómo los daños tienen que ser evaluados y reparados o de cómo un marido tiene que tratar a su esposa. Entre los campesinos de Cajamarca existe un conjunto de valores compartidos, a veces claramente entendidos, pero generalmente vagos, que reflejan a veces el consenso de la comunidad, pero muchas veces son contestados, que a veces reflejan o derivan de la ley del estado y otras veces están en contradicción con ella” (Gitlitz, 2001:211).

El conocimiento mutuo entre los que fungen de jueces y los enjuiciados es de gran importancia en el proceso, incluso siendo centrales en las decisiones. Las sanciones son, por ello, decididas teniéndose en cuenta la situación de cada uno de los inculcados, evaluando sus posibilidades pecuniarias, su edad, la composición de su familia, sus antecedentes personales, su colaboración con la ronda y la efectividad de la pena. Esto significa, por ejemplo, una persona, padre de familia con muchas responsabilidades, que es atrapado en falta no será juzgado ni tendrá la misma pena que un soltero o es miembro de una familia conocida por hechos de brujería. La necesidad de

proteger a la familia y a la comunidad será considerada como un atenuante de primer orden. Esto probablemente corresponda a uno de las finalidades de la justicia rondera: restaurar el orden en la vida social del campo mediante un juicio rápido y con la posibilidad de reinsertar de manera rápida y eficaz al inculcado a la vida social después de una adecuada sanción.

El modo de resolución del conflicto requiere de un proceso y de un espacio público; de hecho, un problema considerado como grave es tratado en una asamblea general. Para resolver los problemas de menor importancia se cuenta con las reuniones semanales de los comités locales en los que se decide sobre la necesidad de hacer una mayor investigación o llamar a personas o comunidades implicadas en el hecho. Los ronderos presentes en la asamblea son invitados a tomar la palabra para esclarecer el problema y proponer soluciones. La decisión se toma según la lógica del consenso que consiste en que todos tienen que aceptar la decisión a la que debe arribarse. Aunque el consenso haya sido también producto de la influencia de algún dirigente, el acuerdo garantiza la existencia de una cierta democracia comunal. En caso de no llegar a una solución en dicha instancia el problema puede ser trasladado al comité provincial o se pondrá a los “inculcados” a disposición de la policía local.

Cabe hacer notar que las rondas zonales y provinciales pueden desempeñar instancias de apelación superiores para los campesinos. Así, durante las sesiones del comité de la provincia muchos campesinos acuden a discutir las decisiones de una ronda local.

De este modo, en la justicia rondera hay una suerte de racionalidad “práctica”, la que no es ciega y pretende ser imparcial y correctiva, en la medida que los que deciden la sanción son concientes que la aplicación de los castigos tienen la finalidad de restituir y recomponer el orden interno de la comunidad campesina y la vida de la familia.

El marco legal de las rondas campesinas y los límites del pluralismo político

A lo largo de sus treinta años de existencia las rondas han logrado ser reconocidas por el Estado como instancias de justicia y de gestión política campesinas.

El primer reconocimiento formal de las rondas campesinas, por parte del estado peruano, se produjo en 1986. Este hecho en el “horizonte pluralista” de América constituye un factor favorable para al reconocimiento de las formas de justicia indígena (Yrigoyen, 2003: 2). Lamentablemente, sin embargo, en 1988 las rondas campesinas son puestas bajo el control del ministerio del interior y durante los años de violencia política perdieron su autonomía legal.

A nivel internacional en 1989, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT– reconoce a las poblaciones tribales e indígenas³ los derechos de autogestión y de administración de justicia. Afirma que se debe respetar los métodos que los pueblos indígenas o nativos utilizan por la represión de los delitos de sus miembros “en la medida que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”⁴. Perú firmó esta declaración que entró en vigencia el 2 de febrero de 1995.

En 1993, la Constitución peruana reconoció el derecho a la identidad étnica y cultural y la afirmación del principio de pluralismo jurídico que estipula el artículo No.149:

“Las autoridades de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona”.⁵

Desde el 2003, las rondas campesinas tienen la ley No. 27908 que les reconoce como:

3 El uso de la palabra “indígena” en el Convenio 169 de la OIT plantea problemas como es el caso de Cajamarca, donde las poblaciones prefieren autodenominarse “campesinos”, porque el término indígena tiene connotaciones despectivas. La definición de indígena en el Convenio 169 de la OIT, por ello, merecería ser considerado teniendo en cuenta el dinamismo de las culturas y su capacidad de invención de nuevas nomenclaturas que vayan de acuerdo a nuevos procesos.

4 Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo aprobada el 27/06/89, art. 1.

5 Constitución política de Perú de 1993, art. 149.

“... forma autónoma y democrática de organización comunal, (que) pueden establecer interlocución con el Estado, apoyan al ejercicio de funciones jurisdiccionales de las comunidades campesinas y nativas, (que) colaboran en la solución de conflictos y realizan funciones de conciliación extrajudicial conforme a la Constitución y la Ley, así como funciones relativas a la seguridad y a la paz comunal dentro de su ámbito territorial”.⁶

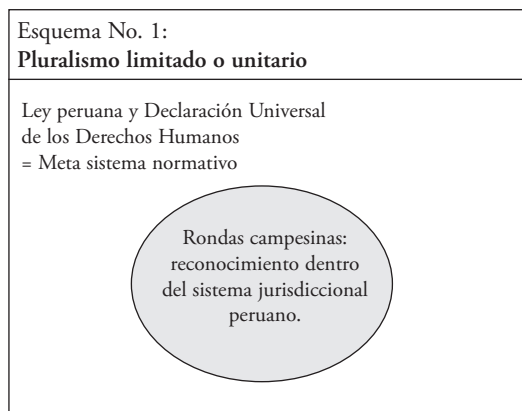
En su séptimo artículo de la misma ley afirma que las rondas campesinas “en uso de sus costumbres” pueden ejercer actividades en beneficio de la paz comunal⁷.

Estas leyes y estos convenios confirman la existencia de un verdadero reconocimiento legal del pluralismo y de la justicia rondera. No obstante queda una contradicción importante vinculada al tipo de relaciones en las cuales se encuentran las rondas campesinas con el Estado peruano.

En el esquema 1 se puede observar que el ejercicio de la justicia por parte de las rondas campesinas forman parte de un pluralismo limitado o unitario, en la medida que las leyes peruanas y los convenios internacionales son considerados como superiores a dichas rondas y son las que les ortigan su derecho a existir. Esther Sánchez, siguiendo a Andre Hoekema define este pluralismo, que llaman unitario, como una forma de pluralismo que reconozca la existencia de varias formas de derecho pero que mantenga una relación de subordinación entre el derecho estatal y las demás formas en cuanto el primero decide de lo que es derecho y de lo que no lo es (Sánchez, 2006).

6 La ley No. 27908 sobre las rondas campesinas del 06/01/2003 ha sido publicada en el Diario oficial *El Peruano* el 07/01/2003, art. 1. Queremos subrayar que, como en el texto de la OIT, los términos plantean problemas. Las rondas campesinas están reconocidas como entidades de apoyo a las comunidades campesinas o nativas, considerando a éstas como las únicas verdaderas formas tradicionales. El peligro es que la aplicación de esta ley en *stricto sensu* impide el reconocimiento de las rondas independientes de las estructuras comunales, como es el caso de Cajamarca. Es forzoso pensar que las rondas como formas originales de gestión política da la posibilidad de abrir la concepción de lo “político” en las comunidades andinas a estructuras más diversificadas. De esta manera se evita encuadrarlas dentro de la concepción limitada de “comunidad campesina”.

7 Ley No. 27908 de rondas campesinas del 06/01/2003, publicada en el Diario oficial *El Peruano* el 07/01/2003, art. 7.



Los castigos corporales: ¿límite del pluralismo jurídico?

La subordinación de las rondas campesinas al marco legal peruano hace que sea imposible que se de un reconocimiento completo a la práctica de la justicia rondera, lo que crea una situación contradictoria. Vemos ahora por qué.

En el campo legal, por un lado, el artículo 7 de la ley 27908 afirma que las rondas pueden aplicar justicia “conforme a la Constitución y la Ley” y, por otro lado, el Convenio 169 de la OIT dice que esta justicia tiene que ser “compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”. Ahora bien, la Declaración de los Derechos Humanos afirma en su quinto artículo: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”⁸. Hasta aquí no encontramos dificultades en las rondas campesinas; pero, según la Comisión de los derechos humanos de la ONU, “los castigos físicos son incompatibles con la prohibición de la tortura y de otros tratamientos inhumanos o degradantes”⁹. La corte no acepta, enton-

8 La Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por la Asamblea general de las Naciones Unidas en su resolución 217^a (III) del 10/12/1948, art. 5.

9 Comisión de Derechos Humanos, informe del Relator Especial sobre la cuestión de Tortura: E/CN.4/1997/7, par.6.

ces, ninguna forma de castigo corporal, aunque sea limitado y controlado. En otros términos, no se otorga a las rondas campesinas ninguna posibilidad de sancionar físicamente aunque en el campo, estas sanciones representan en la actualidad la primera forma de poder coercitivo.

Para poder entender la importancia de los castigos en la justicia rondera, proponemos analizar el procedimiento de un juicio en una asamblea y se expondrá sólo los casos habituales de funcionamiento de las rondas. Los excesos, lamentablemente presentes, en todo tipo de jurisdicción, no serán abordados. Nos parece más importante concentrarnos en el funcionamiento normal de las rondas el que permitirá el esclarecimiento de la relación entre la justicia y el cuerpo del procesado. No obstante, no negamos la violencia que pueda existir en casos extremos (asesinatos o heridas serias). Estos casos, por supuesto, no entran en nuestros análisis del pluralismo jurídico, en tanto nos parece importante que no se puede confundir pluralismo con impunidad.

Se convoca a una asamblea cuando aparece un problema que es considerado como muy grave o están implicadas en el varias comunidades. Se trata de un momento solemne, durante el cual la autoridad de la ronda se construye como una afirmación del orden sobre el desorden. De ese modo, “el ritual asegura el mantenimiento del poder político y del orden en el mundo”¹⁰. Las funciones de los dirigentes están claramente delimitadas y cada persona que toma la palabra saluda con énfasis a las autoridades y al grupo. El carácter campesino de esta justicia se expresa entre otros por la vestimenta, el consumo de coca y en el portar armas blancas en el cintó.

Los castigos corporales aparecen en dos momentos del juicio: durante la investigación y durante la sanción. La coacción física realizada durante la fase de investigación es, al final, considerada como parte de la sanción misma¹¹.

10 “Le rituel assure l’entretien du pouvoir politique et le maintien de l’ordre du monde ” (Balandier, 1992: 125).

11 En estos juicios, la investigación nunca está separada de la sanción: los trabajos y ejercicios físicos que se aplican antes que termine el debate son considerados como parte de la sanción misma. En una comunidad donde todo el mundo se conoce, un acusado es, muchas veces, conocido por otros hechos y es declarado como “presunto culpable”. Como lo afirma Michel Foucault a propósito de estos sistemas jurisdiccionales: “El sospechoso, como tal, merecería siempre determinado

Antes y al inicio del debate se usa la coacción sobre el cuerpo de la persona en cuestión con el objetivo de obtener la confesión para saber “la verdad”¹². La confesión es valorada por los ronderos como muy importante en la medida que facilita a que se llegue a una decisión y a la aplicación de una sanción. La coacción ejercida sobre la persona en cuestión reside en obligar a realizar ejercicios físicos que pueden consistir en hacer caminatas de noches o ser bañada de agua fría, acciones que pueden repetirse por varios días¹³. Como lo nota Foucault: “Bajo la aparente búsqueda terca de una verdad precipitada, se reconoce en la tortura clásica el mecanismo reglamentado de una prueba: un reto físico que ha de decidir en cuanto a la verdad...” (Foucault, 1976: 47).

Sin embargo, el cuerpo no sólo sirve para ejercer coacción con miras a obtener la confesión, sino también es el receptor de la sanción misma. Muchas veces una sanción corporal pública, como los latigazos (el nombre que se le dé depende del delito, de lo que se decide durante los debates), es la representación de la acción de la fuerza de la justicia y de la búsqueda de la expiación de la falta. En otras ocasiones, en los procesos por violaciones de menores o de brujería, por ejemplo, la sanción pública incluye el paseo de la persona en cuestión por la ciudad con un cartel colgado al cuello anunciando el delito que cometió. En este caso, los elementos juegan un papel simbólico y demostrativo de la acción coactiva de la justicia. Según Michel Foucault, la violencia física mediante la sanción es la expresión regulada de un poder coercitivo en un contexto específico:

“El suplicio penal no cubre cualquier castigo corporal: es una producción diferenciada de sufrimientos, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación del poder que castiga, y no la exasperación de una justicia que, olvidándose de sus principios, pierde toda moderación. En los “excesos” de los suplicios, se manifiesta toda una economía del poder” (Foucault, 1976: 40).

castigo; no se podía ser inocentemente objeto de una sospecha” (Foucault, 1976: 48). Los miembros de las comunidades saben generalmente qué y quién representa un problema para el sostenimiento del orden, y qué y quién no. De este modo, si vemos que la presión sobre el cuerpo se usa en varios momentos, no tenemos que distinguir completamente estos momentos.

12 Queremos subrayar que el mecanismo de “tortura” (en el sentido “clásico”), no sólo es usado por los ronderos, sino también por la justicia estatal, aunque de forma clandestina.

13 Por ejemplo, en las cadenas ronderiles durante las cuales un acusado pasa de una base de ronda a otra.

De este modo el culpable “expía” su falta y asume públicamente su responsabilidad convirtiéndolo en el paladín de su propio proceso; así se muestra el símbolo del poder rondero y de su autoridad sobre los campesinos. Los ronderos denominan “disciplina” a los latigazos que ocasionan a la persona en cuestión y afirman que estas acciones no castigan, sino que “disciplinan”. En el uso de esta palabra hay un intento de legitimación de su poder y al mismo tiempo demostrar el carácter formativo de la sanción, considerándolo como parte de un proceso de reinserción a la sociedad. La coacción sobre el cuerpo prescinde entonces de la reparación del delito propiamente dicho y no se confunde con ella. De hecho, después del proceso, el culpable tendrá que asumir su responsabilidad frente a la víctima y al grupo mediante formas de compensación financiera, trabajos a favor de la víctima o de una comunidad, etc., y, además, a asumir responsabilidades complementarias.

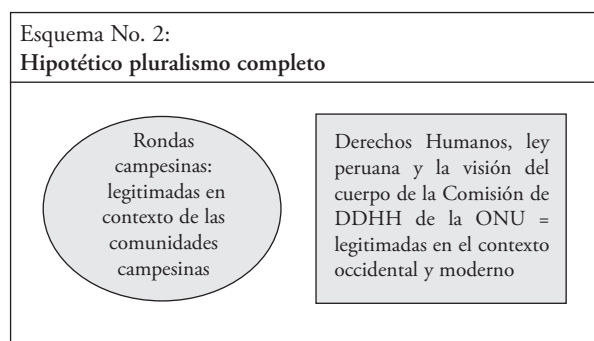
En la condición actual los castigos físicos perpetrados sobre las personas en cuestión representan la acción eficaz de la justicia campesina, lo que le permite sostener un poder coercitivo real en un contexto rural empobrecido.

Las leyes y los convenios internacionales contienen, entonces, una doble contradicción: por un lado, reconocen la existencia de las rondas y la función de administrar justicia, pero, por otro lado, no aceptan los métodos utilizados para hacer dicha justicia, porque se vale de la coacción física para obtener sus fines¹⁴. Concretamente, cada vez que se aplique una sanción física, los ronderos pueden ser teóricamente denunciados a la policía o al juez por lesiones. Este es, seguramente, la contradicción más importante en la cual se encuentra el reconocimiento de la justicia rondera en la perspectiva del pluralismo jurídico limitado, tal como está propuesto en el derecho peruano.

El esquema 2 propone el modelo hipotético de un pluralismo completo en el que se busca reconocer la especificidad cultural y social de las rondas campesinas en oposición a una interpretación occidental que prohíbe el castigo físico o corporal. Las formas de derecho son, entonces conside-

14 Es interesante notar que el problema no surge tanto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sino de la interpretación que le da actualmente la Comisión de Derechos Humanos, que niega la posibilidad de usar cualquier tipo de castigo físico.

radas como iguales (Sánchez, 2006). En este sistema, las dos formas de justicia conviven pero sin que una sea considerada como superior a la otra, lo que podría permitir la existencia de castigos corporales pero sabiendo que también crearía graves desigualdades y podría aislar a las poblaciones rurales del resto de la sociedad peruana en el campo cultural y jurídico. De esta manera, este modelo aunque quiera ser igualitario, crea, en sí mismo desigualdad y ciertamente no se trata de buscar acá una solución simple a este problema.

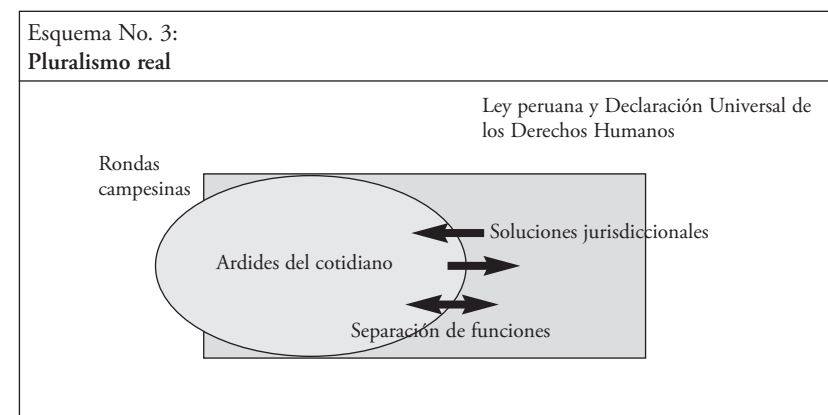


El pluralismo real: ardidés y estrategias de convivencia

La imposibilidad de conciliar de modo definitivo el nivel jurídico de las obligaciones legales formales con la aplicación efectiva de la justicia campesina, no puede traducirse necesariamente en la inviabilidad de una forma específica de justicia campesina. La realidad es mucho más compleja, mucho más matizada de lo que los modelos de pluralismo limitado o unitario y de pluralismo completo presentan. El verdadero diálogo se debería dar en los márgenes de estos sistemas, allí donde los actores (jueces, policías, ronderos...) elaboran estrategias que pueden parecer transitorias, pero que aseguran de modo permanente la existencia de un orden social mediante la justicia campesina, en el contexto legal peruano.

En el esquema 3 tratamos de graficar la situación de la justicia en las zonas rurales de Cajamarca. El círculo, que no logra entrar totalmente en

el cuadro, representa un conjunto de estrategias y ardidés¹⁵, de los que se valen los que hacen la justicia rondera, para permitir acercarse a marco general de forma suficiente para que puedan convivir las dos formas de hacer la justicia. En este modelo, el verdadero diálogo cultural se da en las fronteras allí donde es imposible coordinar de manera completa entre rondas, Estado y leyes internacionales; sin embargo, muchas estrategias tanto jurisdiccionales como cotidianas logran hacer que existan las rondas campesinas dentro del sistema legal peruano.



Las primeras soluciones podrían proceder del ámbito estatal tal como las hace la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia, que propone un modelo de pluralismo más abierto. Eso permite dejar la existencia, incluso jurídicamente, de ciertas formas, limitadas y controladas, de sanciones físicas y permite el reconocimiento del poder de la justicia campesina. Esta jurisprudencia inspira la aplicación del derecho en el Perú y que es difundida por la Defensoría del pueblo y por diversas organizaciones no gubernamentales (Defensoría del Pueblo, 2004). La corte definió un núcleo básico de derechos humanos: derecho a la vida, prohibición de la esclavitud y de la tortura, derecho a un debido proceso. Esta limitación

¹⁵ Por ardidés entendemos soluciones provisionales para evitar el sistema impuesto y cumplir con una meta diferente a la que parece, pero sin dañar al sistema (Laurent, 1998).

sería más favorable al desarrollo de un “pluralismo jurídico más igualitario” (Sánchez, 2006). Sin embargo, no hay claridad en torno a la definición de “tortura”, puesto que la Corte Constitucional de Colombia toma la de la Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanas o degradantes¹⁶ que no establece un límite acerca de lo que se tiene que considerar como “grave” o “legítimo” y deja la interpretación a los jueces que tienen que arbitrar en caso que se denuncie la justicia campesina por lesiones¹⁷. Promover una lectura caso por caso y tratar de formar a los jueces es una solución. El análisis podría ser la mejor solución para determinar la gravedad o no de un delito, teniendo en cuenta la máxima latina *summum jus, summa injuria*.

La segunda estrategia entre los ronderos, para mantener la validez de la justicia campesina, consiste en protegerse de las acusaciones de lesiones o de usurpaciones de las funciones tratando de dosificar las sanciones que imponen a las personas en cuestión. De hecho, las penas que se aplican a los procesados consisten en realizar trabajos comunales, y de este modo reduciendo los castigos corporales en el cuerpo de la persona no se deja

16 “A los efectos de la presente Convención, se entenderá por el término ‘tortura’ todo acto por el cual se inflija intencionadamente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido, o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya, o con su consentimiento o aquiescencia. No se considerarán torturas los dolores o sufrimientos que sean consecuencia únicamente de sanciones legítimas, o que sean inherentes o incidentales a éstas” Convención contra la tortura y otros tratamientos o penas crueles, inhumanos o degradantes, adoptada por la Asamblea general en su resolución 39/46 del 10/12/1984 (ratificada por el Perú el 7/7/1988) art. 2, par. 1.

17 Por ejemplo, sobre la flagelación, la Corte dijo: “Aunque indudablemente produce aflicción, su finalidad no es causar un sufrimiento excesivo, sino representar el elemento que servirá para purificar al individuo, el rayo. Es pues, una figura simbólica o, en otras palabras, un ritual que utiliza la comunidad para sancionar al individuo y devolver la armonía. En este caso, y al margen de su significado simbólico, la Corte estima que el sufrimiento que esta pena podría causar al actor, no reviste los niveles de gravedad requeridos para que pueda considerarse como tortura, pues el daño corporal que produce es mínimo. Tampoco podría considerarse como una pena degradante que ‘humille al individuo groseramente delante de otro o en su mismo fuero interno’, porque de acuerdo con los elementos del caso, esta es una práctica que se utiliza normalmente entre los paeces y cuyo fin no es exponer al individuo al ‘escarmiento’ público, sino a buscar que recupere su lugar en la comunidad.” Corte Constitucional de Colombia, sentencia T-523/97, Párr. 3.3.3.

de ejercer la autoridad que proviene de la comunidad que busca la justicia local. Gina Chávez y Fernando García subrayan el mismo tipo de evolución en la justicia indígena shuar (2004: 202). La presencia de rondos evangelistas juega un rol importante en esta transformación, puesto que la mayoría de las iglesias evangelistas se oponen al uso de la sanción física a diferencia de los que pertenecen a la iglesia católica. Otra estrategia de la justicia rondera consiste en preservar los derechos humanos; esta práctica se enseña sobre todo en los talleres ofrecidos por organizaciones no gubernamentales donde se desarrollan métodos para la formalización de sus prácticas. Por último, para protegerse de las sanciones del poder judicial los ronderos llevan libros de actas y hacen firmar a un número elevado de responsables para impedir que todos sean sancionados.

El tercer elemento que permite practicar la justicia rondera es la existencia de una separación funcional entre las rondas campesinas y el Estado. Así, los asuntos tratados por las rondas campesinas son los delitos realizados en la población rural. En cambio, los asuntos urbanos pueden ser solucionados por algún comité de rondas urbanas¹⁸, pero generalmente los delitos en estas partes forman parte de la jurisdicción estatal, aunque en ocasiones también pueden ser absueltos por una ronda campesina.

El pluralismo político y la distribución de la autoridad entre lo local y lo nacional

Las rondas campesinas tienen otras funciones además de vigilar y administrar la justicia; también organizan trabajos comunales (faenas); fungen de intermediarias entre sus integrantes y el Estado, las ONG o las empresas mineras. En cierto modo, las rondas campesinas son también una verdadera organización política de los caseríos de Cajamarca, comparable a los órganos políticos de las comunidades campesinas del sur y del centro del país. Confirmamos la intuición de Alejandro Diez cuando dice “donde no hay comunidades, la ronda la reemplaza y ocupa sus funciones;

18 Las rondas urbanas existen en algunas de las ciudades de las provincias rurales, en la mayoría de los casos en los barrios pobres, lugar de emigración de los campesinos.

donde existen, la ronda la completa dándole un mecanismo para ejercer una coerción sobre los campesinos” (1999: 48). En los caseríos donde no existía una estructura comunal estable, la ronda suele llenar un vacío de autoridad asegurando una gestión comunal para “vivir juntos”.

La máxima efectividad de las rondas campesinas se realiza en las bases y en los sectores donde ésta agrupa a campesinos. En este nivel, la ronda tiene un poder total y las estructuras estatales –si estuvieran presentes– son asumidas muchas veces con parte de la misma; por ejemplo, el teniente gobernador o el agente municipal son parte de la ronda campesina y sus cargos son considerados como prerrogativas particulares pero no separadas de la estructura comunitaria rondera. En un nivel directamente superior, hay también federaciones de zonas y de distritos que, en general, logran una coordinación básica eficaz.

En el nivel provincial, se percibe el interés de los partidos políticos por querer tener un vínculo con la ronda. La organización rondera que agrupa a más del ochenta por ciento de los habitantes de una provincia se convierte en objetivo de intereses político-partidarios; pero también la ronda muestra su inclinación por la política mediante la migración de algunos ronderos a la escena política estatal. El resultado de estas acciones conlleva consecuencias de debilitamiento y división en el seno de la organización rondera.

Más allá del nivel provincial encontramos a comités regionales (alrededor de cinco) pero que no constituye una verdadera organización regional. En el nivel nacional, se puede decir que las rondas obedecen a consignas políticas y por esta razón pierden su representatividad.

La estructura que organiza las rondas es de tipo piramidal donde los niveles más altos pierden en representatividad y en eficacia, dando paso a la vigencia de las formas tradicionales de poderes estatales. El esquema 4 trata de expresar las relaciones que existen entre las rondas campesinas y el Estado en lo que concierne a la repartición del poder político.

Esquema No. 4: La pirámide del pluralismo político frente a las rondas campesinas



Este esquema trata de representar las relaciones que existen entre las formas de regular del “vivir juntos”. La ausencia de la organización regional y nacional sólida y eficaz impide que la ronda pueda ser considerada como una estructura alternativa o diferente a las formas tradicionales de representación del Estado; sin embargo, no puede dejar de decir que es posible que se coordinen las dos lógicas: una va por debajo del nivel provincial, en las zonas rurales de Cajamarca, donde los poderes están en manos de la ronda y otra que va por encima y está en manos del Estado, en su forma más tradicional. El mono-culturalismo del Estado no es, entonces cuestionado en los niveles más altos de poder. Así, aunque las rondas agrupen un gran número de miembros no representan una amenaza para la hegemonía tradicional de representación política como son los municipios o los partidos políticos. Es importante considerar los límites de las organizaciones campesinas comparándolas con la situación colonial. Nathan Wachtel en “La visión de vaincus” anota que durante la colonización los españoles acapararon las autoridades nacionales y regionales, pero dejaron en manos de los indígenas las estructuras locales, lo que provocó el repliegue de la identidad andina al espacio comunitario (Wachtel, 1971: 302). Esto nos lleva a pensar que la relación en el ámbito de la gestión política, del “vivir juntos” entre las rondas campesinas y el Estado peruano sigue todavía la lógica colonial, aunque en otros ámbitos, la lógica pueda ser diferente.

Conclusiones y perspectivas

Las rondas campesinas, siendo una forma de organización campesinas instrumental, creadas por los mismos pobladores rurales, invitan a una larga reflexión sobre el pluralismo jurídico y político en América Latina.

De una parte, hemos querido mostrar de qué manera el pluralismo limitado era problemático en el reconocimiento de las rondas campesinas como espacio para practicar la justicia. Nos encontramos ante un verdadero desafío jurídico y que al parecer no se avizora aún una solución definitiva en el campo legal. Entre tanto las estrategias y las ardidés, siempre provisionales pero efectivas, siguen vigentes en la práctica. De esta manera, el pluralismo jurídico es ciertamente una utopía pero necesaria, porque la existencia de este reconocimiento permite afirmar que lo que verdaderamente está en juego es el verdadero diálogo que se da en los márgenes y los límites entre los sistemas, que podemos llamar zona “borrosa”. En este espacio, se inventan nuevas formas de hacer justicia y se inventan nuevas maneras de vivir el pluralismo cotidianamente.

Por otra parte, en el nivel político la separación de los niveles de poder, vale decir, entre las rondas campesinas y la representación tradicional del Estado, aunque difícil y conflictiva, permite la integración de los sistemas políticos, evitando los conflictos de largo aliento, pero manteniendo un Estado mono-cultural.

Esperamos que este punto de vista en torno de las rondas campesinas de Cajamarca puedan contribuir a la ampliación de las reflexiones fundamentales sobre los pluralismos jurídicos en América Latina que representan uno de los desafíos importantes para los estados.

Bibliografía

- Balandier, Georges (1992). *Anthropologie politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chávez, Gina y Fernando García (2004). *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito: FLACSO-Ecuador - Petroecuador.
- Defensoría del Pueblo (2004). *El reconocimiento estatal de las rondas campesinas. Compendio de normas y jurisprudencia*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Delgado Vásquez, Herminio y Evaristo Rodríguez Barboza (1985). *Desarrollo y perspectivas de las rondas campesinas de 1920-1983*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca.
- Díaz Rolando, Estela (1990). *Reconócese a las rondas campesinas. Experiencia de rondas en Bambamarca*. Lima: Servicios Educativos Rurales.
- Diez, Alejandro (1999). *Comunidades mestizas, tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI: Madrid.
- García Godos, Jemina (1998). *Defending ourselves, asserting our rights: the Rondas Campesinas in Cutervo*. Oslo: Departamento de Sociología y de Geografía Humana – Universidad de Oslo.
- Gitlitz, John (2001). Justicia rondera y derechos humanos, Cajamarca. Understanding conflict resolution in the Rondas of northern Perú. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 28 (201-220), Lima.
- Huber, Ludwig (1995). *Después de Dios y de la Virgen, está la ronda: las rondas campesinas de Piura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ibérico Castañeda, Fernando (1992). Rondas campesinas: realidad socio-política y una aproximación a su ordenamiento jurídico. *Derecho y sociedad* 5 (16-23), Lima.
- Laurent, Pierre-Joseph (1998). *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*. Paris: Karthala.
- Pérez Mundaca, José (1996). *Rondas campesinas: poder, violencia y autodefensa en Cajamarca central*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos,

- colección Talleres, núm. 6.
- Sánchez Botero, Esther (2006). “La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia”. Ponencia presentada en el Congreso Europeo CEISAL, Simposio “Derecho sociedad e interculturalidad en América Latina: cambios y perspectivas”, Bruselas.
- Starn, Orin (2001). *Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Colección Mínima.
- Wachtel, Nathan (1971). *La vision des vaincus, Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*. Paris: Gallimard.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel (2003). “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos”. Ponencia presentada en el Foro Internacional Pluralismo jurídico y jurisdicción especial, Lima.

Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural

María Teresa Sierra*

En México, las mujeres indígenas enfrentan nuevos retos ante las renovadas experiencias de justicias indígena y comunitaria que se desarrollan en diferentes regiones del país. Dichas experiencias de justicia se han gestado como respuesta a las políticas de exclusión, racismo y falta de acceso a la justicia del Estado que viven los pueblos indígenas pero también como respuesta a las nuevas políticas estatales de reconocimiento a la diversidad. Lo llamativo de tales procesos es la manera en que están apelando a un discurso de derechos para fortalecer proyectos colectivos y de jurisdicción propia, al mismo tiempo que revelan nuevas tensiones para reinventar una justicia indígena, haciendo frente a cuestionamientos internos sobre los llamados “usos y costumbres”, especialmente por parte de las mujeres; surge en este sentido una serie de inquietudes en torno a los alcances de las nuevas experiencias de justicia comunitaria para responder a los nuevos contextos, y en especial a las demandas de las mujeres:

¿Bajo qué condiciones se enfrentan las mujeres indígenas a la justicia comunitaria? ¿En qué sentido la renovación de la justicia indígena está implicando la redefinición del derecho indígena y nuevas opciones para las mujeres indígenas? ¿Es posible construir una justicia indígena con equidad de género?

* Profesora-Investigadora del CIESAS-México.

La referencia a dos experiencias contrastantes, el caso de los juzgados indígenas en Cuetzalan, Puebla, y la experiencia de la coordinadora de autoridades comunitarias en Guerrero, me permitirá analizar el sentido en que las demandas de género y de derechos humanos son traducidas localmente, impactando las prácticas y los modelos de la justicia comunitaria, así como los retos que conllevan. Se trata de dos experiencias importantes que están marcando la pauta de la justicia indígena y comunitaria en México revelando los esfuerzos y obstáculos que confrontan las mujeres indígenas ante ideologías de género incrustadas en costumbres y normas fuertemente arraigadas en las prácticas de la justicia comunitaria; éstas tienden a naturalizar la subordinación, la violencia y la exclusión de las mujeres (Sierra, 2007b). No obstante se observa también la fuerza de mujeres indígenas organizadas que, apropiándose del discurso de los derechos humanos y de género, redefinido desde sus propios marcos culturales, están buscando alternativas para cuestionar los modos tradicionales de hacer justicia.

Para analizar dichos procesos distingo dos importantes dimensiones que enmarcan las demandas de las mujeres indígenas ante sus sistemas de justicia:

- la globalización del derecho, los nuevos modelos de la justicia indígena y los derechos de las mujeres,
- las mujeres indígenas y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia comunitaria.

La globalización del derecho, los nuevos modelos de la justicia indígena y los derechos de las mujeres

La apertura de nuevos espacios a la justicia indígena como parte de las reformas legales y la multiculturalización del Estado están generando una importante transformación en el campo jurídico de las regiones indígenas. Si bien las reformas a nivel estatal en materia de justicia han implicado reconocer espacios limitados y acotados de jurisdicción indígena, como sucede con los

nuevos juzgados indígenas¹, se han generado a partir de este reconocimiento procesos importantes de apropiación y resignificación de la justicia, en lo cual el discurso de los derechos juega un papel muy importante. Al mismo tiempo observamos procesos que apuestan a nuevas formas de justicia rebasando los marcos legales oficiales para poner en prácticas jurisdicciones indígenas autónomas que se confrontan con el Estado, como es el caso de la policía comunitaria, de Guerrero. Lo cierto es que estos procesos, más allá de sus particularidades y alcances, están propiciando nuevos retos y debates para pensar la justicia indígena, y en esto el discurso global de los derechos de las mujeres y los derechos humanos está abriendo nuevas opciones.

En efecto, los derechos humanos y los derechos de las mujeres, se convierten en lenguajes claves de las disputas por las jurisdicciones indígenas y sus límites, lo cual puede tener efectos diferenciados según el uso político que se haga de ellos. Así como el Estado apela al discurso de los derechos humanos y los derechos de las mujeres para vigilar y controlar a las autoridades indígenas y sus competencias, las mujeres indígenas se han valido también de dichos discursos para dar salida a sus propios cuestionamientos, dentro y fuera de sus comunidades. Una de las justificaciones recurrentes para acotar las competencias de las autoridades indígenas por parte de los gobiernos ha sido justamente el argumento oficial según el cual reconocer autonomía y amplias jurisdicciones a las autoridades indígenas significaría desproteger a las mujeres, dejándolas ante el arbitrio de costumbres y tradiciones atávicas². Las mujeres indígenas han cuestionado directamente dicho argumento, señalando la responsabilidad del Estado en la violación a sus derechos, al no garantizar las condiciones económicas, sociales y políticas que les permitan tener una vida digna en sus comunidades; al mismo tiempo, han identificado los aspectos negativos de sus costumbres y lo que desean cambiar³.

1 En los últimos años las legislaciones de Quintana Roo, Puebla, Hidalgo, Campeche y Chiapas han reconocido oficialmente la justicia indígena en el marco de juzgados indígenas. En otros estados, las reformas legales reconocen la justicia indígena en los espacios tradicionalmente existentes de las comunidades, como es el caso de Oaxaca y San Luis Potosí (Sierra, 2005).

2 Dicho argumento oficial fue repetido por diferentes funcionarios estatales durante los debates en torno a la reforma constitucional en México antes del 2001 (Hernández, Paz y Sierra, 2004).

3 Tal fue el sentido del discurso elaborado por la Comandanta Zapatista Esther (del EZLN) ante el Congreso de la Unión, en abril del 2001, pieza clave de la nueva retórica en torno a los derechos

En los últimos años, las mujeres indígenas organizadas se han preocupado por construir un discurso específico de género desde la diversidad cultural que responda a sus realidades y visiones del mundo, al mismo tiempo que defienden las luchas colectivas de sus pueblos por su autonomía y contra el racismo. Al igual que otras mujeres de color han debido cuestionar las visiones establecidas del feminismo hegemónico promotor de un discurso de género liberal y universalista, que impide comprender la importancia de los derechos colectivos y culturales para su lucha como mujeres indígenas, pero también han debido discutir con sus compañeros y autoridades indígenas quienes muy a menudo descalifican las demandas de las mujeres como demandas externas que no corresponden a la realidad de las comunidades indígenas (Hernández, 2001, 2006). Mujeres mapuches, kichwas, mayas, nahuas, nativas canadienses y americanas, coinciden en este proceso y en la necesidad de construir una mirada como mujeres indígenas (Painemal y Richard, 2006; White Eagle, 2007; Sánchez, 2005; Millán, 2007).

En pocos años han conseguido avanzar en propuestas nuevas para pensar el género desde la diversidad cultural y desde la mirada propia de las mujeres indígenas, en lo cual las redes transnacionales de mujeres indígenas organizadas y los foros internacionales han sido importantes detonadores (Foro Internacional de las Mujeres Indígenas, Enlace Continental) (Blackwell, 2004). Han construido así una mirada propia del ser mujer inserta en las lógicas y modelos culturales, recuperando la cosmovisión como referente simbólico para repensar los roles de género (Macleod, 2007). La lucha contra la violencia de género y los retos por definir una visión propia de la opresión de género, constituyen núcleos articuladores del movimiento de mujeres indígenas a nivel internacional.⁴ El Informe reciente del Foro Internacional de Mujeres Indígenas, apoyado por la ONU, se centra justamente en esta problemática y busca además desarrollar estrategias para combatir la violencia contra las mujeres indígenas (FIMI, 2007).

La violencia de género se ha convertido efectivamente en la pieza central de los derechos humanos de las mujeres (Merry, 2006: 2) y en un eje

de las mujeres indígenas que ha servido de detonador de procesos organizativos locales, regionales y nacionales

⁴ Sin duda las mujeres zapatistas y las mujeres mayas guatemaltecas han sido pioneras en estos procesos (Hernández, 2001; Millán, 2007; Macleod, 2007).

clave en la lucha por la justicia social, a nivel mundial. De esta manera, discursos globales contruidos desde experiencias locales consiguen legitimarse en los espacios internacionales de la ONU produciendo un efecto de bumerang (Sikkink, 2003) al impactar posteriormente a los propios gobiernos que se han visto presionados a incluir en sus agendas legislativas y de desarrollo los derechos de las mujeres y en especial de las mujeres indígenas. De esta manera estos discursos legitimados internacionalmente se convierten en potentes armas usadas por las mujeres indígenas en los espacios locales para propiciar cambios en sus propias comunidades y organizaciones.

En suma, llama en particular la atención la fuerza con que las mujeres indígenas están construyendo un discurso propio que se nutre de diferentes registros y tradiciones normativas: así como legitiman sus reivindicaciones en un discurso internacional de los derechos de las mujeres y los derechos humanos, hacen valer la ley del estado para defender conquistas legales, pero también recurren de manera selectiva a sus costumbres para defender sus identidades como mujeres indígenas. Dichos discursos les ofrecen repertorios jurídicos que les permiten moverse en territorios distintos para confrontar la violencia y defender sus derechos, según revelan experiencias en diferentes partes del mundo, que desde contextos distintos están buscando la manera de confrontar la opresión de género en el marco de sus culturas. Esto es particularmente notorio en el campo de las instituciones públicas y de la justicia, tal como lo revelan ejemplos en torno a la justicia restaurativa como alternativas para confrontar la violencia de género en pueblos indígenas de la Miskita, Canadá y Kenya (cfr. Informe del FIMI, 2007; Merry, 2006). Procesos similares suceden en México y en América Latina, especialmente en torno a los nuevos contextos de renovación de la justicia, lo cual está implicando discutir los modelos del derecho y la justicia indígena.

Las mujeres indígenas y su lucha por la equidad de género en los espacios de la justicia comunitaria

Para las mujeres indígenas, acceder a la justicia del Estado y de sus comunidades, ha sido una prueba difícil dado el peso privilegiado de ideologías de género que justifican el papel subordinado de las mujeres ante los

designios masculinos. Así como en las leyes estatales se instituye una visión patriarcal, contra la cual las mujeres han debido luchar, en el caso de las costumbres y normas indígenas prevalecen también valores patriarcales que las subordinan (Mollineaux y Razavi, 2005; Baitenman, Chenaut y Varley, 2007). Estudios en regiones indígenas han documentado las condiciones de desventaja, racismo y exclusión de las mujeres ante la justicia del estado, así como las dificultades que enfrentan las mujeres indígenas ante sus propias autoridades al buscar que se les haga justicia (Hernández, 2002; Barragán y Solís, 2006; Chenaut, 2007; Sierra, 2004b). Por ello, diferentes organizaciones de mujeres indígenas se han preocupado por generar alternativas que enfrenten las visiones patriarcales de la justicia, y confronten la violencia de género. En diferentes partes del país, como sucede también en la Sierra norte de Puebla y en la Costa-Montaña de Guerrero, observamos importantes procesos organizativos comprometidos por impulsar y promover los derechos de las mujeres indígenas para incidir en los espacios institucionales de la justicia dentro y fuera de las comunidades.

En la coyuntura actual de renovación de la justicia comunitaria las mujeres están propiciando una discusión sobre el derecho indígena y la justicia tradicional, así como sobre las alternativas para potenciar las jurisdicciones indígenas. Para las mujeres indígenas organizadas se trata de una oportunidad para legitimar sus demandas y transformar miradas arraigadas sobre los roles de género, y promover asimismo la participación de las mujeres. El proceso, sin embargo ha sido lento y complejo. Las mujeres se enfrentan a fuertes resistencias, por parte de las autoridades y vecinos de las comunidades, e incluso de sus propios compañeros de organización (cfr. Sánchez, 2005), pero sobre todo a inercias culturales que impiden legitimar el discurso de equidad de género al interior de sus comunidades; al igual que en otros contextos⁵.

También es cierto que defender los derechos de las mujeres en el marco de las comunidades puede llevar a confrontaciones entre posicio-

5 Problemas similares enfrentan las mujeres mapuches en Chile al verse obligadas a silenciar sus opiniones ante la exigencia de su compañeros de no generar división en las comunidades, y no introducir discursos ajenos a la cultura indígena basada en la complementación (Painemal y Richard, 2006).

nes que se ven como protagónicas, de parte de las mujeres, y posiciones que reivindican el compromiso con la comunidad, generando graves tensiones, difíciles de resolver, como bien ha mostrado Speed en el caso de comunidades zapatistas en Chiapas (Speed, 2006). Tales respuestas muchas veces tienen que ver con los poderes e intereses involucrados y no tanto con la defensa a ultranza de la tradición, como lo ha mostrado Aili Mary Tripp en otros contextos (Tripp, 2002). Las respuestas son, sin embargo, complejas y hay que comprender las dinámicas locales donde se insertan los discursos de género para evitar descalificar situaciones en las que las mujeres finalmente se subordinan a los designios de los colectivos, a pesar incluso de su propia convicción (Painemal y Richard, 2006).

No obstante, también observamos que las resistencias se han ido sorteando paulatinamente en lo que sin duda ha influido la legitimación de un discurso de género en las políticas públicas del Estado, en los medios de comunicación y en el discurso mismo de las ONG de derechos humanos. De esta manera las nuevas leyes que penalizan la violencia contra las mujeres a nivel nacional⁶ y estatal, así como las leyes que propician su participación legitiman las demandas de las mujeres indígenas; si bien esto no garantiza cambios en las prácticas ni en el acceso a la justicia, sí ofrecen un paraguas discursivo para apoyar su reivindicación.

Es así que las mujeres indígenas se valen de diferentes registros legales para defender sus derechos, traduciendo a sus propios lenguajes y discursos las normas oficiales e internacionales sobre los derechos de las mujeres. La referencia a las experiencias analizadas permitirá destacar los contrastes, las dificultades y los retos que están marcando la disputa por los derechos de las mujeres y su acceso a la justicia en dos regiones indígenas de México donde se desarrollan importantes experiencias de renovación de justicias indígena y comunitaria.

6 Ver por ejemplo el decreto de la nueva Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, expedida el Jueves 1 de febrero de 2007, Diario Oficial.

La disputa por la definición de la justicia indígena en Cuetzalan desde la práctica de las mujeres

El campo de la justicia indígena en la Sierra Norte de Puebla, y especialmente en la región de Cuetzalan, se transformó a partir de la instalación del juzgado indígena en el año 2003. Si bien el juzgado fue producto de la decisión del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla con el fin de implementar la “justicia indígena”, al mismo tiempo constituyó un catalizador importante que permitió aglutinar a las organizaciones indígenas y de derechos humanos con larga experiencia de trabajo en la región para disputar los sentidos de la justicia indígena frente al Estado, apropiándose de su regulación. Junto con el juzgado indígena se instalaron representaciones de la Comisión estatal de derechos humanos, de la Procuraduría de Justicia del Estado, de la instancia de Mediación Estatal y de la Representación de la Mujer Poblana con el fin de vigilar las actuaciones del juzgado y coadyuvar a su “buen funcionamiento”, entre otras tareas. La paciencia y el estilo negociador de las autoridades nahuas del juzgado ha permitido que en los hechos sean ellos, con el apoyo del Consejo del Juzgado⁷, quienes definen los alcances y modalidades de la justicia indígena, como bien lo ha documentado Adriana Terven (Terven, 2005).

Una particularidad de la justicia indígena que se desarrolla en el juzgado ha sido la presencia significativa de mujeres indígenas como miembros de organizaciones indígenas trabajando en la región desde hace 20 años. Junto con el discurso de los derechos humanos y los derechos indígenas, el discurso de los derechos de las mujeres es un referente continuo en los debates del Consejo del Juzgado y en los talleres y pláticas que se han dado a las autoridades indígenas. En este proceso el CAMI (La Casa de la Mujer Indígena)⁸ ha jugado un papel clave al apoyar el seguimiento

7 Nueva institución creada por las organizaciones indígenas y de derechos humanos inspirándose en las formas de los Consejos de ancianos.

8 La Casa de la Mujer Indígena (CAMI) fue creada en agosto de 2003 con el apoyo de la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y financiamiento del PNUD con el fin de apoyar el trabajo en salud y violencia doméstica de mujeres nahuas de la región. El CAMI ha rebasado en mucho las tareas iniciales de su fundación para convertirse en un espacio de atención, seguimiento y capacitación en derechos a mujeres víctimas de violencia doméstica. El centro es administrado por mujeres nahuas con trayectorias organizativas propias, y cuenta con el

de casos del juzgado donde se involucran mujeres, pero también al impulsar un proyecto propio de intervención. Además de sus propias tareas en el campo de la salud y la educación, el CAMI ha privilegiado un trabajo sobre la defensa legal y apoyo emocional a mujeres víctimas de violencia (Mejía y Cruz, 2006).

Como miembros activos del Consejo del juzgado indígena, las mujeres del CAMI discuten la justicia que aplican las autoridades del Juzgado, buscando sensibilizarlas a una mirada distinta que contemple la equidad de género y los derechos humanos. El trabajo que han desarrollado las mujeres nahuas con el apoyo de asesoras mestizas, viviendo hace varios años en la zona, ha buscado construir una visión propia de los derechos y las necesidades de las mujeres nahuas, respetando sus valores y tradiciones culturales, identificando aquellas costumbres que desean cambiar, y aquellas que les son indispensables para sus vidas. En este proceso han influido los discursos de otras mujeres indígenas, especialmente de las mujeres zapatistas y de diferentes colectivos de mujeres indígenas nacionales e internacionales, en los cuales también ellas participan (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, Enlace Continental, etc.).

No ha sido fácil el proceso de incidir en un campo tan particular como lo es la justicia indígena, espacio masculino por excelencia, porque implica intervenir en las maneras tradicionales de resolver los conflictos, y por tanto en sus procedimientos y en los sistemas normativos. Tal es el sentido de los acuerdos que caracterizan la justicia comunitaria basados en la conciliación: en muchas ocasiones, en aras de llegar a acuerdos, se violentan los derechos de las mujeres ya que se tienden a reproducir jerarquías de género cuando, por ejemplo, una mujer que sufre violencia doméstica se ve obligada a regresar con el esposo bajo el simple compromiso que “ya se portará bien”.⁹

Después de cinco años de funcionamiento y de labor de hormiga en el juzgado, las mujeres indígenas del CAMI han conseguido algunos logros para legitimar los derechos de las mujeres, al menos en el discurso, y

apoyo del CADEM (Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres), integrado por mujeres mestizas comprometidas con el trabajo de mujeres indígenas.

9 En un trabajo anterior he profundizado en el tema de las ideologías de género en el campo de la justicia comunitaria (Sierra, 2007a).

promover que los jueces se abran a comentar la problemática y a recibir pláticas; mantienen de esta manera su mirada vigilante ante la justicia comunitaria. Pero también saben que no basta con defender la justicia comunitaria si no se trabaja con las otras instancias judiciales oficiales en donde terminan los casos de mayor violencia para las mujeres. Los esfuerzos no siempre se ven coronados con salidas adecuadas para las mujeres, revelando lo difícil que es enfrentarse a las ideologías de género. Aún así, no cejan en su decisión de construir formas más adecuadas de justicia comunitaria, sin encerrarse en sus contextos ni en sus valores culturales.

Sin duda la oportunidad de incidir en un espacio como el juzgado indígena constituye un reto para las mujeres indígenas organizadas, quienes desde hace varios años han estado comprometidas en construir una propuesta propia en torno a la violencia de género y los derechos de las mujeres (Mejía y Cruz, 2006). Las mujeres están conscientes que el juzgado indígena es un espacio clave para potenciar un proceso de transformación en las relaciones de género en lo que es fundamental un trabajo conjunto con las autoridades indígenas; pero saben también que, para defender a las mujeres, en ocasiones, hay que ir más allá de las costumbres y recurrir a un discurso legal que pueda beneficiarlas. En este sentido coinciden con otras mujeres en el reto de apostar a construir una justicia intercultural con equidad de género que pueda alimentarse del derecho indígena pero también del derecho del estado, y de los avances en el derecho internacional (cfr. FIMI, 2007). Tal planteamiento las ha llevado a confrontar desde las prácticas visiones esencialistas de la cultura y del derecho indígena, para propiciar nuevas maneras de pensar la justicia indígena plural y abierta al cambio.

Las dificultades y retos por incorporar los derechos de las mujeres en la práctica de la justicia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero

El Estado de Guerrero se distingue por los altos niveles de violencia y marginación. Las mujeres han sido las víctimas más débiles de las acciones de militarización prevalecientes en las zonas marginadas de la monta-

ña en aras de barrer con los cultivos de estupefacientes y reprimir a los movimientos sociales (cfr. Tlachinollan, La Jornada). El testimonio de mujeres mixtecas da cuenta del drama y la impunidad que caracteriza la región: violaciones impunes, esterilizaciones forzadas, mujeres que mueren por falta de acceso a servicios de salud, señoras a las que les matan a sus hombres y a sus hijos, dejándolas con la responsabilidad de sostener solas a su familia, y mujeres que deben responder ante la fuerte migración de sus hombres, teniendo que cumplir los compromisos en sus comunidades: cooperaciones, faenas, cargos. Algunos de estos casos de violación de derechos han sido denunciados ante Amnistía Internacional y aún esperan respuesta del Estado mexicano, como sucede con las mujeres de Barranca Tecuani, municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero, violadas por militares¹⁰. Sin duda, en este proceso los hombres también han sufrido. Hablar de los derechos de las mujeres no significa que los hombres no sean también víctimas de la opresión. Los principales responsables son el Estado y los gobiernos estatales que no han querido acabar con la violencia ni la impunidad de la cual muchas veces han sido sus encubridores.

Por todo esto, para las mujeres indígenas de las comunidades que abarcan la costa-montaña, el proyecto de la policía comunitaria les ha cambiado la vida a ellas, a sus hijos e hijas, y a sus hombres. Ahora pueden salir en las colectivas sin el temor de ser violadas, o agredidas por bandoleros, saben también que el que haya seguridad en la comunidad y en la región garantizada por la policía comunitaria les da confianza, sin temer que sus hombres no regresen, y en ese sentido también han sido actoras del proceso, y se encuentran participando en su construcción, como lo revela la integración de las mujeres en la Comisión de Justicia de la CRAC, para atender conflictos que involucran a mujeres y para participar en la propia organización.

Después de 12 años de existencia el sistema de seguridad y justicia de la CRAC ha conseguido establecer una jurisdicción autónoma, paralela al Estado. Se trata de un complejo sistema de organización colectiva y regional, que abarca a 66 comunidades mixtecas, tlapanecas, nahuas y mestizas de la costa-montaña de Guerrero. Sin duda es la expresión más avan-

¹⁰ www.jornada.unam.mx/2002/04/09/016n1pol.

zada de procesos regionales de jurisdicción indígena en el país, incluso más allá de los importantes logros que en este campo han conseguido las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas. A diferencia de las comunidades zapatistas, las comunidades de la costa-montaña de Guerrero no se oponen a una relación con el Estado, más bien lo que buscan es una relación basada en el respeto mutuo y en la cooperación. El sistema de seguridad y justicia de la CRAC es considerado ilegal por el Estado, no obstante goza de una amplia legitimidad entre las comunidades que integran su territorio, y es ahí donde radica su gran fuerza (Sierra, 2007b).

A pesar de sus logros y de haber conseguido el reconocimiento de las autoridades municipales y estatales, la CRAC vive en una continua tensión con los poderes regionales quienes apuestan a su fragmentación y debilitamiento. El estar en una zona reconocida como violenta debido a conflictos agrarios, al narcotráfico y a las históricas guerrillas, así como a arraigados procesos organizativos, ha convertido a la CRAC en foco clave de las políticas represivas del Estado, como ha sido el caso reciente de la lucha contra el narcotráfico; lo que fue el pretexto para introducir, una vez más, al ejército en la zona y justificar labores de control. El Estado además ha librado órdenes de aprehensión contra sus dirigentes a quienes les acusa por abuso de autoridad, promover la desobediencia civil, entre otros delitos. A pesar de todo este contexto, la comunitaria, como ellos se nombran, ha conseguido mantener la legitimidad y el respaldo de las comunidades y sus asambleas e innovar su sistema de seguridad, justicia y reeducación, a nivel de su reglamento interno y en las prácticas. Una apuesta central de la justicia de la CRAC es hacer una justicia para el pueblo y controlada por el pueblo. En este sentido se construye en oposición a la justicia oficial, del Estado, que es vista como corrupta, discriminatoria y opresora.

Si bien la CRAC cuenta con un detallado reglamento interno¹¹ en donde han plasmado sus principios y su modelo de justicia, así como su compromiso con los derechos humanos, continuamente se ve cuestiona-

11 El Reglamento Interno de la CRAC es el resultado de una larga consulta en asambleas realizadas durante meses en comunidades pertenecientes a la Policía comunitaria. El Reglamento regula el funcionamiento del sistema de seguridad y justicia comunitaria, y define los principios deberes y derechos de las autoridades, policías comunitarios y miembros de la organización. Para los miembros de la comunitaria cristaliza su derecho. El Reglamento ha sufrido varias modificaciones para adecuarlo a las nuevas realidades.

da por familiares de los detenidos y por las autoridades judiciales del Estado, por violar los derechos humanos y por abuso de autoridad. Muchas de estas acusaciones buscan deslegitimar a las autoridades, pero dan cuenta de la complejidad del proceso, y el hecho que algunos vecinos no están conformes con las resoluciones tomadas durante los juicios y sobre todo, que los manden a reeducar. Por esto mismo se han promovido talleres y cursos dirigidos especialmente a los policías para sensibilizarlos a respetar las garantías individuales al detener a las personas o durante su proceso de reeducación.

La problemática de las mujeres constituye sin duda una de las asignaturas pendientes de la CRAC y del sistema de seguridad y justicia en su conjunto, como lo es también en todo en el sistema de justicia del Estado. Un diagnóstico reciente, elaborado por la Secretaría de la Mujer de Guerrero, centrado en documentar la violencia de género, revela que Guerrero se encuentra en el cuarto lugar nacional en términos de feminicidios de mujeres (831 entre 2000 y 2005)¹². El diagnóstico destaca la violencia como uno de los puntos principales que afecta a las mujeres y su acceso a la justicia, por lo que la problemática de las mujeres dentro de la CRAC no debe desligarse de este contexto general de marginación, violación de derechos y exclusión que viven las mujeres, como más arriba señaló.

Los logros alcanzados por la CRAC y la policía comunitaria no significan por sí mismos un impacto en la práctica misma de la justicia comunitaria hacia las mujeres. Un diagnóstico inicial de la práctica de la justicia en las comunidades y la observación de algunos casos permiten constatar las dificultades que enfrentan las mujeres ante la justicia en sus comunidades. Los casos recurrentes de maltrato intrafamiliar, abandono de hijos, violación, difamación, aborto, entre otros, dan cuenta de la situación de indefensión de las mujeres, el peso que tiene la declaración del hombre y las pocas posibilidades que tienen las mujeres de hacer escuchar su voz, especialmente cuando las autoridades son parientes de sus hombres.

12 Cfr. Sistematización de Talleres Regionales de Consulta Ciudadana, 8 mayo 2007, Reforma del Estado con equidad de género en Guerrero p.5.

Fueron justamente asuntos graves que llegaron ante la CRAC lo que propició que las autoridades promovieran la participación de las mujeres en la justicia regional. De acuerdo al testimonio de una de ellas: “había que atender casos de infanticidio, violencia intrafamiliar, violación, y los asuntos de las mujeres, porque las detenidas tenían mucha pena de hablar de eso con los hombres”. Es hasta el año 2006 que se integra formalmente la Comisión de Mujeres de la CRAC, quienes fueron elegidas en Asamblea Regional, si bien desde un principio las mujeres han estado presentes en el proceso. La participación de las mujeres en la CRAC no significa que con esto se introduzca una visión de género en la práctica de la justicia; es difícil ir contra arraigadas ideologías de género que suavizan la violencia y legitiman posiciones compartidas sobre lo permitido y lo prohibido. No obstante es ya un avance el que mujeres hayan sido incorporadas a la organización al mismo nivel que los hombres.

Es apenas un primer camino de un trabajo por hacer para que la nueva justicia que buscan construir realmente considere a “la otra mitad de la naranja”, en palabras de Cirino Plácido, dirigente histórico de la CRAC. Los intentos en esta dirección suelen toparse con fuertes inercias sustentadas en un discurso de la tradición y la idea que las mujeres son “buenas para los chismes y para pelearse entre ellas”, con lo cual buscan descalificar su participación en los asuntos públicos de la organización. Recientemente (junio de 2007) las mujeres fueron cuestionadas y finalmente sacadas de la CRAC, ante críticas a su actuación y acusaciones difamatorias (que se dirigían por igual a los coordinadores hombres y mujeres), sin embargo la mayor parte de los hombres permanecieron mientras ellas fueron retiradas de su cargo, lo que revela nuevamente la dificultad que enfrentan para ser reconocidas.

Los logros de la CRAC, especialmente en el campo de la seguridad y la justicia, se ven sin duda limitados al no contemplar los derechos de las mujeres, más que de manera colateral. El problema sin embargo no puede desligarse de las condiciones estructurales de desigualdad y violencia social y política que viven las comunidades, en lo cual el Estado tiene una gran responsabilidad. Se entiende en este sentido que el reclamo principal de las mujeres no es tanto su capacitación en derechos humanos o de género sino el asegurar su organización, pero también el acceso a proyec-

tos productivos que hagan sustentable sus actividades y les ofrezcan algunos ingresos complementarios. Los avances lentos que se van haciendo a través de talleres, participando en los espacios de la CRAC, así como el apoyo solidario de mujeres organizadas, como la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, sin duda son referentes centrales para que esta importante institución redefina el sentido de la justicia comunitaria contemplando los derechos de las mujeres.

Conclusiones

Los retos de una justicia intercultural con equidad de género

Las nuevas experiencias de justicia indígena en contextos de globalización y de reforma del Estado están abriendo nuevas opciones a las mujeres indígenas para defender sus derechos, discutir sus costumbres y para repensar las formas tradicionales del ser mujer. Las mujeres indígenas se enfrentan al gran reto de legitimar el discurso sobre los derechos de las mujeres en espacios tradicionalmente dominados por normas patriarcales y miradas masculinas, como es el caso de la justicia. El proceso no ha sido nada fácil, sin embargo observamos cambios importantes en experiencias locales que están marcando la pauta de una importante transformación en los modelos culturales de las sociedades indígenas.

La construcción de un discurso de género desde la mirada de las mujeres indígenas está siendo alimentado por debates internacionales, en espacios de encuentro transnacional, donde participan mujeres indígenas de diferentes latitudes, pero también por la propia experiencia de las mujeres indígenas que desde sus espacios locales de organización están generando alternativas para confrontar la violencia de género y la subordinación. Así, el discurso global de los derechos humanos y contra la violencia de género ha sido redefinido por las mujeres indígenas desde sus lenguajes. En este proceso las demandas de las mujeres indígenas constituyen referentes claves al cuestionar modelos arraigados en torno al derecho indígena y la costumbre, confrontándose a poderosas ideologías de género que naturalizan la subordinación de las mujeres. Muchas veces tales

ideologías son asumidas y defendidas por las propias mujeres que han internalizado las jerarquías de género, lo que en ocasiones las lleva incluso a justificar la violencia como una atribución del hombre para corregir a la mujer, como lo revelan innumerables casos que llegan ante los jueces de las comunidades.

Las dos experiencias analizadas, la del juzgado indígena de Cuetzalan y la de la policía comunitaria de Guerrero, dan cuenta de la heterogeneidad de los procesos sociales y el hecho que los avances en las demandas de jurisdicción indígena no necesariamente se corresponden con nuevos modelos de justicia “más justos” para las mujeres.

Para muchas mujeres indígenas queda claro que no basta con luchar por la justicia en el espacio cerrado de sus comunidades ni de sus organizaciones, sino que al mismo tiempo es necesario acceder a la justicia del estado y disputar ahí también por sus derechos. Por ello las mujeres organizadas de Cuetzalan están yendo más allá de la justicia indígena para pensar en una justicia intercultural con equidad de género, en donde recurrir al discurso de la costumbre no impida valerse también a las nuevas leyes contra la violencia doméstica, o del recurso al lenguaje internacional de los derechos humanos y los derechos de las mujeres para disputar sus derechos ante la justicia local y regional. Se trata de procesos de muy larga duración en los cuales incide el contexto de pobreza estructural, violencia política y globalización neoliberal que afecta las posibilidades de legitimar las demandas de las mujeres, las cuales suelen subordinarse a demandas consideradas de mayor importancia para la supervivencia y la defensa de los pueblos. Aún así, la semilla ha sido sembrada y difícilmente se podrán construir nuevas apuestas de justicia comunitaria y justicia indígena que no incluyan las demandas de las mujeres.

Bibliografía

- Baitenmann, Helga, Victoria Cheanut y Ann Varley (2007). *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press.
- Barragán, Rossana y Carmen Solís (2006). “Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones sociales”. Ponencia presentada en el V Congreso de la RELAJU, México, Oaxtepec, Octubre.
- Blackwell, Maylei (2004). “(Re) Ordenando el discurso de la nación: el movimiento de mujeres indígenas en México y la práctica de la autonomía.” En *Mujeres y nacionalismo: de la independencia a la nación del nuevo milenio*, ed. Natividad Gutiérrez Chong, 193-234. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chenaut, Victoria (2007). “Indigenous Women and the Law: Prison as a gendered experience”. En *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, ed. Helga Baitenmann, Victoria Cheanut y Ann Varley, 125-144. New Brunswick/ New Jersey/ London: Rutgers University Press.
- Foro Internacional de Mujeres Indígenas (2007). “Mairin Iwanka Raya, mujeres indígenas confrontan la violencia”. Informe complementario al Estudio sobre violencia contra mujeres indígenas del Secretariado General de las Naciones Unidas.
- Hernández, R. Aída (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las Mujeres Indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* 12 (24): 206-230, Octubre. México.
- _____ (2002). “National Law and Indigenous Customary Law: The struggle for justice of the indigenous women from Chiapas, México”. En *Gender, Justice, Development and Rights*, ed. Maxine Molyneux y Shahra Razavi. Londres: Oxford University Press.
- _____ (2006). “Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatistas’ Demands and the National Indigenous Women’s Movement”. En *Dissident Women*, ed. Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen. Austin: University of Texas at Austin.

- Hernández, R. Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra, coords. (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México: CIESAS – Porrúa Editores.
- Macleod, Morna (2007). “Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala”. En *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, coord. Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares, 295-324. México: UAM-Iztapalapa y Porrúa Editores.
- Millán, Mátgara (2007). “Las mujeres tienen derechos’. Interpretaciones de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN en una comunidad tojolabal neozapatista”. En *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, coord. Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares, 325-354. México: UAM-Iztapalapa y Porrúa eds.
- Mejía, Susana y Celestina Cruz (2006). “Género y justicia en comunidades nahuas de Cuetzalan. La experiencia de la Casa de la Mujer indígena”. Ponencia presentada en el V Congreso de la RELAJU, México, Oaxtepec. Octubre.
- Merry, Sally (2006). *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. Chicago: Chicago University Press.
- Molyneux, Maxine y Shahra Razavi (2002). *Gender, Justice, Development and Rights*. Londres: Oxford University Press.
- Painemal, Millaray y Patricia Richard (2006). “Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche.” Ponencia presentada en el V Congreso de la RELAJU, México, Oaxtepec, Octubre.
- Sánchez Néstor, Martha, coord. (2005). *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México: ILSB – UNIFEM.
- Sierra, María Teresa (2004 a). Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. *Desacatos*, 15-16: 126-148. México: CIESAS.
- _____ (2004b). *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México: CIESAS - Miguel Angel Porrúa.
- _____ (2005). Derecho indígena y acceso a la justicia en México: perspectivas desde la interlegalidad. *Revista IIDH* 41: 287-316, ene-jun, Costa Rica.
- _____ (2007a). “Indigenous Women, Law and Custom: Gender Ideologies in the practise of Law”, In *Decoding Gender. Law*

- and Practice in Contemporary Mexico*. Baitenmann, Helga, Victoria Cheanut y Ann Varley, 109-124. New Jersey and London: University Press, New Brunswick.
- _____ (2007b) “Justicia indígena y Estado: Retos desde la diversidad”. En *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Robinson, Scott, Héctor Tejera y Laura Valladares (coord.). México: UAM-Iztapalapa y Porrúa eds.
- Sikkink, Kathryn (2003). “La dimensión transnacional de los movimientos sociales”. En *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*, ed. Elizabeth Jelin, 301-335. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Speed, Shannon (2006). “Mejorando los caminos de la resistencia: exercising rights and practicing resistance in the Zapatista Juntas de Buen Gobierno”. Ponencia presentada en LASA 2006, Puerto Rico.
- Terven, Adriana (2005). “Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado”. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: CIESAS.
- Tripp, Aili Mari (2002). “The Politics of Women’s Rights and Cultural Diversity in Uganda”. En *Gender, Justice, Development and Rights*. Maxine Molyneux y Shahra Razavi, 413-440. Londres: Oxford University Press.
- White Eagle, Maureen (2007). Desde Estados Unidos. Las mujeres indígenas y la violencia sexual. *Ojarasca* 121, mayo 2007.

Legislación

- Ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia, publicado en el Diario Oficial, Jueves 1 febrero de 2007.

La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio

Laura R. Valladares de la Cruz*

La democracia neoliberal y la cuestión indígena

Los procesos de movilización indígena en México tienen una larga data y han sido documentados tanto para la época colonial como a lo largo de la vida republicana, por lo que en términos amplios podemos hablar de la existencia de ciclos de protesta india que van de la rebelión a la negociación con el Estado mexicano.¹ Teniendo en cuenta esta premisa podemos ubicar como un nuevo ciclo de protestas el que se inició a finales de los años ochenta del siglo XX y se prolongó hasta principios del año 2000. Dicho ciclo responde a distintas condiciones estructurales y políticas entre las que están la grave crisis que vive el sector agropecuario desde mediados de los años setenta del siglo pasado, la puesta en marca de la reforma del Estado y el impulso del modelo económico neoliberal, procesos que tuvieron como respuesta una amplia movilización indígena en demanda del reconocimiento de sus derechos colectivos, que exigió y exige respuestas estructurales a los problemas del campo, así como la democratización de las estructuras de poder nacional y regional.

En este contexto de movilización india proliferaron decenas de organizaciones campesinas e indígenas con influencia local, regional y nacional muchas de las cuales lograron articularse y constituirse como un vigoroso movimiento político aglutinado alrededor del rechazo a los festejos

* Departamento de Antropología. UAM-Iztapalapa.

1 Sobre la propuesta de ciclos de protesta véase el artículo de Alan Knight (1995). Sobre la basta producción sobre la movilización indígena pueden verse los textos de Leticia Reina (1980); Sarmiento, Sergio y Consuelo Mejía (1988).

del V Centenario de la Conquista de América. En términos organizativos fue un momento muy relevante, pero que no logró constituirse como un actor político con la fuerza suficiente para lograr que el Estado respondiera a sus reclamos (Sarmiento y Mejía, 1988; Díaz-Polanco, 1997; Pérez Ruiz, 2005). Fue poco después con el levantamiento del EZLN en el sureño estado de Chiapas, en enero de 1994, que las demandas y las organizaciones indígenas cobraron una fuerza inusitada pues a partir de ese año se generó una riquísima discusión sobre las autonomías indígenas y la necesidad de reconocer constitucionalmente los derechos colectivos que les asisten como los pueblos indígenas. Se trató de la construcción del movimiento indígena como un actor político independiente que ya no requiere de los intermediarios indigenistas para negociar y/o exigir sus demandas frente al Estado mexicano.

Es también en las últimas dos décadas en donde podemos ubicar algunos de los cambios más significativos al interior de la estructura de poder estatal. Se trata en términos amplios de un proceso inserto en la llamada reforma del Estado que ha venido acompañado de algunos cambios democráticos y de una apertura en ciertas estructuras estatales, como son el Congreso de la Unión y la Suprema Corte de Justicia de la Nación, así como en la toma de decisiones del Poder Ejecutivo. Lo mismo podemos señalar en cuanto a los partidos políticos quienes a partir del año 1994 comenzaron a incorporar en sus plataformas políticas el tema indígena. Como de sobra sabemos, estos procesos de cambio acelerados obedecen por un lado a la aceptación del gobierno mexicano del llamado “Consenso de Washington” en términos del modelo económico emprendido y a las exigencias de organizaciones supranacionales como el Banco Mundial y/o el Banco Interamericano de Desarrollo. Simultáneamente tenemos la construcción de escenarios políticos plurales en donde una nueva democracia se abre camino en un contexto profundamente complejo. Estos cambios responden también a la lucha por la democracia que desde hace décadas importantes actores sociales han impulsado. Entre los actores políticos de este proceso nos centramos en las organizaciones indígenas en tanto que han sido demandantes de establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios y porque con sus acciones y protestas colectivas han desafiado al poder existente, y han obligado al Estado

a responder a sus reclamos, sin embargo, como describimos a lo largo de este artículo, a pesar de que las organizaciones indígenas han acudido reiteradamente a los tres poderes de la federación a negociar y/o exigir el cumplimiento de sus demandas no han sido escuchados o bien las respuestas de dichos poderes han sido consideradas parciales cuando no ignoradas o minimizadas, en este sentido afirmamos que los indígenas mexicanos son los grandes excluidos de los beneficios de la nueva democracia.

Sobre la reforma del Estado, el multiculturalismo y nueva democracia en México

El proceso de reforma del Estado que ha vivido el país ha significado el fin del “Estado de bienestar social”. El mexicano fue un Estado cuya política social, heredada de la revolución de 1910 lo situaron como paternalista, subsidiador del desarrollo y redistribuidor de la riqueza. Sin embargo, a partir de la reforma del Estado y con el argumento de la ineficiencia del Estado por sus prácticas corruptas y clientelares en la distribución de los recursos federales, así como por su incapacidad para pagar la deuda externa, su ineficiencia en la administración de las más de 1.000 empresas que poseía, se dio inicio al desmantelamiento de una estructura económica y política incapaz de generar un crecimiento, tanto a nivel macro económico como para revertir el proceso de empobrecimiento de amplias capas sociales. De manera simultánea se instauró una política social que se encaminó al combate de la “pobreza extrema”, con la distribución de reducidos recursos económicos. A cambio de este desmantelamiento el proyecto político se comprometía a instaurar una mayor democracia y transparencia en el manejo de los recursos federales.

La democracia neoliberal se dice comprometida con los procesos autogestivos y con ciertos grados de autonomía de los actores sociales. Esto supuso en el ámbito indígena una modificación de la política del Estado frente a los indígenas, es decir, del indigenismo, que pasó de considerarlos sujetos de una política dirigida a “mayores de edad”, es decir, a sujetos capaces de desarrollar proyectos autogestivos; dicha política se cristalizó

en el arribo de créditos a campesinos e indígenas sin la intermediación de las organizaciones corporadas del Estado o de los grupos de poder locales y regionales, se instauraron proyectos como el “Programa Nacional de Solidaridad” (PRONASOL), el Procampo, Alianza con el Campo y en el sexenio que acaba de concluir se dio continuidad a esta política con el programa Oportunidades pero con pocos resultados para mitigar los rezagos de la estructura económica y mucho menos responder a los reclamos de mayor autonomía, que desde hace décadas los actores sociales del campo venían demandando.

Por otro lado, esta “mayoría de edad”, fue acompañada de una contra-reforma agraria que al modificar el artículo 27° Constitucional en 1992, abrió la posibilidad de introducir al mercado las tierras de campesinos y comunidades agrarias, esto a través del cambio del régimen de propiedad ejidal y comunal por el de propiedad privada. A este proceso se le ha denominado como de “etnofagia”, es decir, que por un lado reconoce la composición pluricultural de la nación y por otro se pone en entredicho el sustento de reproducción de los pueblos indígenas: la tierra (Díaz-Polanco, 1997).

Así, a pesar de los discursos de reconocimiento de la pluralidad y de la apertura democrática que ha vivido el país en la última década, aún quedan grandes retos. En cuanto a los avances en la construcción de una nueva democracia tenemos que existe un mayor respeto del voto electoral, aunque en la última elección presidencial de 2006 los resultados han sido seriamente cuestionados. En la última década hemos también experimentado una mayor competencia partidaria, reacomodos y cambios en los diferentes niveles de gobierno desde el local, regional y nacional. Hemos vivido lo que significa la alternancia en el poder, después de 70 años de gobernantes procedentes de un mismo partido político (PRI), con el arribo en el año 2000 de un gobierno presidido por un candidato proveniente del partido de derecha Acción Nacional (PAN) y que continúa en esta gestión presidencial (2006-2012) ahora encabezada por el panista Felipe Calderón. Por supuesto comprobamos la existencia de continuidades en los planteamientos neoliberales previos, pero con un giro más conservador. Así las cosas, en el periodo foxista existió una amplia retórica sobre la apertura democrática y la transparencia en el manejo de recursos, y se mantuvieron los programas populistas de reparto de recur-

sos a familias en extrema pobreza, sin embargo no se crearon programas de cambio estructural para revertir los enormes índices de pobreza de nuestro país. En lo que corresponde al acceso a cargos de representación en la estructura de poder estatal hay pocos cambios significativos porque el poder continúa centrado en una pequeña elite política.

Ahora bien, con la instauración del modelo neoliberal se introdujo también el proyecto multiculturalista que significó el reconocimiento de la diversidad cultural e identitaria del país. En el ámbito de los reconocimientos a los pueblos originarios, algunos analistas como Charles R. Hale (2004), han señalado que en el multiculturalismo no todas las reivindicaciones de las organizaciones indígenas son reconocidas ni tienen cabida, puesto que responden en gran medida a los intereses de agencias supranacionales, como el Banco Mundial para quien existen dos clases de expresión de la etnicidad, una la que construye capital social y es digna de estimular, frente aquella que es disfuncional al modelo neoliberal porque genera conflictos y disenso.

En este contexto y retomando la frase expresada por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, Hale habla del “indio permitido”, en el sentido de que los gobiernos están utilizando los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas. Pues si bien las reformas multiculturales abrieron nuevos espacios para la conquista de derechos y demandas nuevas, algunas reivindicaciones por las que los movimientos indígenas habían luchado por décadas no han sido consideradas, de forma tal que el reconocimiento de la diversidad y especialmente las reivindicaciones autonomistas expresadas en las reformas hasta hoy existentes tienen límites predeterminados. En este sentido, los límites que el proyecto cultural neoliberal impone a los derechos indios se refieren a que no pueden violar la integridad del régimen de producción, y tiene además la intención de limitar la acumulación de poder de las organizaciones indias.

Así, el multiculturalismo en la esfera pública en México y en toda América Latina ha hecho énfasis en crear agencias para atender la problemática de los pueblos indígenas, con una intensidad en la esfera estructural institucional. De tal suerte que el reconocimiento de las identidades está acotado a su compatibilidad con el liberalismo. Otros analistas si bien avalan las duras críticas a las políticas de reconocimiento, reconocen que

éstas han significado un avance frente a las posiciones monistas del Estado (Valladares, 2000, 2001, Sieder, 2006). Para autores como Yrigoyen y Santos podemos hablar de un nuevo constitucionalismo pluralista que tiene la posibilidad de reconstruir o redefinir las concepciones monistas e individualistas de los estados liberales y que por tanto es posible construir desde la arena de los derechos colectivos una nueva juridicidad plural que brinde espacios para construir experiencias emancipatorias (Yrigoyen, 1999, Santos, 1998). Sin embargo, esto es hasta hoy en México una posibilidad a largo plazo en el mejor de los casos.

Regresando al tema de las reformas a las estructuras de poder federal que han sufrido cambios y que me interesa señalar están el Congreso de la Unión y la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), en tanto que son instancias del poder federal a las que el movimiento indígena ha acudido en busca de respuestas a sus demandas de reconocimiento como sujetos de derecho, y a participar en las estructuras de toma de decisión en la estructura nacional. Me pareció importante incorporar el caso de la SCJN, porque se ha constituido en una suerte de válvula de escape para dirimir las decenas de conflictos que día tras día se expresan a lo largo de la geografía nacional. En este ámbito, por ejemplo, tenemos que los indígenas representados por un poco más de trescientas autoridades municipales indígenas apelaron a esta instancia de gobierno en el año 2001, con el objetivo de demandar que se emitiera un dictamen de inconstitucionalidad de la ley indígena aprobada ese año, sin embargo, las inconformidades no prosperaron (López Bárcenas, 2001 et al., y 2004) lo que provocó que el movimiento indígena asumiera que sus largos y continuados esfuerzos por recurrir a las instancias del Estado para negociar y presionar para el logro de sus reivindicaciones fueran considerados una batalla perdida, lo que se ha traducido en una suerte de desgaste y desmovilización de las organizaciones indígenas más importantes del país: el Congreso Nacional Indígenas (CNI) y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA).

Es en este entramado que vincula los espacios, las demandas y las luchas locales y nacionales con los espacios supranacionales en donde se ha construido en nuestro país una política de la identidad que se ha centrado en tres campos primordiales: modificaciones legislativas que reconocen derechos a los pueblos, comunidades o personas pertenecientes a

un pueblo indígena, reformas institucionales y políticas afirmativas, de ellas nos ocupamos en el siguiente apartado.

La avalancha legislativa en materia indígena

En lo que se refiere al ámbito legislativo debieron de pasar casi dos centurias de vida republicana para que el Estado mexicano se reconociera como una nación pluricultural, cuando en 1992 adicionó el artículo 4° constitucional. Este vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir con la ratificación en 1990 del convenio No. 169 de la OIT y con la reforma ya citada al párrafo primero del cuarto constitucional.

Así, a partir de la década de 1990 se inició un largo y diferencial proceso de modificaciones a constituciones estatales, leyes y códigos en materia indígena. En el nivel federal se ha modificado en dos ocasiones la constitución de 1992, recién señalada, y la aprobada en el año 2001 que fue incorporada al artículo 2° constitucional, y como es de sobra conocido se trató de una nueva ley indígena que fue rechazada por el conjunto de organizaciones indígenas del país, por el EZLN y muchos actores más; y cuya aprobación ocasionó una vez más el silencio del EZLN. Para las organizaciones indígenas la nueva ley fue considerada como una traición a los indígenas mexicanos, situación que generó un proceso de reflujo al interior del movimiento indígena, del que parece poco factible salir en el corto plazo (Pérez Ruiz, 2005).

En lo que corresponde al ámbito de las legislaciones en materia indígena a nivel local tenemos que entre el año de 1990 y 2006 se han realizado aproximadamente 222 modificaciones tanto a constituciones estatales, como a diferentes códigos: penales, civiles, sobre justicia indígena, así como a diversas leyes en materia de salud, educación, cultura, procuración de justicia, derechos humanos, medio ambiente, entre otras. Sin embargo, a pesar de esta avalancha de reglamentaciones existen distintos problemas para que los nuevos derechos puedan ejercerse, ya que por un lado no existen las condiciones, ni institucionales, ni sociales y en algunos ni la voluntad política para que los pueblos indígenas puedan ejercer los derechos reconocidos. En otros muchos casos priva el desconocimiento de la legislación tanto entre

las autoridades encargadas de implementarlas, como entre la población indígena en general, además de los “candados” que se impusieron en muchas legislaciones que impiden el pleno ejercicio de la autonomía indígena (Gómez, 2004). Con este panorama diversos analistas y activistas de los derechos indígenas han señalado el agotamiento y cierre de la fase de reconocimientos constitucionales sobre derechos de los pueblos indígenas.

La hora del Congreso

El Congreso de la Unión es una de las estructuras del poder federal que ha sufrido modificaciones tanto en su composición, que es cada día más plural, como en su papel frente a los grandes problemas nacionales. En términos generales puedo afirmar que la composición del Congreso es una de las expresiones del pluralismo político, pues en la última década se ha modificado su composición y existe una nueva correlación de fuerzas entre grupos políticos, en la cual el partido en el poder dejó de tener mayoría. Esta pluralidad ha tenido un papel significativo para poner límites al poder ejecutivo, pues hasta hace muy pocos años la función del Congreso se reducía a aprobar todas las iniciativas propuestas por el presidente de la república. Aunque también habrá que decir que los legisladores no han estado a la altura de los grandes problemas nacionales, porque priman los intereses personales y de grupo, así como las pugnas interpartidistas y faccionales antes que los intereses de la nación.

En materia indígena tenemos que si bien desde hace por lo menos tres décadas existe una Comisión de Asuntos Indígenas dentro del Congreso de la Unión, es sólo a partir de la década de 1990 cuando las demandas indígenas tienen cierta presencia en las discusiones bicamarales. El momento más relevante del Congreso en materia indígena ocurrió después de la rebelión zapatista, pues fue cuando el gobierno federal decidió que la solución a las demandas indígenas y zapatistas sería encomendada en este órgano de gobierno. También en el marco del conflicto fue cuando hubo un mayor número de indígenas en el Congreso. Por ejemplo, en la LVI Legislatura (1994-1997) dos destacados líderes formaron parte del Congreso: Antonio Hernández y Eudárico Hernández, quienes lograron que por pri-

mera vez en nuestra historia republicana se abriera el recinto legislativo a reuniones con indígenas, aquí me refiero al mes de abril de 1995 cuando se constituyó en el recinto de San Lázaro la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Y se discutió la primera versión de su propuesta de Autonomía Regional. Mientras que en la LVII legislatura (1997-2000), fue muy activa la participación de Marcelino Díaz de Jesús, líder náhuatl del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, que junto con otros legisladores, conocedores y comprometidos con la causa india lograron avances sustanciales en el debate de la problemática indígena, promovieron reformas legislativas, foros de discusión y dieron apoyo a distintas organizaciones, entre otros de los compromisos asumidos. En la LVII Legislatura (1997-2000) se destaca el hecho de que hubo tres mujeres indígenas, una senadora y dos diputadas, que se integraron a las comisiones de asuntos indígenas, de género y equidad, desarrollo sustentable, entre otras (Valladares, 2005). Las siguientes legislaturas (2000-2003, 2003-2006) también han contado con una “bancada” indígena pero lastimosamente sin la fuerza suficiente para volver a colocar el tema indígena como una de las agendas prioritarias del Congreso.

Ahora bien, en el año 2000, en el marco de la alternancia en el poder federal el Congreso volvió a ser el escenario de pugnas partidarias cuando una mayoría de legisladores se opusieron a elevar a rango constitucional la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) que el novel gobierno foxista le envió asumiéndola como propia. En esa ocasión y después de aprobar una ley alejada de los reclamos indios en abril de 2001, los diputados panistas y priístas se limitaron a señalar que se trataba de un gran adelanto legislativo, que legislaron “pensando en no violentar la integridad de la nación”, (o sea para no dar poder a los indios) y que la reforma “era perfectible”, habrá pues que esperar a que la correlación de fuerza vuelva a estar de lado de los indígenas para impulsar una nueva reforma a la reforma.

En síntesis, a lo largo de la última década han ocurrido un levantamiento armado, una ley de amnistía, una comisión legislativa de Concordia y Pacificación (COCOPA), una Comisión de Intermediación (CONAI), dos consultas populares, traslado de una tercera parte del ejército hacia Chiapas y tres movilizaciones sociales – en 1996, 1997 y 2001-

que convocaron en conjunto a más de un millón de ciudadanos, que a pesar de los procesos de movilización y protesta no se logró legislar de acuerdo a lo signado en 1996 entre el Gobierno Federal y el EZLN en los llamados Acuerdos de San Andrés Larrainzar.²

Desafortunadamente falta mucho que hacer y por acceder a este órgano legislativo, porque además habrá que recordar que los y las indígenas que han ocupado una curul no lo han hecho por su condición de indígenas sino por su militancia en algún partido político. Además ya instalados en funciones deben de navegar a contracorriente frente a una mayoría abrumadora de legisladores para quienes la problemática indígena se restringe a implementar políticas estatales asistenciales y no el reconocimiento de los pueblos indios como sujetos de derecho.

Las reformas en materia electoral

En materia electoral también se realizaron reformas importantes en el contexto de la reforma del Estado. Antes de señalarlas me permitiré señalar que el tema de la participación en contiendas electorales en búsqueda de espacios para los indígenas ha sido uno de los temas de mayor fricción y de largo debate al interior del movimiento indígena, existen dos grandes tendencias, la sostenida por el Congreso Nacional Indígena (CNI), que acorde con los planteamientos zapatistas expresa su rechazo abierto a participar en las contiendas electorales porque consideran que las estructuras estatales no representan una solución real a las demandas indígenas. Frente a la corriente encabezada por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) quien ha argumentado que la lucha indígena es una lucha por el poder y que una estrategia para modificar las condiciones de los pueblos indios es ir conquistando espacios en la estructura de poder y desde allí apoyar los proyectos democráticos y autonómicos étnicos. Esta polémica no surge con el zapatismo, ya que desde hace por lo menos 20 años, a finales de 1980 y a lo largo de la década de 1990 una

2 Para una crónica de los debates puede consultarse el diario La Jornada, entre otros el artículo de Pérez, Matilde "La promulgación, sin veredicto de las controversias", 16 agosto de 2001.

corriente del movimiento indígena venía luchando y proponiendo reformas legislativas que garantizaran espacios en las candidaturas al interior de los partidos políticos para garantizar su acceso a los congresos, tanto al federal como a los locales, así como para acceder a cargos dentro de la estructura municipal. Por ejemplo, ya en el año de 1989 el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) discutía el vacío legislativo que sobre derechos indígenas existía en la constitución.³ Un año después en 1990 un líder indígena y fundador de esta organización, Margarito Ruiz en su calidad de diputado federal⁴ inició con un grupo de líderes y académicos la elaboración de una propuesta de reformas constitucionales para el reconocimiento de los derechos indígenas.⁵ También en esa legislatura se presentó una iniciativa de ley para incorporar una sexta circunscripción plurinominal electoral indígena, que garantizaría 50 curules para los indígenas, propuestas que no pudieron prosperar entonces. Nuevamente en la pasada y la actual legislatura existe una iniciativa en el mismo sentido, pero lamentablemente las bancadas indígenas que las han propuesto han carecido de la fuerza suficiente al interior del Congreso para lograr consenso, y desde fuera del recinto legislativo el movimiento político indígena se debate entre descalificaciones y en intentos de rearticulación, lo que reduce aún más la correlación de fuerzas para dialogar con los legisladores. A pesar de estos disensos es importante destacar que la arena de la contienda electoral es uno de los espacios de la disputa india en México.⁶

3 Cf. *Excélsior*, 3 de octubre de 1989.

4 Este cargo de representación federal lo ostentó en la LIV legislatura (1988-1991), por la vía del PRD. Así mismo fue miembro de la Dirección Ejecutiva de la Secretaría de Pueblos Indios del PRD en el periodo de 1998 a 1999.

5 En ese año en el marco del Primer Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas del PRD, Margarito Ruiz presentó una propuesta elaborada con el apoyo de Héctor Díaz-Polanco, Guillermo López y Rivas, Arnoldo Martínez Verdugo, Pablo Gómez, Araceli Burguete y Mario Zepeda. La propuesta preveía modificar el artículo 4°, 53 y 115 de la constitución de la república mexicana. Este grupo se aglutinó en el Comité de Apoyo y Defensa de los Derechos Indígenas AC, (CADDIAC) cuya promotora y fundadora fue Araceli Burguete Cal y Mayor.

6 Esta propuesta tuvo impacto cuatro años más tarde cuando después de los compromisos asumidos por los candidatos presidenciales frente a la Convención Electoral Indígena, fue la LVI Legislatura (1994-1997) la que tuvo una mayor bancada indígena. Evidentemente esta apertura fue el resultado de los diversos procesos de lucha que se vivían en esos momentos, se había realizado la Consulta sobre Derechos Indígenas organizada por la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la Unión. Ruiz, Margarito (1999).

En este sentido, las reformas electorales emprendidas en 1994 significaron un avance no solamente para los partidos políticos sino también el movimiento indígena. Fue en el marco del levantamiento zapatista que se dio causa a los primeros consensos para la reforma electoral. Se logró que los partidos más importantes del país PRI, PAN y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) acordaran tres aspectos fundamentales: incorporar al Instituto Federal Electoral un consejo de ciudadanos independientes, como garantía de la imparcialidad de los procesos electorales; definir procedimientos de observación de las elecciones; y abrir espacios en los medios de comunicación para dar cabida, de forma equitativa, a la pluralidad y la competencia política (Pérez Ruiz, 2006). Podemos entonces ubicar el año 1994 como una nueva etapa que concluyó con las reformas electorales de 1996 al ciudadanizarse el Instituto Federal Electoral (IFE) y al instituirse el Tribunal Electoral Federal (TRIFE). La nueva arquitectura electoral incrementó la credibilidad y fiabilidad de las elecciones en México, tradicionalmente caracterizadas por el fraude electoral y la intervención política.

En el marco de estas reformas, del levantamiento zapatista y las diputadas partidarias y ciudadanas por el poder, y la movilización indígena nacional obligaron a todos los partidos políticos a responder incorporando en sus plataformas la cuestión indígena (Ruiz, 2000a y 2000b). A partir de entonces los partidos políticos han incorporado en sus listados de candidatos a algunos líderes indígenas, en un reducido número de casos se ha logrado arribar a un cargo. En otras ocasiones, como en el caso del PRD se logró establecer cuotas para los indígenas en las listas nominales, pero con resultados poco alentadores (Burguete, 2000). Es así que si bien todos los partidos incorporaron la temática indígena, ninguno se plantea incorporar las demandas indígenas de refundación del Estado o la pluralización de las esferas de poder, incluida las de los partidos.

Las demandas indígenas ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación

La Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) tiene como una de sus funciones principales fungir como garante de la división horizontal de

poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y la división vertical, dirimiendo controversias entre los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) para fortalecer el federalismo. A la corte solamente le corresponde marcar los límites jurídicos a los que está sujeta la actuación de las autoridades públicas, en este contexto la legitimidad de las instituciones judiciales depende de su capacidad de actuar de manera apolítica y ejercer su poder apegadas estrictamente a derecho. El poder judicial se caracterizó durante gran parte del siglo pasado por una relativa debilidad institucional con respecto a los otros poderes, en particular del Ejecutivo. Históricamente se evitó que la Corte se involucrara en asuntos políticos, por lo que la defensa judicial se concentró en el juicio de amparo como la única garantía constitucional efectiva. Habrá que señalar que debido a que las disputas entre órganos y niveles de gobierno solían resolverse a través de mecanismos internos del régimen hegemónico, las controversias constitucionales tuvieron un uso muy escaso.⁷

Fue en el año de 1994, cuando el entonces presidente de la república, Ernesto Zedillo envió una iniciativa de reformas que reforzó el papel de la Suprema Corte como tribunal constitucional con la nueva redacción del artículo 105 que reglamentó con mayor precisión las controversias constitucionales e introdujo por primera vez las acciones de inconstitucionalidad. Las controversias constitucionales si bien ya estaban contempladas en la Constitución, se limitaban a la pugna entre estados, entre sí o con la Federación. Con la reforma de 1994 se incluyó explícitamente a los municipios que carecían de un medio de defensa frente a los estados y la federación (Berruecos, 2002).

La envergadura de esta reforma se puede apreciar en dos ámbitos: por un lado la SCJN es una instancia que permite hoy en día dirimir los conflictos que se han generado por la diversidad y la competencia política,

7 La controversia constitucional se da, básicamente, por las diferencias legales que se suscitan entre instituciones representativas de gobiernos (por ejemplo, la Federación y un Estado o el Distrito Federal), o incluso en controversias surgidas entre el poder Ejecutivo y el poder Legislativo. Las acciones de inconstitucionalidad son aquellas que plantean una posible contradicción entre una norma de carácter general y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. La acción de inconstitucionalidad da lugar a la invalidez de la disposición declarada inconstitucional. Esto no conlleva a su derogación, pues el texto de la disposición inconstitucional no es eliminado, sino que únicamente pierde su fuerza de aplicación.

una de cuyas expresiones es la multiplicación de conflictos electorales a los que se debía dar una salida, por otro lado, la cada vez más frecuente demanda de hacer efectivo el pacto federal por parte de los municipios y los estados, que requería de su canalización en una instancia de gobierno que ha servido como catalizador y reforzador del proceso de judicialización de los conflictos políticos de las últimas décadas. Como testimonio de este proceso de judicialización de la política e incluso de las protestas y movimientos políticos podemos recurrir a los datos duros referidos a los casos atendidos por la SCJN (véase cuadro No. 1).

Cuadro No. 1. Controversias constitucionales y acciones de inconstitucionalidad	
Año	Número de controversias y acciones de anticonstitucionalidad
1917-1992	50
1993-1994	5
Después de la Reforma	
1995-1998	144
2001	331 sólo de municipios indígenas.

Como podemos ver, el impacto de las reformas ha sido importante, pues en 75 años sólo se acudió en 50 ocasiones a dirimir un conflicto de competencias en este órgano judicial y después de la reforma el promedio anual estuvo en el orden de los 53 casos, es decir, es una cifra que superó lo atendido en tres cuartos de siglo. De acuerdo al análisis realizado por Berruecos, de las 144 controversias interpuestas entre 1995 y 1998, más del 80 por ciento fueron presentadas por los municipios contra el poder Ejecutivo e incluso en contra del Tribunal de Justicia de sus estados. Es así que en esta última década los temas en disputa por competencias en la federación se han multiplicado y van desde conflictos por la distribución de los recursos económicos destinados a los estados y municipios, hasta contra las acciones del Ejecutivo en temas como el FOBAPROA, en materia de energía eléctrica, la libre importación de fructuosa, pasando por la disputa de recursos hídricos en el norte del país, hasta por los conflictos electorales y las demandas de mayor autonomía para los municipios.

En este contexto de apertura, el movimiento indígena acudió también a la SCJN a promover a través de 331 autoridades de igual número de municipios a interponer acciones de inconstitucionalidad contra la aprobación de la Ley Indígena en 2001. Lamentablemente la parcialidad política que debería regir a este órgano de gobierno y actuar apegados de derecho quedó sólo en una promesa, pues todas las acciones interpuestas fueron rechazadas una a una,⁸ aún cuando incluso antes de la aprobación de la ley por la Cámara de Diputados federal, diversos congresos locales la habían rechazado, tales fueron los casos de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, en cuyos territorios habita más del 50 por ciento de la población indígena nacional.

Tenemos pues una continua persistencia de las organizaciones, líderes y autoridades indígenas por apelar a los tres niveles de gobierno de la federación para que se cumpla lo pactado en San Andrés en 1996 entre el EZLN y el gobierno federal, para lograr que la demanda de autonomía y apertura democrática arriben a tierras indias pero lamentablemente ninguna propuesta que vulnere la estructura de poder parece tener cabida en las actuales circunstancias.

Entre avances y dilemas sobre los derechos indígenas

Con el recuento que hemos realizado hasta aquí podemos afirmar que ha sido en los intersticios del mundo neoliberal contemporáneo en donde los pueblos indígenas han logrado el reconocimiento de sus derechos colectivos. Pues los modelos de multiculturalidad se han centrado en las fronteras de permisibilidad que el sistema mundo les puede conceder sin sufrir cambios sustanciales.

Esto a pesar de que el reconocimiento de la diversidad hoy en día se ha constituido en un dilema, es decir, en un asunto que no puede ignorarse o posponerse, es un fenómeno social que exige respuestas (Assies et al., 1999). Este modelo social, que en términos discursivos busca recono-

8 Un análisis puntual de los recursos interpuestos y las respuestas de los magistrados de la SCJN puede consultarse en el trabajo de Magdalena Gómez (2004).

cer y disminuir las desigualdades construidas por centurias de colonialismo y neocolonialismo pero no ha logrado derribar los muros del racismo que hoy en día criminaliza a los diferentes, a los sectores subalternos, a quienes se responsabiliza de los grandes males del mundo: la pobreza, la violencia, el narcotráfico y la saturación de las grandes urbes metropolitanas. Por lo que entre los grandes retos de las políticas multiculturales está el impactar, incorporar y proponer alternativas no centradas solamente en el ámbito legislativo y en las “políticas afirmativas” dirigidas a las minorías y a los pueblos indígenas, debemos construir un modelo que detenga y revierta la exclusión y la pauperización acelerada de millones de seres humanos en esta etapa del capitalismo salvaje. Requerimos construir un modelo donde la multiculturalidad sea acompañada de equidad y justicia social y donde la responsabilidad del Estado sea la de garantizar que tanto en el ámbito legislativo, como el institucional sean garantes del ejercicio de una convivencia multicultural con justicia social.

Debemos reconocer también que la movilización indígena nacional de la última década y sus demandas políticas fueron procesos políticos que obligaron al Estado mexicano a enfrentarlos de frente, a discutir sus reclamos en la escena pública, bajo el escrutinio internacional y las protestas y solidaridad de miles de ciudadanos del país y del extranjero.

Así las cosas, tenemos que a más de una década de iniciada la lucha autonómica en México que las dos organizaciones políticas nacionales más importantes del país –ANIPA y CNI– han intentado reconstituir sus espacios, sin éxito, sin embargo, algunos de sus líderes han mantenido el esfuerzo de estar presentes en los foros internacionales como es por ejemplo en el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la ONU, en la OEA, así como en los foros que los altermundistas han construido frente al neoliberalismo. Mantienen su interés por vincularse con luchas más amplias, a veces en acompañamiento o sumándose con Organizaciones no Gubernamentales, en otras representado a sus organizaciones en diferentes foros, han formado parte de las movilizaciones sociales por la equidad, la dignidad, contra la importación de semillas transgénicas, contra la explotación o prospección de los recursos naturales de sus territorios, se han manifestado contra proyectos como el Plan Puebla Panamá, contra la explotación y la violencia que sufren los migrantes, contra la desigualdad

de género, entre otras muchas causas que han convertido a los indios mexicanos en luchadores de una cultura particular que para sobrevivir requiere de un Estado multicultural, se trata de luchadores sociales para quienes el futuro no se decide solamente en la comunidad y la cabecera municipal, sino en los foros internacionales y es en esa larga cadena que vincula lo local con global desde donde han decidido luchar.

La larga lucha de los pueblos indígenas en México ha sido compleja, en el camino se ha cosechado algunos triunfos que el movimiento indígena no reconoce como tales, pero que sin duda fueron actores que en coyunturas específicas han logrado que en México se instaure una suerte de política de la identidad y una política pública que dirige importantes recursos a las regiones indígenas, no son dádivas, es una obligación del Estado el garantizar el bienestar de todos los ciudadanos y redistribuir la riqueza que se genera en todo el territorio nacional.

Las organizaciones indígenas como el CNI están frente al reto de reconstituir lo creado y volver a fortalecerse frente a la nueva coyuntura que abrió el proceso electoral de julio de 2006 y replantear sus estrategias de lucha. En cuanto a la otra organización, la ANIPA el reto no es menor, pues el costo político en pérdida de legitimidad de muchos de sus líderes al haber decidido incorporarse en distintos cargos de la estructura pública federal en este gobierno de derecha será difícil de remontar. Sin duda, las grandes interrogantes para todos los actores que participan en un movimiento social es si deben ser siempre opositores férreos a los gobiernos, si no se debe negociar, y ¿cuándo y con quién establecer alianzas para fortalecer sus frentes de lucha? si conquistar espacios de poder significa el fin de un movimiento, ¿deben siempre rechazar estas opciones?, si luchar dentro de una estructura que se desea cambiar es una traición a los principios del movimiento, hasta dónde y hasta cuándo se debe transigir, no debemos olvidar que se disputa en este escenario neoliberal, con las armas de la sociedad red, y en los márgenes que el modelo político y económico imponen.

Un aspecto que me parece importante rescatar es el hecho de que ante la negativa de legislar de acuerdo a lo demandado por el movimiento indígena organizado se entra en una fase de reflujo, en la que el movimiento indígena no logró evaluar o rescatar sus aportes a la construcción de la

nueva democracia en México, por ejemplo, los avances registrados en materia electoral, en materia de educación, salud, entre otras muchas, responden en buena medida a la movilización india, sin embargo, estos logros no han sido reivindicados o asumidos como un triunfo de su movilización social, el pesimismo y la percepción de derrota total triunfó, frente a una postura que podría reivindicar los avances modestos que lograron en la última década. Me parece que el otro rubro que nos ayuda a entender esta fase de reflujo al interior del movimiento indígena, tiene que ver con el gran esfuerzo invertido en consolidar una postura que confluiera en lo que se ha llamado “la juridización de las demandas indias” e incluso la juridización del movimiento indígena. Sin embargo, el límite o el desencanto frente al intenso proceso de modificaciones constitucionales en materia india, tienen que ver con una realidad que muestra que no son suficientes las centenas de leyes modificadas mientras los cimientos de la inequidad sigan inamovibles y la crisis económica continúe expulsando a miles de mexicanos allende las fronteras, sometiendo a las mujeres que se quedan en los pueblos y comunidades a nuevos roles sociales y sobreviviendo con dobles o triples jornadas de trabajo en tierras arrasadas.

Finalmente podemos afirmar que a lo largo de la última década ha sido claro que el reconocimiento de los derechos indígenas ha quedado en buena medida supeditado a la resolución del conflicto del EZLN, pues la fase de reconocimientos está agotada y enfrentamos nuevas tensiones, tenemos una cosecha amarga para todos los mexicanos en términos de la construcción de una democracia: un Congreso en el que privan las pugnas partidarias y no el interés de la nación, partidos políticos que ofrecen espacios a los líderes indígenas siempre y cuando subordinen sus intereses a los del partido, una economía agropecuaria devastada, un país con un cuarto de su población viviendo y trabajando temporal o permanentemente en los Estados Unidos, lo que tal vez lleve a que se repita el ciclo de protestas y a la construcción de utopías libertarias en los espacios regionales y comunales, en donde cada cabildo ganado por la vía democrática, cada escuela, cada profesionista, cada defensor de los derechos humanos, cada espacio conquistado sea reivindicado como un aporte del movimiento indígena a la democracia de nuestro país.

Bibliografía

- Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema, ed. (1999). *El reto de la diversidad*. México: El Colegio de Michoacán.
- Berruecos García Travesí, Susana (2002). “La judicialización de la política y el aprendizaje de la SCJN. El boom de las controversias”, *Masiosare* Número 222, Suplemento de La Jornada, 5 de mayo. México.
- Burguete, Araceli (2000). “Pueblos indígenas y partidos políticos en América Latina. Desafíos de una nueva relación”. En Milka Castro *XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el Tercer Milenio*. Chile: Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, Tomo II, pp. 555-563.
- Díaz-Polanco, Héctor (1997). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Gómez, Magdalena (2004). “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena en la corte”. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, coord. Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra, 175-205. México: Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa.
- Hale, Charles R. (2004). Rethinking indigenous politics in the era of the ‘indio permitido’, *NACLA Report on the Americas*, 38 (2) september-october.
- Knight, Alan (1995). “Continuidades históricas en los movimientos sociales”. En *Paisajes Rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, coord. Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales. México: Universidad Iberoamericana.
- López Bárcenas, Francisco, et. al. (2001). *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*. Serie Derechos Indígenas No. 1. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indios.
- López Bárcenas, Francisco (2004). “La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo”. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, coord. Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra, 207-331. México: Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2005). *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas en México*. México: INAH.
- _____ (2006). El EZLN y el retorno a su propuesta radical. *Cultura y Representaciones Sociales* 1(1): 33-68. México: UNAM, septiembre.
- Reina, Leticia (1980). *Rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México: Siglo XXI.
- Ruiz, Margarito (1999). “La Asamblea Nacional Indígena por la autonomía”. En *México. Experiencias de autonomía indígena*, coord. Araceli Burguete. Documento 28. Dinamarca: IWGIA.
- Ruiz Mondragón, Laura (2000a). El voto indio en el año 2000, nuevamente para el PRI. *Ce-Acatl*, 103: 46-59. Julio. México.
- Santos, Boaventura de Souza (1998). *La globalización del derecho*. Bogotá: ILSA.
- Sarmiento, Sergio y Consuelo Mejía (1988). *La lucha indígena un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.
- Sieder, Rachel (2006). “El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿Relagulación o emancipación? *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC. (CEAS)*. septiembre, México.
- Valladares, Laura (2000). Profetas del México Autonomico: Simbolismo y ritualidad en las protestas indias en la ciudad. *Alteridades* 10 (19): 41-54, enero-junio. México: UAM-I, México.
- _____ (2001). El debate indio sobre la ciudadanía multicultural en México: La revuelta por la dignidad. *Boletín Antropológico* 53: 313-334, septiembre-diciembre. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico- Universidad de los Andes.
- Yrigoyen, Raquel (1999). Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos. *América Indígena*, Vol. LVIII, números 1 y 2 correspondientes a 1998 “Pluralismo Jurídico y Derechos indígenas en América Latina”. México: INI-III.

IV. Racismo y pueblos afro descendientes

Racismo e identidades na luta em torno de um programa de reserva de vagas –cota étnica– para ingresso em cursos de uma universidade pública do Brasil. Relato e análise de caso

João Marcos Alem*

Introdução

Este trabalho resulta da experiência do autor de coordenar uma comissão incumbida de fazer um estudo sobre programas de ações afirmativas, iniciado em 2003 e concluído em 2004, cuja finalidade foi fundamentar os debates sobre inclusão social e democratização do acesso ao ensino superior, especialmente tendo em vista a adoção ou rejeição de cota étnica para ingresso nos cursos da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Estado de Minas Gerais, Brasil. Apresentam-se alguns resultados do estudo, derivados das discussões durante sua produção. Também são resumidos e analisados alguns conteúdos dos debates públicos observados entre 2004 e 2007, em eventos acadêmicos e políticos, na imprensa e na rede *on line*.

As discussões sobre desigualdades sociais constituem o debate mais permanente e inevitável na sociedade brasileira, pois, nos últimos vinte anos, os indicadores sociais que aferem o desenvolvimento humano e a qualidade de vida no Brasil continuam apontando situações que reproduzem os dramas históricos da maior parte da população: a exacerbação da concentração de renda, os níveis insuportáveis de indigência e pobreza, a multiplicação estarrecedora da violência criminal e do desrespeito aos

* Professor de Sociologia e Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Minas Gerais, Brasil.

direitos humanos essenciais. Não é difícil admitir que alguns desses dramas tenham se agravado pela deserção social do Estado e de parte da própria sociedade civil, confundidos por visões que apregoam a impropriedade de retorno ao *welfare state* e a inexorabilidade das soluções neoliberais.

Nesse contexto, aparece como agravamentos relevantes a denúncia política do mito da democracia racial brasileira, a vitimização crescente de crianças, adolescentes e mulheres por múltiplas formas de violência, assim como os problemas dos idosos, das minorias, das etnias indígenas, dos deficientes físicos, dos presidiários, que acabaram despontando como demandas sociais que têm como referências legitimadoras não somente a posição desigual desses sujeitos, mas também sua diversidade cultural, ou seja, suas diferenças identitárias.

No que tange às desigualdades sociais relacionadas à identidade étnica dos afrodescendentes, os dados de um estudo especial do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2002), ainda que sejam ressalvados alguns registros positivos em certos indicadores sociais para toda a população, apontam que as desigualdades entre brancos e negros permanecem muito acentuadas, exatamente nas condições mais decisivas para a construção da cidadania, ou seja, no acesso ao trabalho estável, no acesso à educação superior e nas condições de reprodução social, conforme indicam os dados de distribuição de renda e os registros sobre as péssimas condições sociais das mulheres negras. Como negros e pardos constituem 45% da população brasileira, não há dúvidas quanto a sua posição bastante destacada no quadro das desigualdades, ainda que também seja muito elevado o contingente de brancos pobres. Contudo, por mais que esses registros justifiquem políticas públicas para reverter um quadro dramático, em que se combinam desigualdade social e identidade étnica, as discussões em curso nem sempre os têm em consideração, tendo em vista a complexidade das posições teóricas e políticas em face da questão.

Assim, o primeiro passo para fundamentar a discussão é considerar como estão representadas as explicações e interpretações sobre a discriminação racial no Brasil, especialmente no âmbito das Ciências Sociais. Aqui são apresentados resumos sumários, por ser impossível agrupar

autores e teorias em um artigo curto, principalmente porque alguns argumentos são partes de um imaginário social e científico marcado pela circularidade das idéias.

O estudo de Edwad Telles (2003) registra e comenta três paradigmas que orientam os brasileiros quando se posicionam sobre a questão racial: (1) há pouca ou nenhuma discriminação e muita fluidez racial no Brasil; (2) a discriminação racial apesar de ampla e generalizada é transitória; (3) a discriminação racial é estrutural e persistente.

O paradigma um, construído nos anos 30 do século passado, sintetiza uma concepção hegemônica das elites brasileiras sobre as relações raciais a partir da Abolição e da construção da República. Foi necessário nesse momento desmontar a fábula negativa de país miscigenado por três raças que se estragaram reciprocamente. O estudo de Gilberto Freyre (1950) deu cabo dessa tarefa, teve o mérito de se pautar pela uma evidência empírica irrefutável de país miscigenado, mas inverteu a tese negativa dessa herança, ao afirmar que esta era a nossa maior virtude. Este paradigma, por mais que tenha sido criticado por alguns acadêmicos e pelos movimentos negros, desfruta, ainda hoje, de grande legitimidade no imaginário social.

O paradigma dois tem como referência central Florestan Fernandes e o argumento de que o Brasil, ao contrário do que se argumenta no paradigma um, não é o paraíso da democracia racial. Quase sempre, o brasileiro “tem preconceito de ter preconceito”, ou seja, quando perguntado sobre o tema, ele o nega e evita manifestá-lo publicamente. Para Florestan Fernandes, contudo, as desigualdades raciais verificadas no Brasil eram uma herança do período escravocrata e a construção de uma sociedade de classes, pautada nas relações contratuais, tenderia a apagar os resquícios do passado. Em uma obra clássica (Fernandes, 1978), demonstra, com dados estatísticos e argumentos irrefutáveis, a exclusão dos negros do mercado de trabalho urbano e dos mecanismos de integração social após a Abolição. Ao colocar em foco as posições econômicas e sociais efetivas dos negros, em face do mito da democracia racial, o autor demonstra como este mito se encontra impregnado no imaginário social e como foi usado de forma estratégica pelas elites proprietárias, para manter os padrões tradicionalistas de relações raciais em

que as desigualdades entre brancos e negros aparecem naturalizadas. Demonstra principalmente que, além de desintegrados socialmente, os negros permaneceram impedidos de romper as barreiras do acesso aos meios de produção com autonomia, à educação e a outros componentes estruturais de integração à vida civil, enfim, de acesso à cidadania.

O paradigma três aparece de forma clara no final dos anos 70, nas formulações de Carlos Hasenbalg (1979), a partir de ampla pesquisa histórica apoiada em dados quantitativos. Para o autor, a desigualdade racial é estrutural no Brasil, não é algo transitório a ser superado pelo próprio desenvolvimento do capitalismo, pois é eficaz para a reprodução do sistema, sem necessidade de superação das desigualdades sociais decorrentes da discriminação racial. Sendo assim, esta somente poderá ser transformada a partir de uma ação concreta da sociedade no sentido de alterá-la.

Entretanto, esses três modelos não esgotam as interpretações existentes. Entre outros estudiosos importantes, Jessé Souza (2006) propõe um quadro teórico relativamente novo para determinar o peso específico da variável racial em face da desigualdade. Após vários argumentos teóricos de fundo, o autor toma a noção de *habitus*, de Pierre Bourdieu, em seu sentido de “saber incorporado” por signos percebidos e emitidos pelo corpo – no modo de andar, de falar, de comer, de se dirigir aos outros, que coordena as ações *sem mediação da consciência reflexiva* (grifo meu). Diz o autor: “É precisamente o aspecto pré-reflexivo do *habitus* que torna esse conceito tão importante no contexto das sociedades complexas – na medida em que a ideologia da igualdade meritocrática é o único discurso legítimo – cujas formas de dominação social devem sua eficácia à sua opacidade” (Souza, 2006:79). Depois de defender a existência de uma *pluralidade de habitus*, toma a noção de *habitus primário* para “aludir a um conjunto de disposições que funcionam como referência objetiva ao valor diferencial dos seres humanos de forma opaca e intransparente” (2006:79), seja em relação à política de cidadania, ao trabalho ou a qualquer outra prática social. Sujeitos dotados de *habitus* precários, independente de seus traços físicos, incluindo cor da pele, recebem juízos desqualificadores. Então, sobre a desigualdade da integração do negro na sociedade de classes, diz Souza (2006:85):

“Se há preconceito neste terreno, e certamente há e agindo de forma intransparente e virulenta, não é, antes de tudo, um preconceito de cor, mas sim um preconceito que se refere a certo tipo de “personalidade”, ou seja, de um *habitus* específico, julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo.”

Sendo assim, afrodescendentes instruídos, disciplinados, inteligentes e produtivos podem receber valorização social positiva. Nessa perspectiva, ainda avaliamos muito mal a profundidade, a extensão e as conseqüências do racismo na sociedade brasileira, porque não temos consciência de seus modos de operação nas práticas sociais. Em outras palavras, não sabemos precisamente quando somos racistas e quando não somos, pois se trata de uma atitude relativa entre sujeitos que avaliam reciprocamente seus *habitus* específicos como mais ou menos qualificados.

Problemas do debate sobre adoção de cotas étnicas no Brasil

O primeiro problema dos sujeitos incumbidos de debater a questão para elaborar proposições é enfrentar o maniqueísmo das posições ideológicas favoráveis ou contrárias às ações afirmativas e às políticas públicas compensatórias com focos definidos. Isso tornou o debate extremamente reduzido aos seus conteúdos superficiais e aos preconceitos.

Entre os interlocutores favoráveis, a liderança nas estatísticas de pobreza e os impedimentos históricos que negros e afrodescendentes tiveram para se tornarem proprietários de bens materiais e capitais culturais relevantes bastam para justificar seus direitos a essas políticas, muitas vezes desconsiderando que o exclusivismo da propriedade da terra, por exemplo, também vitimou a maioria dos brancos pobres, tornando-os “dispensáveis”, em grande medida, da produção de mercadorias para exportação, mantendo-os em um estado de pobreza material e cultural de conseqüências políticas extremamente danosas ainda presentes da sociedade brasileira (Carvalho Franco, 1974). Nesses interlocutores, a particularidade da identidade racial afrodescendente suplanta a unidade das classes empobrecidas, formada por sujeitos de diversas origens étnicas

e suplanta, ainda, as muitas identidades particulares minoritárias dos demais sujeitos pobres.

Entre os interlocutores contrários, prevalecem juízos de valores e argumentos ideológicos ora conservadores, ora revolucionários. Os primeiros quase sempre reiteram teses liberais popularizadas, como a do jargão de que “todos são iguais perante a lei” e assim devem ser, mesmo que não sejam. Também há entre esses os que evocam nosso hibridismo biológico e cultural, nossa democracia racial, argumentando que, mais cedo ou mais tarde, nossa plasticidade e cordialidade exuberantes prevalecerão no trato com a desigualdade social e a diversidade cultural. Os segundos, referenciados em certa tradição do pensamento marxista, rebuscam a unidade de todos os desiguais na identidade de classe, compartilhada por todos os pobres, mesmo que culturalmente diferentes, e mantêm o princípio de superação da própria sociedade de classes como único caminho para a superação das desigualdades. Nesse caso, se garantiria, também, a igualdade para todos os diferentes culturalmente.

Os que assim se posicionam têm algo em comum. Mantêm o impasse sobre o que fazer. Superestimam a possibilidade de instalar o ideário liberal clássico, assim como superestimam a proximidade do horizonte da revolução das classes empobrecidas. Também parecem subestimar o mito da democracia racial, as fábulas, negativa e positiva, das três raças, enfim, a ideologia racial que se elaborou no Brasil, centrada na idéia de um país miscigenado e culturalmente híbrido. Parecem ignorar que essa ideologia deve ser observada não somente pelos dados objetivos da desigualdade que ocasionou historicamente, mas pela percepção sensível e crítica de que se trata de uma visão reprodutiva no plano simbólico profundo, em que a desigualdade é naturalizada no imaginário social e, portanto, compartilhada como fatalidade: por sermos em maioria iguais na pobreza, teríamos a compensação da unidade na identidade nacional.

Entretanto, a “ideologia do racismo à brasileira”, fixada no mito da democracia racial que justificava o nosso modelo híbrido de relações raciais, embora tenha sido eficaz, passou a ser, no início do novo milênio, severamente contestada interna e externamente por intelectuais, movimentos sociais negros, organizações não governamentais e até mesmo por órgãos de fomento da ciência, da tecnologia, como o CNPq, e

organizações como as fundações Ford e Rockefeller. Não só os rumos dos debates pareciam mudar, como ganhavam nova densidade. O estudo do brasilianista Eduard Telles (2003) descreve e analisa bem a configuração desse novo contexto. As expressões ações afirmativas, políticas compensatórias, reserva de vagas, cotas sociais, cotas étnicas ou raciais entraram na pauta política do Estado, da imprensa e de grande parte da sociedade.

O termo “ações afirmativas” surgiu nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial, para expressar as iniciativas de aplicação das leis contra a discriminação e a segregação dos negros. Por definição, são políticas públicas ou privadas de combate à desigualdade estrutural de grupos mais vulneráveis à discriminação racial, que visam combater tanto a correção das desigualdades sedimentadas pela escravidão e segregação oficial como suas conseqüências perversas no presente e, por fim, sua reprodução futura. No entendimento de Raquel Coelho Lenz César (2003):

“...agir afirmativamente significa sair da situação de imparcialidade, neutralidade e letargia, em que se encontrava o Estado liberal clássico, para realizar algo de positivo quanto à desigualdade dos grupos discriminados. Isso pode ocorrer de várias maneiras, e entre as mais comuns estão os benefícios fiscais, os programas de inclusão, as metas e as cotas.”

Assim, as ações afirmativas são também chamadas de políticas compensatórias e a adoção de cotas para uma categoria social recortada é uma modalidade de ação afirmativa, valendo lembrar sua existência anterior no direito brasileiro, como foi o caso da Lei nº 5.465/1968, a chamada “Lei do Boi”, criada, sem polêmica, para beneficiar filhos de *agricultores* no ingresso a escolas públicas, mas muito mais aproveitada por fazendeiros, ou seja, proprietários de terras.

As discussões sobre a adoção de cotas raciais ou étnicas, como parte das políticas públicas no Brasil, foram iniciadas pelos movimentos negros, a partir do conhecimento dos resultados que os programas de ações afirmativas dos afro-americanos tiveram nos Estados Unidos da América. Entre os muitos registros positivos, destaca-se que neste país, onde os

afrodescendentes são apenas 13% da população total, do final dos anos 60 até 1995, a “porcentagem dos afro-americanos entre 25 e 29 anos que se graduaram nas universidades aumentou de 5,4% para 15,4%, ou seja, triplicou, formando uma classe média negra. Na área de Medicina, por exemplo, o ingresso das minorias passou de 2,2% em 1964 para 8,1% em 1995”.² Entretanto, poucos sujeitos na sociedade brasileira conheciam e debatiam esse tipo de dado, entre outros relativos aos resultados das políticas compensatórias da discriminação racial. Somente na virada do milênio as discussões ganharam maior repercussão, quando se efetivaram algumas ações afirmativas no âmbito do Estado brasileiro, destacando-se um projeto de 1999, que assegurou vagas para afrodescendentes na carreira do Ministério das Relações Exteriores, a reserva de uma cota de 20% para negros nas contratações de funcionários terceirizados no Supremo Tribunal Federal e a reserva de 20% dos cargos de direção e assessoramento do Ministério da Justiça para afrodescendentes, em 2001. A essa altura, a discussão das cotas étnicas tinha sido ampliada, ampliando o foco para as cotas sociais, como se constata na promulgação da Lei nº 10.558/2002, que instituiu o Programa Diversidade na Universidade, no âmbito do Ministério da Educação, com a finalidade de implementar e avaliar estratégias para a promoção do acesso ao ensino superior de pessoas pertencentes a grupos socialmente desfavorecidos, especialmente dos afrodescendentes e dos indígenas brasileiros. Essas iniciativas ocorreram sob pressão dos movimentos sociais de várias categorias, diante da estreiteza das políticas públicas do governo de Fernando Henrique Cardoso.

Foi então desse debate que surgiram algumas iniciativas focadas de resgate da dívida social para as minorias como, por exemplo, a reserva de vagas para deficientes físicos nos concursos para postos de trabalho das carreiras públicas, entre outras iniciativas para beneficiar os deficientes, a despeito da inexistência de um estatuto regulamentar para o portador de deficiência, que só foi proposto em 2003, visando atender aos dispositivos que constam em leis específicas como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, o Estatuto da Criança e do Adolescente e a Lei Orgânica da

2 Folha de São Paulo (Folha Opinião), Segunda-feira, 18 de agosto de 2003.

Assistência Social. Também emergiu do mesmo debate, por iniciativa do Senador José Sarney, o Projeto de Lei do Senado nº 650/1999, que propunha instituir cotas raciais, como extensão das ações afirmativas, para a população negra no acesso aos cargos e empregos públicos, à educação superior e aos contratos do Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (FIES), em tramitação até hoje.

Mas o fato mais incisivo e marcante na ampliação do debate público sobre a questão das cotas étnicas e sociais foi, sem dúvida, a promulgação no Estado do Rio de Janeiro da Lei nº 3.708, de novembro de 2001, que instituiu a cota mínima de até 40% das vagas para a população negra e parda no acesso aos cursos de graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), preservando-se, ainda, a Lei Estadual nº 3.524/2000, que previa 50% das vagas dessas instituições para alunos oriundos de escolas públicas. Executados nos vestibulares do ano de 2003, os dispositivos dessas leis provocaram a reação esperada de descontentamento por parte dos estudantes não incluídos nas cotas. As ações judiciais impetradas contra sua vigência estimularam o debate na imprensa e na própria sociedade, tornando possível conhecer os argumentos divergentes. Pela primeira vez, desde a Abolição e a República se politizou a questão do destino dos negros para além de sua inserção como componente puramente simbólico da nação brasileira miscigenada e híbrida, situando-o como necessidade de extensão da cidadania plena.

A necessidade de ampliação do debate então se impôs, ou seja, as ações afirmativas e a adoção de políticas públicas compensatórias eram temas pouco conhecidos na sociedade brasileira e não podiam permanecer assim, sem ampliar a formação de opiniões qualificadas e referenciadas em dados objetivos e em suas conseqüências. Relativamente esquecido até mesmo no âmbito das Ciências Sociais, o debate foi reacendido. Neste sentido, é interessante apresentar duas posições divergentes entre dois dos maiores cientistas sociais brasileiros, o antropólogo Roberto da Matta e o sociólogo José de Souza Martins. Para o primeiro, a reserva de vagas é necessária: “Sou favorável à idéia, mesmo que ela apresente dificuldades como a de dizer quem é negro ou pardo, porque a tarefa do Brasil é resolver a questão da desigualdade. Temos dificuldades em tratar as pessoas como iguais e é

por isso que apoio as cotas”. Lembra, ainda, que negros, índios e mulheres sempre ocuparam posições desfavoráveis no país e conclui que “Mecanismos como esse, por mais contraditórios e confusos que possam ser, acabam despertando a discussão e são um primeiro passo para uma sociedade mais justa” Para José de Martins, não somente os afrodescendentes, mas a grande maioria da população brasileira está empobrecida e é, igualmente, vítima da exclusão social, o que torna a política de cotas insuficiente para resolver o tamanho do problema. A partir dessas duas posições de princípio há, portanto, autores e argumentos qualificados tratando da questão, mesmo que nem sempre seus registros subsidiem os debates entre os sujeitos de posições divergentes.

É importante nesse ponto resumir os resultados de algumas pesquisas que aferem a receptividade da sociedade brasileira à adoção da política de cotas para afrodescendentes³. Uma pesquisa da Fundação Perseu Abramo, divulgada em novembro de 2003, demonstrou que 59% da população brasileira aprovavam a reserva de vagas para negros nas universidades, e 36% eram contrários. Esses dados apontaram crescimento da aprovação, pois em 1995 uma pesquisa do instituto Datafolha, com as mesmas perguntas, indicava 48% de aprovação e 59% dos entrevistados contra as cotas. Outros dados relevantes mostravam que apenas 10% de entrevistados se consideravam bem informados sobre as leis que punem a discriminação racial e 49% consideravam o combate à discriminação racial “um problema das pessoas”, enquanto 36% o consideravam “uma obrigação dos governos”.

Assim, a despeito das divergências ideológicas, o debate se ampliou socialmente, em face do próprio avanço provocado pela promulgação de leis e instituição de programas específicos de ações afirmativas.

Aparece, então, o segundo problema no tratamento da questão, que é a profusão enorme de leis focadas em problemas de sujeitos específicos: mulheres, afrodescendentes, indígenas, crianças e adolescentes, alunos de escolas públicas, idosos, deficientes físicos, presidiários, doentes terminais, que se destacam entre outros. Oito leis regulamentam ações afirmativas para esses sujeitos e todos aparecem como prioridades máximas

3 Diário de São Paulo, 29/11/2003 – São Paulo-SP.

para seus representantes políticos, que cobram a execução legal obrigatória por meio de programas e recursos. Como o Estado não responde a todos igualmente, suas relevâncias particulares ficam diluídas em programas de ação provisórios, dotados com recursos intermitentes, contingentes, sem se constituírem exatamente como políticas permanentes de Estado. Configura-se, assim, uma tensão entre exigências legais e limites orçamentários do Estado, que leva à competição entre leis e programas.

No confronto jurídico, entre os que se posicionam contra a política de cotas étnicas ou raciais, o principal argumento passou a ser o da inconstitucionalidade das leis específicas e dos projetos, com base no artigo 208 da Constituição Federal, segundo o qual “o dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de acesso aos níveis mais elevados de ensino, da pesquisa e criação artística, segundo a capacidade de cada um”⁴. A ênfase está na referência “à capacidade de cada um”, que remete ao mérito do desempenho individual, incluindo o escolar, e não a outros, como a desigualdade de oportunidades, a carência e outros impedimentos de acesso instituídos historicamente como “fatores de deméritos”. Ao resumir o que os adversários da política de cotas étnicas argumentam, o deputado estadual do Rio de Janeiro Flávio Bolsonaro (PPB) as coloca como “privilégios inconstitucionais” e afirma que “o privilégio não se justifica, pois, se o legislador quis beneficiar negros e pardos em virtude de condições econômicas, cometeu outro equívoco, pois assim como há negros com elevado poder econômico, existem brancos em grande quantidade vivendo abaixo da linha da pobreza”.

Contra os argumentos da inconstitucionalidade, da ausência de mérito e da necessidade de premiar a capacidade individual, reafirma-se a importância das cotas como mecanismo de resgate da dívida histórica em face da discriminação racial, evoca-se a necessidade do mérito ser obtido em condições de igualdade educacional e, nesse sentido, reivindica-se a ampliação do acesso às universidades públicas, por sua capacidade de mudar o perfil da sociedade para favorecer os objetivos também constitucionais de direito à vida com igualdade.

4 Em 2003, a Confederação Nacional do Estabelecimentos de Ensino Privado moveu ação direta de inconstitucionalidade no STF contra as cotas instituídas na UERJ.

Novamente as forças do impasse se apresentam e outros aspectos emergiram para a (im) possibilidade de efetivação da política de cotas. A tensão jurídica se desdobra em resolver os problemas operacionais para definir quem são os beneficiários das cotas. Os sujeitos contrários insistem na dificuldade de se identificar quem é negro ou pardo, tendo em vista que a autodeclaração permite fraudes. Diante da grande miscigenação da população brasileira, afirmam que não é possível obter a identificação por critérios objetivos e científicos, sob pena de promover o resgate das teorias racistas e a inversão da discriminação racial, agora contra os brancos que, em sua maioria, também são pobres, miscigenados, e não são responsáveis pela discriminação racial e pela exclusão social historicamente promovida pelas elites proprietárias e minoritárias contra os negros. Então, como não tem o ponto de corte da afrodescendência, ou bem entram todos ou ninguém deve entrar nas cotas.

Em contrapartida, Carlos Hasenbalg (1979) indica que, independente da classe social, a discriminação racial atua no Brasil como um fator estrutural de exclusão em todos os níveis sociais, pois, seja entre as elites ou entre as camadas populares, os negros enfrentam dificuldades maiores de inserção sócio-econômica. Tomados apenas os dados de permanência nas escolas públicas, onde os segmentos sociais de baixa renda se concentram, verifica-se que o percentual de negros diminui na medida em que se avança nas séries ou ciclos escolares. Em estudo recente sobre estatísticas escolares, Costa Ribeiro (2006:858) demonstra que “a desigualdade racial passa a ser mais relevante, em relação à de classe, nas transições mais elevadas do sistema educacional”. Por isso, se contesta a exclusividade das cotas destinadas aos alunos das escolas públicas em geral como mecanismo de inclusão dos negros. Neste universo existem fatores importantes de exclusão racial que são, por exemplo, as reprovações e a evasão escolar. Ainda segundo Costa Ribeiro, em termos de oportunidades educacionais, “a desigualdade de classe é muito mais forte nas transições iniciais do que a de raça” (2006:858). Portanto, a estratégia de adotar cotas sociais pode parecer aos movimentos negros mais um mecanismo do “racismo à brasileira” para se evitar a inclusão racial, uma vez que o acesso dos negros à educação superior continuaria a ser reduzido, pois os brancos, mesmo pobres, dispõem de um contingente maior

de formandos no Ensino Fundamental e Médio e continuariam majoritários nas universidades públicas.

Ainda quanto ao problema da identificação, o próprio IBGE e o conhecimento acumulado pelas Ciências Sociais no Brasil sobre relações raciais chegaram à conclusão que a auto declaração é o melhor mecanismo de identificação de pertencimento a qualquer grupo minoritário. No caso das cotas raciais, a tentativa de fraudes é um risco permanente, mas nos casos em que tal procedimento foi tentado, a própria sociedade civil e os movimentos negros organizados se mobilizaram no sentido do controle. O crime de falsidade ideológica foi juridicamente evocado, no caso da UERJ, levando um candidato branco à desistência da classificação como aluno cotista. Estudiosos das relações raciais, como os citados Carlos Hasenbalg e Nelson Vale Silva e os analistas do referido documento do IPEA, entendem que, a despeito do espectro variável da tonalidade da pele e de características outras relacionadas aos descendentes de africanos no Brasil, a auto classificação e a identificação por terceiros de alguém como preto ou pardo apresentam alto índice de coerência. Ou seja, por meio dessas categorias, contestadas quando é conveniente, o brasileiro se auto define e define quem é negro no Brasil. Se assim não fosse, o racismo não poderia atuar como mecanismo de exclusão social, pois, afinal, não se sabendo quem é negro não haveria como impor barreiras fundadas nas origens étnicas. De forma inversa, sendo todos brancos ou mestiços, como prefere a ideologia do branqueamento, as hierarquizações e os impedimentos seriam de natureza social ou individual, jamais de ordem étnica. Porém, os dados sócio-econômicos e as práticas policiais cotidianas mostram que a sociedade brasileira sabe muito bem identificar brancos, negros e pardos e destinam aos mesmos percursos sociológicos diferentes.

Ainda na preocupação quanto ao mérito dos beneficiados pela política compensatória das cotas, alguns debatedores contrários lembram, também, o estigma inevitável que se abateria sobre os ingressantes por meio de cotas e o risco de rebaixar a qualidade do ensino superior pela presença maior de alunos mal formados. Em resumo, argumentam que a maior parte da sociedade brasileira é vítima da degradação do Ensino Fundamental e Médio, o que tira a possibilidade de igualar as condições de acesso ao ensino superior. Defendem, então, ações afirmativas para o

resgate do ensino público, incluindo o de nível superior, que acabaria por abranger toda a população pobre, independente de sua identidade étnica e condição de classe sócio-econômica, deixando para o mercado de trabalho a seleção dos mais aptos para alcançarem ascensão social.

Contrapondo-se a tais argumentações, alguns dirigentes da UERJ, pioneira na adoção das cotas raciais, apresentaram demonstrando que os alunos cotistas apresentaram rendimento escolar médio igual ou superior aos não cotistas e evasão escolar inferior. Acrescentaram, ainda, a título de comparação, o exemplo dos alunos de Biologia do Campus Avançado da UERJ na periferia do Rio de Janeiro. Oriundos de condições sociais precárias apresentaram resultados iguais aos alunos do campus central na prova de avaliação do ensino médio (Provão). Assim, dadas condições iguais de oportunidades, ao final, os resultados foram em média equivalentes.

Neste ponto da discussão de méritos relativos à identificação e desempenho dos beneficiários das cotas cabe resumir alguns argumentos de Jessé Souza (2006) sobre a questão, tendo em vista o caráter inovador de sua argumentação que, a despeito do grande valor teórico, repõe e engrossa o impasse sobre a pertinência das ações afirmativas como estratégia de políticas públicas focadas nos diversos sujeitos vitimados pelas desigualdades sociais mais graves. Para o autor, a discussão sobre adoção de cotas raciais nas universidades apresenta um problema central que é a confusão entre as dimensões empíricas e teóricas, quando se trata de relacionar preconceito racial e desigualdade social, pois não haveria entre os dois fenômenos uma correlação suficiente para explicar o papel da variável racial na produção da desigualdade. Diante disso, argumenta que “Como não existe aporte interpretativo que especifique uma hierarquia das causas da desigualdade, a variável racial é percebida, tendencialmente, como um dado absoluto e não como um dos elementos que explicam a especificidade de nossa desigualdade” (Souza, 2006:72). Neste argumento se encontra, com boa dose de certeza, a grande dificuldade de propor ações afirmativas como políticas públicas que conectam desigualdade social e diversidade cultural.

São muitos os autores que apontam as conseqüências danosas de se cobrir um santo descobrindo outros. A validade dos dados objetivos da discriminação racial pode ser duvidosa, pois carece da análise do peso de

outras variáveis, incluindo seu impacto no conjunto das políticas públicas mais inclusivas. Foi esta argumentação que reteve, até o presente, a decisão do Conselho Universitário da UFU quanto à adoção ou rejeição de cotas étnicas na instituição. Entretanto, do ponto de vista teórico e político, as noções de raça, identidade étnica, identidade de classe e ações afirmativas não podem mais ser descoladas das discussões sobre desigualdade social e diversidade cultural. Diante disso, desigualdades sociais e diferenças culturais formam um par inseparável de termos e realidade, restando saber o quanto são contraditórios.

Referências Bibliográficas

- Carvalho Franco, Maria Sylvia (1974). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Kairós.
- Costa Ribeiro, Carlos Antonio (2006). “Classe, raça e mobilidade social no Brasil. Dados” *Revista de Ciências Sociais*. Volume 49:833-873. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- Fernandes, Florestan (1978). *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Editora Ática, 3ª edição.
- Freyre, Gilberto (1950). *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Hasenbalg, Carlos (1979). *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) (2002) *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Luciana Jaccoud e Nathalie Beghin. Brasília: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.
- Lenz Cesar, Raquel Coelho (2003) “Ações Afirmativas”. *Ciência Hoje*, 27, julho. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC).
- Souza, Jessé, org. (2006) “A visibilidade da raça e a invisibilidade da classe: contra as evidências do conhecimento imediato”. En: *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Telles, Edward (2003). *Racismo à Brasileira. Uma perspectiva sociológica*.
Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.

Este Libro se terminó de
imprimir en noviembre de 2008
en la imprenta Rispergraf
Quito, Ecuador