

Sujeto indígena y modernidad política.
El conflicto cultural como determinación clave de la transformación intercultural del Estado

Fabrizio Arenas Barchi
Centro “Bartolomé de las Casas” del Cusco

1. Sobre el tema de nuestra investigación

El tema de nuestra investigación es la transformación intercultural del Estado democrático. Más precisamente, el objeto de estudio de esta son los factores críticos inherentes a la construcción de un sistema político democrático que reconozca e incorpore, como condición de la igualdad universal de sus miembros, el derecho de los sujetos culturalmente diferenciados a producirse como ciudadanos desde su alteridad.

El contexto crítico que enmarca y motiva esta investigación es la situación contemporánea de exclusión y discriminación socio-cultural, económica y política que experimentan las comunidades indígenas en el Perú y, en particular, las comunidades campesinas indígenas de la sierra sur del Perú. La situación de estas comunidades es especialmente crítica, puesto que, a diferencia de los pueblos originarios de la amazonía peruana, entre aquellas predomina ampliamente la tendencia a construir representaciones público-sociales y público-políticas escindidas de su identidad cultural.¹ Esta escisión entre matriz cultural y representación política indígena se traduce en liderazgos y agencias políticas que se adscriben compulsivamente a los esquemas de pensamiento y de acción modernos o modernizantes, de tal manera que los campesinos indígenas no elaboran su propia estrategia de acción política en términos de sus intereses y conflictos propios.

Si bien en el sur andino peruano es patente la existencia de etnicidad indígena —la cual tiene su lugar de desarrollo y su determinación clave en las comunidades campesinas—, tal etnicidad fundamentalmente tiene una expresión infra-política. Incluso en una región como Puno (tan cercana geográfica y culturalmente a Bolivia) —como lo permite ver el estudio de Ethel del Pozo-Vergnes—² la etnicidad de las «sociedades pastoriles» altiplánicas no se ha constituido en el núcleo organizador de su posicionamiento político. Más aún, esta, históricamente se ha reproducido dentro de estrategias socio-económicas marcadas por la subordinación a distintos discursos y prácticas que sistemáticamente han interiorizado o simplemente invisibilizado su diferencia cultural (dentro de esta historia encontramos a la hacienda gamonal, a la reforma agraria del gobierno militar de Velasco, a las intervenciones de los partidos políticos de izquierda, al contexto producido por el ajuste estructural de la economía, etc.).

¹ Con esto no queremos decir que la agencia social y política de los pueblos nativos de la amazonía haya conseguido un posicionamiento determinante dentro del juego político de la sociedad peruana. Uno de los problemas más serios que afectan a los sujetos indígenas de la amazonía peruana es que no poseen poder suficiente como para determinar el curso de las decisiones políticas en el Perú; por otro lado, ellos, a pesar de la elaboración de una representación política desde su etnicidad, tampoco visibilizan con profundidad las dimensiones y estructuras profundas del conflicto entre su identidad cultural y los sistemas socio-políticos modernos.

² Del Pozo-Vergnes, 2004 *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*, Lima: IFEA/IEP.

A nuestro entender, un factor determinante del problema de auto-producción público-política de los pueblos indígenas del sur andino peruano, pero que usualmente queda invisibilizado en el debate público nacional, es el que respecta al conflicto entre subjetividad indígena y modernidad política. En efecto, un supuesto histórico y teórico de la formaciones políticas modernas en general es la disolución (o, en todo caso, la subordinación) de toda forma de diferencia cultural. Considerando esta situación, cabe preguntarse ¿sobre que bases teóricas y prácticas se sustentaría un Estado democrático que reconozca e incorpore la diferencia cultura como determinación de la producción de ciudadanía igualitaria y universal, teniendo en cuenta que el modelo fundamental de Estado democrático vigente es un producto histórico y teórico de la modernidad? Tal es la pregunta que pretende responder la investigación que estamos llevando acabo.

2. Modernidad y sujeto indígena: algunos factores centrales del conflicto cultural

Cuando hablamos de modernidad nos referimos a la serie de procesos socio-económicos, políticos y culturales que se desencadenaron (al constituirse en una masa crítica de transformaciones) en Europa occidental hacia mediados o finales del siglo XVI. Estos procesos implicaron la superación o la profunda transformación de la organización feudal de la vida que predominaba en Europa —con absoluta claridad— hasta ese entonces. De esta manera se instauró una época que, como consecuencia de su propia configuración específica y dinámica interna, se ha constituido mundialmente en el modo de organización socio-cultural, económica y política predominante. Precisamente, el proyecto de construcción de Estado nacional que ha marcado (al menos formalmente) la historia republicana del Perú tiene su matriz socio-histórica y cultural en estos procesos que hemos dado a llamar «modernidad».³

— Modernidad política y sujeto indígena

El sistema político democrático, como proyecto originario de la modernidad, se produce desde el supuesto de la igualdad abstracta de los seres humanos. Por lo mismo, su desarrollo socio-histórico ha involucrado siempre sostenidos esfuerzos por disolver toda forma de identificación distinta a la de la comunidad política nacional. Esta tendencia, más que ser expresión de una suerte de carácter discriminatorio inherente a la modernidad, responde a la específica constitución de la matriz cultural moderna.

En efecto, desde sus orígenes, la modernidad se ha caracterizado por la pretensión de construir representaciones y sistemas socio-políticos, científicos y estéticos universales. Por ejemplo, la idea del progreso o la representación evolutiva de la historia de las formaciones socio-culturales es un constructo moderno muy anterior a los años cincuenta del siglo XX. En este sentido, se podría decir que en la modernidad siempre ha existido alguna forma de «espíritu modernizante». En rigor, el desarrollo del capitalismo en Europa, y en su conjunto el desarrollo de la modernidad como época,

³ Por medio de este primer esbozo de lo que entendemos por modernidad mostramos nuestro acuerdo con autores como Hegel (1999), Marx (1971), Max Weber (1964 y 1983), Habermas (1988 y 1989) o Norbert Elias (1994). Al igual que estos autores, sostenemos que existe una conexión interna entre la modernidad y lo que —en términos de Elias—³ llamaríamos los procesos sociogenéticos y psicogenéticos ocurridos en Europa occidental hacia finales o mediados del siglo XVI.

supuso un paulatino, y muchas veces violento, proceso de disolución de toda formación social no-moderna.

Desde el punto de vista del desarrollo de las formas sociales modernas, un supuesto teórico e histórico de la modernidad es *el principio de la libertad subjetiva o el principio de la subjetividad*. Este es el *quid* de la diferencia y la tensión entre la modernidad (y sus formas socio-históricas de expresión) y las formaciones socio-culturales «antiguas» o no-modernas. Tal principio básicamente consiste en la ruptura que opera la modernidad con respecto a las formas de legitimación o justificación antiguas adscritas a fuentes de sentido a-críticas. Esta ruptura, por cierto esta inherentemente imbricada con la formación moderna del «individuo». Por individuo entendemos al sujeto que se representa a sí mismo como fuente de sentido auto-referencial o privada, frente al cual toda determinación colectiva o tradicional de determinación del bien posee un valor relativo a su evaluación crítica.

De una u otra forma, las sociedades no-modernas tiene en la tradición y la comunidad, la construcción mítica del mundo o el dogma religioso (dependiendo de su específica organización en la historia) su sustrato legitimador último. Todas estas formas, siempre remiten a un ámbito de sentido previo incuestionable, sacro en sí mismo, que por lo mismo es la fuente última de sentido para todo individuo que pertenezca a esa comunidad de valores. Esto supone a demás que estas formas de legitimación de la actividad de los miembros de la comunidad están ancladas a una comunidad específica de sentido.

Por el contrario, con el mundo moderno la legitimación de las actividades humanas, de los sistemas socio-políticos, científicos, y culturales en general se construye desde una representación que apela a la idea del poder demostrativo del pensamiento en cuanto que actividad reflexiva y auto-legitimadora. La cual, por lo mismo, no considera ninguna verdad como meramente dada. Lo verdadero, lo bueno, lo justo solo puede serlo en tanto resultado del análisis crítico y la demostración argumentativa de la que es capaz la actividad racional. Precisamente, la pretensión de la Revolución Francesa de sustentar la legitimidad del Estado en principios derivados de la «luz de la razón», y no de la costumbre (del derecho adquirido por sangre o título) o de la divinidad, es para Hegel un ejemplo por excelencia de tal condición de la modernidad: «La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente.»⁴

Esto no quiere decir que en la historia de las formaciones sociales no modernas no hayan existido o no sea posible el desarrollo de reflexión crítica, que evalué sus propios supuestos «ideológicos», para evaluar su legitimidad y eficacia. Lo que si quiere decir es que solo en la modernidad el pensamiento auto-fundado hace época. En efecto, el principio último de la eficacia de los sistemas e instituciones modernas (y contemporáneas) se encuentra en el desarrollo de sistemas de reflexividad o auto-cercioramiento racional, y, sin duda, en los conflictos que se suscitan entre distintas posturas particulares en torno a la determinación de lo que es cierto o justo, o más eficaz.

⁴ Hegel, George, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 688

En las formaciones socio-históricas no-modernas si aparece la necesidad de auto-reflexividad, de revisión de sus propios fundamentos, es bajo la forma de síntoma de la crisis. Por el contrario, en la modernidad existe la profunda necesidad de articular teoría, producción crítica de conocimiento y el desarrollo y producción efectiva de sus sistemas socioeconómicos, políticos y culturales en general.⁵

Referencias Bibliográficas

Del Pozo-Vergnes, Ethel 2004 *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*, Lima: IFEA/IEP.

Elias, Norbert 1994 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*», 2da ed. (primera reimpresión), México: FCE.

Giddens, Anthony 1999 *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza Editorial.

Habermas, Jürgen 1989 *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.

————— 1988 *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus.

Hegel, G.W.F 1999 *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, 2da ed., Barcelona: Edhasa.

————— 1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Marx, Karl 1971 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México: Siglo XXI Editores.

Weber, Max 1983 *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus.

————— 1964 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: FCE.

⁵ «[...] sólo en la era de la modernidad se radicaliza la revisión de la convención para (en principio) aplicarla a todos los aspectos de la vida humana, incluyendo la intervención tecnológica en el mundo material [...] lo que es característico de la modernidad [...] [es] la presunción de reflexión general en la que [...] se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la reflexión en general.» Giddens, Anthony 1999 *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza Editorial, p. 46.

CONFLICTOS INTERCULTURALES EN ESPACIOS MUNICIPALES RURALES

Martín Málaga Montoya
Centro Bartolomé de las Casas
Cusco, Perú

El presente estudio ha tenido como objetivo investigar acerca de los conflictos interculturales que se presentan en los espacios municipales rurales y, en general, en los espacios públicos impulsados por los gobiernos locales para la participación de las comunidades campesinas indígenas. Para ello, se ha centrado en el marco histórico concreto del proceso de descentralización del aparato estatal implementado por el último gobierno del Perú. El objetivo del mismo era el de diseñar instancias apropiadas, desde las municipalidades, que propiciaran una participación efectiva de las comunidades campesinas en la toma de decisiones competentes al bienestar de la población. Esto implicaba otorgar mayor poder económico y ejecutivo a los gobiernos locales, así como la consolidación de espacios concretos que garantizaran esta participación. En este sentido, la investigación se ha estructurado a partir de la constatación de las dificultades que se presentan para la construcción del espacio público democrático en los municipios rurales del sur andino, incluso a partir de las nuevas reformas introducidas. En efecto, durante los últimos años ha podido advertirse que la formalidad de la organización estatal no ha sido capaz de ofrecer vías adecuadas para la solución de los principales problemas que afectan a las comunidades campesinas indígenas, y, por lo tanto, las demandas de éstas no se han canalizado por la vía institucional; lejos de esto, se ha constatado más bien la emergencia de distintos tipos de conflictos en los espacios rurales, manifestaciones resultantes del desencuentro que se presenta entre el aparato formal del estado y las mismas comunidades.

Frente a este estado de las cosas, la investigación proponía una hipótesis que apuntaba precisamente al develamiento de un conflicto latente en estos espacios. Lejos de suponer que la implementación de la descentralización garantizaba de por sí una participación efectiva de las comunidades campesinas y de los sujetos indígenas, la hipótesis encerraba la sospecha de que estos espacios recientemente creados, dado su carácter universal y abstracto, no venían siendo, en efecto, instrumentos adecuados para garantizar una participación real, sino que, por el contrario, continuaban replicando estructuras sociales de larga data, relacionadas estrechamente con la discriminación y la exclusión étnicas. Así, mientras el objetivo de esta reforma descentralizadora era el de construir espacios públicos en los ámbitos locales y, por lo tanto, garantizar el ejercicio de la ciudadanía, sus efectos reales conducían más bien a la reproducción de la condición marginal de aquellos a quienes pretendían favorecer.

El sentido profundo de este conflicto descansaría en la dificultad que existiría para generar un diálogo efectivo entre las dos lógicas que asisten a este espacio, en el que los actores sociales agentes de las mismas pongan como base de la relación su propia subjetividad. Evidentemente, en este caso concreto, la relación intersubjetiva entre los actores sociales provenientes de las comunidades –que responden por la tanto a una estructura cultural indígena– y los actores representantes de la modernidad –funcionarios del estado, trabajadores de las municipalidades– no se plantea como una relación simétrica y de intercambio horizontal. Por el contrario, implica la

subordinación de la cultura indígena a las exigencias planteadas por el modelo formal del estado, enmarcado en los supuestos de una modernidad que no es sino una modernidad periférica.

En efecto, los resultados obtenidos por la investigación permiten afirmar, en primer lugar, que los sujetos campesinos indígenas, al ingresar a los espacios de debate y participación públicos –propuestos por el estado–, se ven obligados, de una manera que encierra el significado mismo del conflicto, a renunciar a los elementos propios de su subjetividad indígena. Sin pretender ahondar acá en los indicadores que definen esta condición, habría que llamar la atención sobre las diferencias cualitativas que existen entre las formas de producción del sujeto en la modernidad y en la cultura indígena. En efecto, en este último caso, el proceso de desarraigo del sujeto que supone la cultura moderna no ha sido experimentado por los campesinos indígenas como un proceso histórico concreto definitorio de su subjetividad. Por el contrario, en el caso de las comunidades campesinas es el arraigo a la tierra y la relación constitutiva con el espacio vital lo que define de una manera determinante las estructuras del sujeto. A partir de esta distinción, se podría señalar con mayor precisión el problema central que determinaría el surgimiento del conflicto en estos espacios. En efecto, la pretensión de los espacios municipales de apelar a una lógica universal abstracta, propia de la modernidad, para estructurar a partir de ahí la forma de los espacios públicos, implicaría suponer que los actores sociales con los que se dialoga, y a los que se pretende integrar, responden por igual a una estructura homogénea, sin advertir la relevancia de la diferencia cultural en el establecimiento y producción de las relaciones sociales.

Podemos volver entonces al punto que se señalaba anteriormente: los sujetos campesinos indígenas se verían obligados a neutralizar su propia subjetividad al momento de ingresar a estos espacios y de relacionarse, en términos generales, con la modernidad. Esto implicaría, en última instancia, una escisión profunda de la subjetividad última de los individuos: la vivencia del espacio de la comunidad, la familia, la religión, respondería a la estructura cultural indígena, y continuaría reproduciendo estas formas; el espacio de la relación con el estado, el espacio de lo público, en última instancia, exigiría la apropiación externa de unas formas que no corresponden a los constructores culturales propios y, por lo tanto, una incompreensión de aquello a lo se accede en apariencia como a un beneficio.

En última instancia, habría que decir que esta situación no haría más que perpetuar la condición de marginalidad y vulnerabilidad de las comunidades campesinas indígenas. En efecto, al no acceder los actores sociales de éstas al espacio público desde una posición que les permita actualizar sus formas culturales, serían mucho más vulnerables a manejos de parte de aquellos que conocen o manejan la formalidad del aparato estatal. Una de las hipótesis del estudio, confirmada por los resultados de la investigación, sostiene en efecto que la nueva organización estatal reproduce más bien estructuras sociales, que pueden remontarse mucho tiempo atrás pero que, en su antecedente más inmediato, responden a la tradición del gamonalismo. Es decir, la modernidad en los espacios rurales no sería tal, sino que reproduciría más bien relaciones sociales que, en sentido estricto, tienen poco que ver con lo moderno. La relación con la modernidad periférica, en efecto, ha sido conflictiva para los campesinos indígenas desde el momento en que empiezan a relacionarse con ella, y ha reproducido más bien circunstancias perjudiciales para los mismos, expresadas en las vinculaciones clientelistas que establecen con ellos las instancias estatales, encarnadas en la figuras,

principalmente, del alcalde y de otros funcionarios municipales. La limitación que supone este tipo de relación se manifiesta finalmente en la imposibilidad de que actores sociales indígenas accedan de manera efectiva a los espacios públicos y, en última instancia, al ejercicio del poder democrático. Este estado de las cosas, por lo tanto, atenta contra la hipotética condición de igualdad que tienen los indígenas con respecto a los demás ciudadanos del país, enmascarando debajo de una supuesta participación igualitaria, formas antiguas de discriminación y marginación étnicas y sociales. Mientras no se garanticen los espacios adecuados para que la expresión de las formas culturales “otras” tengan su lugar dentro de la estructura formal del estado, no se podrá hablar de una superación real de estos problemas que, más allá de la compulsiva negación que se hace de los mismos, minan permanentemente las pretensiones democráticas de los países andinos y, particularmente, del Perú.