



MEMORIA

Seminario Regional Andino

Democracia, Interculturalidad, Plurinacionalidad y Desafíos para la Integración Andina



9 y 10 de diciembre 2008
LA PAZ - BOLIVIA



Edición: Raúl Peñaranda U.
Coordinación: Juana Pérez Flores

Depósito Legal: 4 - 1 - 360 - 09

© CEBEM

Calle Macario Pinilla 291
Tel/Fax: (591-2) 2432910 - 11
Casilla Postal: 9205
La Paz, Bolivia
www.cebem.org

Imprenta ● de encuentro
(591-2) 2224987
dencuentro@entelnet.bo

La Paz, Bolivia

ÍNDICE

Bienvenida al seminario <i>José Blanes</i>	7
Ayudar a consolidar la gobernanza democrática <i>Gianfranco Pintus</i>	11
Un programa de alcance mundial y de aplicación nacional y local <i>Murielle Guillemois</i>	17

PANEL N° 1

ESTADO PLURINACIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL

Poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú <i>Xavier Albó</i>	21
La plurinacionalidad: iguales y diversos en busca del “sumak kawsay” <i>Ana María Larrea Maldonado</i>	35
Reflexiones sobre la Asamblea Constituyente y la propuesta de CPE <i>Jorge R. Miranda Luizaga</i>	45
Asamblea Constituyente, Estado plurinacional y democracia intercultural: la experiencia boliviana <i>Fernando Garcés V.</i>	51
Comentario: identidad indígena, un asunto de poder <i>César Germaná</i>	65

PANEL N° 2
TERRITORIALIDAD Y MUNICIPIOS INDÍGENAS

Municipio indígena, análisis del proceso y perspectivas viables <i>Mario Galindo</i>	71
El funcionamiento del Gobierno Municipal de Jesús de Machaca <i>Adrián Aspi</i>	81
Dinámicas territoriales en el sur andino peruano: aportes para el proceso de integración regional entre Cusco y Apurímac <i>Xavier Ricard, Gustavo Valdivia y Marco Zeisser</i>	89
Las demandas de las mujeres indígenas <i>María Andrade</i>	109

PANEL N° 3
CREACIÓN DE CAPACIDADES, DIFUSIÓN
E INSTRUMENTOS DE APRENDIZAJE

Sistematización de las experiencias en formación de mujeres y hombres líderes en interculturalidad, desarrollo territorial y derechos colectivos El caso CEBEM-Bolivia <i>José Blanes, Edgar Pabón y Juana Pérez</i>	117
Sistematización de las experiencias en formación de líderes campesinos y autoridades municipales y locales El caso peruano <i>Carmela Chung</i>	143
Sistematización de las actividades de la escuela de formación política del movimiento indígena y campesino de Cotopaxi (MICC) El caso de ecuatoriano <i>María Belén Cevallos</i>	147

Formación desde y para la interculturalidad: propuesta eurolatinoamericana de postgrado en educación <i>Marietta Ortega Perrier</i>	161
Los valores y objetivos del Fondo Indígena <i>Juan Tarifa</i>	165

PANEL N° 4

INSTRUMENTOS ELABORADOS POR EL PROYECTO

Educación virtual intercultural <i>Edgar Pabón</i>	181
Territorios indígenas y su gestión: algunas reflexiones <i>Claudia Hernández Soriano</i>	189

PANEL N° 5

DERECHOS COLECTIVOS

Situación de los derechos colectivos: tres países, dos caminos <i>Wilfredo Ardito</i>	201
Balance de la situación de los derechos colectivos y la resistencia en las transformaciones legislativas ocurridas en Ecuador, Perú y Bolivia <i>Esther Sánchez Botero</i>	211
Los derechos culturales y colectivos en la nueva constitución de Ecuador <i>Floresmilo Simbaña</i>	237
De las clases sociales a los movimientos sociales: el cambio en el “lugar de la enunciación” desde donde se interpela al Estado <i>Ramiro Molina Barrios</i>	243

Hacia el fortalecimiento del autogobierno comunal <i>César Germaná</i>	249
---	-----

PRESENTACIÓN N° 6

CONSTRUCCIÓN DEL OBSERVATORIO SOBRE RELACIONES Y POLÍTICAS INTERCULTURALES

Un Observatorio sobre interculturalidad y pueblos indígenas <i>José Blanes</i>	259
--	-----

ANEXO 1

Mesa redonda realizada en La Paz sobre el Observatorio de ciudadanía intercultural	281
---	-----

BIENVENIDA AL SEMINARIO

Bienvenidos a nombre del Grupo Voluntariado Civil de Italia (GVC) y del equipo del Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (Cebem).

Agradezco al GVC la invitación para que el Cebem comparta la organización de este seminario, que es parte del proyecto Conflictos Interculturales. A nombre de los equipos de Bolivia, Perú y Ecuador les saludamos y agradecemos su presencia en este evento que, al igual que el resto del proyecto Conflictos Interculturales, ha estado auspiciado en un 80% por la Comisión Europea.

Este ha sido denominado como el Seminario Regional Andino: “Democracia, Interculturalidad, Plurinacionalidad y Desafíos para la Integración Andina” que se realiza gracias al proyecto “Conflictos Interculturales. Una respuesta democrática y participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú”.

Probablemente, el tema de mayor relevancia registrado en la región durante los tres últimos años fue el de la interculturalidad. Es un desafío aprender a ser ciudadanos teniendo en frente visiones diferentes y conocer y aceptar los derechos colectivos e individuales de la sociedad, sino también los derechos de grupos humanos que nos interpelan. No se trata sólo de relacionarnos con culturas en abstracto, sino de colectivos con historias profundas, con formas de organización y de vida actualmente vigentes. En relaciones interculturales nos reconocemos como ciudadanos que vivimos en diálogo y confrontación con sujetos colectivos.

¿Pero cómo hacer para que el proceso no sea una enseñanza a los pueblos indígenas, sino un aprendizaje mutuo al interior de nuestras

sociedades, que viven en situaciones de profundas asimetrías? Al respecto, me pregunto, por ejemplo, si hemos asimilado colectivamente la riqueza de la democracia intercultural. Estamos viviendo momentos de crisis y conflicto en nuestros países que nos impiden ver estos temas como un avance, cuando nos defendemos de colectivos que pretenden imponernos sus derechos. Estamos en una coyuntura de confrontación, pero ésta forma parte de ese avance difícil hacia una sociedad intercultural. No tenemos una idea clara de lo que pasará mañana en estos temas; por el contrario, tenemos por delante un panorama de incertidumbres, de tensiones, de dificultades.

Este análisis de partida les presentó a los equipos que conformamos el proyecto muchos desafíos. Deseo referirme a uno de los principales: no podíamos partir al empezar el trabajo de seguridades planificables, de indicadores controlables como los de las ciencias exactas. Tuvimos que operar en un mundo donde la regla es la incertidumbre y lo imprevisible. Esta incertidumbre era mayor debido a que la sobrevaloración política de las relaciones interculturales las llevó a niveles polisémicos nunca antes vividos.

Por eso, a la hora de elaborar un marco lógico para el proyecto colocamos actividades e indicadores que eran cosas que con seguridad podíamos alcanzar, incluyendo algunas hipótesis razonables sobre el comportamiento de las sociedades en nuestros tres países. Buscábamos dialogar con interlocutores que estaban lejos del escenario de la confrontación, distantes del campo de las relaciones sociales confrontadas.

Los beneficiarios del proyecto, que eran nuestros interlocutores, mostraron muy pronto que vivían en un contexto muy dinámico. Los tres países vivían procesos electorales e incluso constituyentes. Ello hacía que la realidad fuera inestable y cambiante, con circunstancias difícilmente previsible, que no pudieron entrar en el marco lógico. En este mar bravío hemos navegado con el proyecto. No sé si hubiéramos podido desarrollar un proyecto más difícil y sometido a más incertidumbres.

Con estos antecedentes, hoy nos presentamos ante ustedes para conversar sobre todo esto y sobre lo que hemos construido, lo que no hemos podido cumplir y sobre lo que queda para futuros desafíos.

Pero también vamos a conversar sobre los posibles compromisos interinstitucionales identificados en el camino que hemos abierto.

La tentación antes de organizar este seminario era referirnos a los retos de la construcción de la democracia intercultural, sin tocar los escenarios reales y con interlocutores lejanos. Hubiera sido más fácil.

Pero decidimos hablar con ustedes, que son parte del proyecto, de este ejercicio que nos obligó a asumir decisiones en ese mundo de incertidumbres, munidos solamente de nuestras intuiciones y presionados por hacer algo diferente que signifique un avance en este tema y no una mera repetición.

Por supuesto que no hemos logrado todo lo que nos propusimos, pero estamos seguros de que hemos aprendido mucho y eso ya es suficiente. Lo importante era documentar nuestras experiencias y someterlas a la crítica de ustedes como parte del proceso de aprendizaje colectivo. Gracias a ustedes, que nos van a ayudar estos días a lograr un paso más en este propósito.

José Blanes

DIRECTOR CEBEM
COORDINADOR BOLIVIA

AYUDAR A CONSOLIDAR LA GOBERNANZA DEMOCRÁTICA

El proyecto Conflictos Interculturales inició sus actividades el primero de febrero del año 2006, por lo que ya tiene una duración de tres años. Tras una prórroga conseguida hace pocos días, el proyecto va a concluir el 31 de marzo del 2009.

El proyecto está dirigido a consolidar la gobernanza democrática fortaleciendo la interculturalidad y la protección de los derechos de los pueblos indígenas, como mecanismo para la prevención y resolución de conflictos que afectan a las poblaciones marginadas, específicamente indígenas del Perú, Bolivia y Ecuador, a través de acciones locales y regionales de investigación, de generación de propuestas de políticas públicas que favorezcan la interculturalidad, de formación de autoridades, funcionarios y líderes comunitarios, de intercambios de experiencias para fortalecer los lazos entre organizaciones de los tres países, y, de la creación de un observatorio andino. La acción propuesta responde al objetivo de la convocatoria que pretende reforzar la gobernanza democrática y la cohesión social en América Latina contribuyendo a la consolidación de las instituciones democráticas y a la participación de la sociedad civil en los procesos de toma de decisiones.

El proyecto se ejecuta en tres países y está a cargo del Grupo Voluntariado Civil de Italia (GVC) en calidad de institución coordinadora, y sus socios locales el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC) en Perú, el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM) en Bolivia y el Instituto de Estudios Ecuatorianos en Ecuador (IEE - Ecuador).

Los ámbitos de intervención son: en Bolivia, la alcaldía de Jesús de Machaca y El Alto; en Ecuador, siete municipios de la provincia de Cotopaxi; y en Perú, las regiones de Apurímac (municipios provinciales de Antabamba, Grau y Andahuaylas) y Cusco (municipios provinciales de Anta y Calca).

Debo señalar que estas “limitaciones” geográficas no fueron tan estrictas y el proyecto abarcó otras regiones dependiendo de la coyuntura de cada país. Por ejemplo, en Ecuador, el proyecto estaba concentrado en la provincia de Cotopaxi, pero después acompañó algunos procesos políticos a nivel nacional. Finalmente, los cursos virtuales organizados por el Cebem en Bolivia nos han permitido alcanzar a personas en países fuera de los tres que he mencionado, como Argentina, Colombia, Venezuela, México y algunos países europeos.

Uno de los retos del proyecto, cuando nos presentamos para competir con nuestra propuesta a la Unión Europea en el año 2004, era favorecer la participación de la población indígena y campesina en los gobiernos locales de Bolivia, Ecuador y Perú y mejorar el ejercicio de sus derechos en las gestiones democráticas de sus gobiernos, la acción que hemos desarrollado ha sido justamente la de fortalecer la gestión de los gobiernos locales, lograr una mayor participación de la población indígena y campesina e impulsar intercambios de información con gobiernos locales de los tres países del proyecto.

Los momentos más importantes y más intensos del proyecto se han realizado justamente durante tres intercambios que han permitido que autoridades indígenas de los tres países se encuentren, visiten y conozcan sus respectivas experiencias. Durante la realización de estos intercambios se comprobó el interés de parte de las autoridades y de los líderes en conocer la experiencia de sus pares de los otros países. Creo que ése ha sido uno de los momentos más interesantes del proyecto.

Los beneficiarios y socios del proyecto han sido autoridades y funcionarios de los gobiernos locales, líderes de organizaciones y comunidades campesinas, estudiantes y dirigentes de organizaciones de base. Estos beneficiarios fueron seleccionados en base al resultado

de los cursos que dictamos inicialmente en el proyecto a la población indígena y campesina de las regiones que mencioné.

En el caso de Perú realizamos cursos, entre otros lugares, en la provincia de Andahuaylas, por tener entonces un alcalde campesino. En el caso de Ecuador trabajamos, por ejemplo, en la provincia de Cotopaxi, por tener un prefecto indígena. En Bolivia, elegimos al municipio indígena de Jesús de Machaca. En esas tres regiones lamentablemente existe un índice de marginalidad y pobreza extrema.

Ahora que el proyecto está en su fase final, creo que podemos afirmar que hemos tenido importantes resultados:

- Los estudios cortos (ocho en total) realizados y presentados en el seminario internacional de La Paz 2006 y en el seminario Cusco 2007, ayudaron a poner en agenda pública el tema de interculturalidad en los países y se ha promovido el debate sobre iniciativas legislativas regionales en Perú y para incorporar el enfoque intercultural en las regiones donde opera el proyecto y en el caso del Ecuador a nivel nacional. Los resúmenes de los estudios realizados han sido publicados en el libro "Pueblos indígenas: referencias andinas para el debate".
- Una Asamblea Nacional con la CONAIE, para discutir de manera participativa propuestas y lineamientos para la Asamblea Nacional Constituyente.
- Fortalecimiento y actualización de conocimiento de operadores de políticas públicas y técnicos de campo en desarrollo local y en herramientas participativas para la planificación y el diagnóstico consensuado. Los cursos de capacitación han permitido una profunda reflexión sobre la identidad cultural y el reconocimiento del conflicto cultural y la discriminación étnica.
- Fortalecimiento de la gestión municipal democrática; consenso y apropiación de las actividades por parte de socios locales.

En Ecuador un foro internacional en Cotopaxi realizado con el apoyo del proyecto, con la participación de 500 personas y con mandatos para la Asamblea Nacional Constituyente.

- Ampliación de la visión de los actores sociales respecto a las diferencias en los países del tema indígena, los movimientos sociales, sus planteamientos y necesidades.
- Ampliación de la discusión sobre los conceptos y ejes del proyecto en cada país y en conjunto. Visibilización del proyecto y la construcción de una memoria virtual del mismo.
- Apoyar a la visibilización de los socios locales en el área andina. La realización del intercambio de actores en los tres países ha generado efectos positivos en las autoridades municipales que viajaron a conocer las experiencias de algunos municipios respectivamente de Bolivia, Ecuador y Perú. Estos efectos se manifiestan en el interés de trabajar el tema intercultural en sus municipalidades y hermanamiento de sus pueblos con los pueblos de los otros países.
- Un estudio de sistematización de la legislación intercultural en Bolivia, Ecuador y Perú y que será presentado durante este seminario. La realización del 1er seminario internacional en Cusco ha permitido tomar el contacto con la Comunidad Andina de Naciones, CAN, participando la representante de los pueblos indígenas de dicha institución. La participación de los diversos especialistas de la región sobre temas de interculturalidad y líderes indígenas ha permitido reflexionar y debatir estos temas en el marco de la situación regional y local y poner en la agenda local estos temas.

Pero en esta ocasión no deseo referirme sólo a los éxitos. También tuvimos dificultades en la ejecución del proyecto, la presencia de equipos diferentes, que trabajaban en contextos diferentes y cambiantes dificultó la coordinación. Nos enfrentamos a la dificultad de cómo construir un proyecto regional partiendo de ideas diferentes, de instituciones diferentes, con metodologías de trabajo diferentes y condiciones políticas también diferentes. No fue fácil. De todas maneras, a mi criterio se ha logrado de una u otra forma hacer una propuesta común, con éxitos y resultados que están a la vista.

Como ya informará Murielle Guillemois, representante de la Comisión Europea, el proyecto fue financiado en un 80% por esa entidad.

El monto total del proyecto es de 1.439.683 euros y el financiamiento de la Comisión Europea ha sido 1.151.746 euros; el 20% restante ha sido financiado por las instituciones que ejecutaron el proyecto.

Les deseo éxitos en este importante seminario.

Gianfranco Pintus

COORDINADOR INTERNACIONAL
PROYECTO CONFLICTOS INTERCULTURALES

UN PROGRAMA DE ALCANCE MUNDIAL Y DE APLICACIÓN NACIONAL Y LOCAL

Permítanme en nombre la Comisión Europea agradecer la invitación a este Seminario Regional Andino: “Democracia, Interculturalidad, Plurinacionalidad y Desafíos para la Integración Andina”, el cual se financia a través del proyecto “Conflictos Interculturales. Una respuesta democrática y participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú”.

Este proyecto recibió un financiamiento en el marco de la “Iniciativa Europea para los Derechos Humanos y Democracia”. Este programa debe contribuir al desarrollo y a la consolidación de la democracia y el Estado de Derecho, así como al respeto de todos los derechos humanos y de las libertades fundamentales, en el marco de la política comunitaria de cooperación al desarrollo y de la cooperación económica, financiera y técnica con terceros países, de forma coherente con la política exterior de la Unión Europea en su conjunto. Más que todo, lo que se busca es ayudar a la sociedad civil a convertirse en una fuerza efectiva de reforma política y de defensa de los derechos humanos en terceros países. Este programa debe completar los programas geográficos, que deben progresivamente integrar la democracia y los derechos humanos, centrándose principalmente en el refuerzo de las instituciones públicas.

El “Programa de Derechos Humanos y Democracia” confiere una independencia de acción a las actividades que apoya, permitiendo en principio una atribución de la ayuda sin el acuerdo de los gobiernos de los países de que se traten, aspecto esencial de la cooperación con las organizaciones de la sociedad civil a nivel nacional, en particular en ámbitos tan sensibles como la democracia y los derechos humanos. El programa confiere también una mayor flexibilidad y una gran

capacidad para responder a circunstancias cambiantes o para respaldar la innovación.

El alcance de este programa es mundial, se ejecuta a nivel nacional, regional e internacional y sostiene las acciones llevadas a cabo en los terceros países en cualquier lugar del mundo, pero también en los Estados miembros de la Unión Europea, si tales acciones se refieren a necesidades de terceros países. Hay alrededor de 100 millones de euros disponibles cada año para apoyar estas acciones en el mundo entero.

Uno de los temas priorizados por este programa es la gobernabilidad democrática, fortaleciendo la interculturalidad y la protección de los derechos de los pueblos indígenas, como mecanismo para la prevención y resolución de conflictos que afectan a las poblaciones, por eso la Comisión ha decidido apoyar el proyecto que nos reúne hoy. Uno de los principales intereses que presenta este proyecto es que su trabajo se ha realizado en tres países: Perú, Ecuador y Bolivia, lo que permite y lo que estaremos de nuevo apoyando en este seminario, el intercambio de experiencias, de lecciones aprendidas para compartir y profundizar la discusión sobre los conflictos interculturales en los países del área andina.

Con estas breves palabras, sólo me queda desearles un excelente seminario, con aportes diversos y fructíferos que puedan enriquecer el debate acerca de estos temas.

Murielle Guillemois

REPRESENTANTE DE LA COMISIÓN EUROPEA

| PANEL N° 1 |

ESTADO PLURINACIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL



Panel sobre el Estado plurinacional y la construcción de la democracia intercultural. El panel realizó un balance de los avances, logros y dificultades en la construcción de un Estado plurinacional e intercultural y sus implicaciones en la región andina, con especial atención al posicionamiento de las organizaciones indígenas en el contexto país y país-región andina.

PODER INDÍGENA EN BOLIVIA, ECUADOR Y PERÚ

XAVIER ALBÓ¹

Quiero comentar en esta ocasión el libro “Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú”, del que soy autor y fue editado a principios de 2008, y que compara la evolución de esos tres países en los temas de interculturalidad.

Deseo primero ver cómo, en la evolución de esos tres países, las influencias han sido mutuas y las experiencias, tanto en temas de interculturalidad y plurinacionalidad, se han entrecruzado.

Dos enfoques tienen que ver con esto: uno es el de tipo étnico para analizar y encontrar soluciones a los desafíos, y el otro es el enfoque de clase social. Además, habrá que analizar el fenómeno de “identidades múltiples”, que es central en este debate.

En la historia de nuestros países, obviamente, la época colonial tiene un gran peso sobre la conciencia de la población. En Ecuador, por ejemplo, en 1991, se realizó una gran reunión de representantes de pueblos indígenas, de trabajadores y de afrodescendientes y una tendencia allí era preguntarse: “¿qué hacemos con estos 500 años? ¿hay que botar fuera estos 500 años y decirle al Rey de España que devuelva la plata?”. Esa reunión debatió mucho, y al final primó el realismo. Lo que se podía hacer era celebrar porque eran 500 años

1 Xavier Albó (boliviano) es sacerdote jesuita, doctor en antropología lingüística. En 1971 cofundó el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), del que fue su primer director y hoy es miembro del Directorio. Ha sido coordinador latinoamericano de jesuitas en áreas indígenas (1995). Es autor o coautor de una treintena de libros sobre temáticas indígenas, lingüísticas, sociológicas y antropológicas. Ha sido profesor visitante o regular de universidades de EEUU, Francia, Brasil, Perú y Bolivia. Recibió el premio de la Fundación Hiroshima para la Paz y la Cultura, en Estocolmo, Suecia, en 1998. Es uno de los intelectuales bolivianos más destacados.

de resistencia. Alguien dijo: “han intentado durante 500 años que no seamos un actor, no han podido y aquí estamos”.

O sea que ha habido 500 años de resistencia. Entonces, dentro de esos llamados 500 años de resistencia me voy a fijar en lo más reciente.

Acabada la época colonial, tenemos la fase de la República. En la República, en los tres países y en otros que tienen condiciones de poblaciones semejantes a los nuestros, lo primero que fue evidente era la presencia del indio.

La deseada “refundación” de nuestros países en Ecuador y Bolivia que se experimenta hoy quiere enfrentar el “vicio de origen” de este problema. Ese “vicio de origen” o “vicio primero” fue que estos países se construyeron sin la participación de la mayoría de su población, los indios.

Incluso veamos los nombres: Ecuador hace referencia a su posición a la línea equinoccial de la Tierra, no quisieron usar tampoco la palabra Quito, que es indígena. Bolivia debía llamarse Charcas o algo así, pero escogió simplemente Bolivia. Imagínense, el primer nombre fue país Bolívar, capital Sucre. Perú sí mantuvo su nombre antiguo.

Los indios, los indígenas, ¿qué papel jugaban allá? Casi ninguno, a pesar de que en el caso del Alto y Bajo Perú quienes dieron la idea de que se podían liberar del imperio español fueron Túpac Amaru y Tomás Katari. Fue una rebelión indígena muy fuerte, que cruzó 1.500 kilómetros entre el sur de Perú y el sur de Bolivia. Allá, los criollos empezaron a pensar que era posible romper con España. Entonces, los criollos hicieron la segunda rebelión, que tuvo más éxito que la primera y que llegó a la independencia, pero una independencia que se hizo sin los indígenas. Los indios eran la chusma. Al fundarse las nuevas repúblicas, la tendencia predominante era ser liberales. ¿Y qué quería decir libertad en ese contexto? Tener propiedad privada, individual. Y, por lo tanto, todos quienes tenían territorios comunales debían deshacerlos, desintegrarlos, volverlos individuales, quizás con la ilusión de apoderarse de ellas. Este fue un punto de partida.

¿Cómo empezó a cambiar eso ya en el siglo XX? La idea de cambiar surgió parcialmente en México, con la revolución mexicana, que fue

incluso anterior a la revolución rusa. Unos meses antes, pero fue anterior. Y la revolución mexicana, cuya influencia duró años y años, empezó a consolidarse con un partido único, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), allá por los años 30, cuando Cárdenas afianzó la reforma agraria.

¿Desde la perspectiva intercultural, cómo se presenta la situación? Surgieron los que se llaman los Institutos Indigenistas. El Instituto Indigenista se creó en México y luego se intentó hacerlo en todos los países. Incluso se debatió hacer el Instituto Indigenista Interamericano y se pensó inicialmente que el país sede podía ser Bolivia, pero la inestabilidad boliviana hizo que se decidiera por otro país.

Por una parte, con esta primera iniciativa del Instituto Indigenista, se dice que por fin el Estado se preocupa de los indígenas. Pero cuál era la fórmula de ese instituto. Les decían a los indígenas: “miren señores, los vamos a educar y apoyar con tal de que ustedes poco a poco dejen de ser indígenas y se civilicen, sean igualitos a nosotros”.

De ahí surge el modelo del Estado mestizo, “la masa cósmica”, como lo llamaban allá en México. El mensaje era “vuélvanse como nosotros, háganse mestizos y dejen de ser lo que son, porque todo eso los lleva a la pobreza, identifíquense con nosotros”.

Este es el modelo que empezó en México y pasó pronto a otros países. En el caso boliviano, la Revolución Nacional de 1952 toma muchas de esas ideas de la necesidad de mestizarnos, de abandonar las identidades indígenas.

La Revolución del 52 fue el resultado de casi dos décadas. Tras la Guerra del Chaco, la sociedad empezó a señalar: “Bolivia no puede seguir por el mismo camino, hay que cambiar, no podemos ser los de antes, tenemos que ser distintos”.

Se empezó a pensar en ese país distinto, analizando varias tendencias políticas, incluso el socialismo militar. Se aprobó una nueva Constitución en 1938, probablemente la más innovativa antes de la que está actualmente en vigencia en Bolivia, que empezó a reconocer a las comunidades indígenas, derechos y otras cosas. Ello quedó sólo en el papel, porque la pugna de poderes era distinta, y la oposición iden-

tificó a este movimiento como algo “pseudo popular”, parecido a las críticas que recibió el oficialismo tras la aprobación de la nueva CPE en La Glorietta de Sucre. Pero esa Constitución de 1938 tuvo influencia conceptual y política en años venideros.

14 años después, tras una revolución sangrienta, el nuevo gobierno del MNR se impuso en 1952. Allí es que empezaron a copiar a México diciendo: “dejen de ser indios, ya se acabó eso, nunca más los van a insultar diciéndoles indios, dejen de ser eso, sean mestizos y sean campesinos”.

Ciertamente, este proceso implicó una inclusión de los indígenas y campesinos que nunca habían tenido en el pasado. Hay que reconocerle a la Revolución de 1952 que le dio a este sector una incursión en la vida social y política que nunca habían tenido y se formó, por ejemplo, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), entre otras organizaciones.

Se hizo la reforma agraria, se recuperaron tierras, fue algo que tuvo éxito en el sentido de incorporar dentro de la República a la población que había estado excluida.

En Ecuador y Perú la cosa fue algo distinta. Allá, la fuente inicial de concientización y movilización vino de grupos que podían llamarse partidos socialistas y comunistas. En Ecuador, los indígenas se organizaron en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) relativamente temprano, en 1944, con el apoyo del Partido Comunista y lo hicieron tomando el nombre de “indios”, a diferencia de Bolivia, en el que se usa la palabra “campesinos”. En Ecuador ese movimiento tuvo algunos éxitos. Se debe mencionar la influencia y el liderazgo de Dolores Cacuango, es impresionante las cosas que hizo esta mujer, nacida al norte de Pichincha. Cacuango fundó con otros dos dirigentes, un hombre y una mujer, la FEI.

Un historiador peruano dice que la principal novedad que tuvo el siglo XX para Perú fue que descubrieron que era un país que estaba lleno de indígenas. Sin embargo, no acabaron de entender esa realidad. El intelectual y político marxista peruano José Carlos Mariátegui, que era muy lúcido pero con un cuerpo muy débil, ni siquiera pudo ir a la sierra, la conocía a través de otros intelectuales. Mariá-

tegui le dio mucha importancia a la temática india, pero sólo desde la perspectiva económica y de explotación social, no necesariamente cultural o de autoidentificación. Mariátegui pensaba que si en otra parte se habla del proletariado, ellos debían hablar de los indios también porque eran los pobres de los pobres. Sin embargo, junto con ello, en Perú hubo otras influencias y corrientes. Muchos defendían la modernización que vivía el país, se produjo mucha migración de la sierra a la costa, etc. La problemática indígena no llegó a prosperar en Perú.

De todas maneras, en 1947 se fundó la Confederación de Campesinos del Perú (CCP), que empezó trabajando en la costa y después poco a poco fue asumiendo un liderazgo en la sierra. En las regiones altas, el CCP empezó a hacer tomas de haciendas, que era el intento de las comunidades que están cerca de las empresas petroleras.

Pero el golpe de gracia al movimiento indigenista peruano lo dio la revolución, que fue una revolución muy distinta de la boliviana. En Perú, el punto central de la revolución de Juan Velasco Alvarado fue que los militares nacionalistas tomaron el poder y quisieron hacer un Estado moderno, medio socialista, inspirado en la experiencia de Yugoslavia y de otros países.

En el caso de la temática agraria, el gobierno intentó hacer propuestas de modernización, como grandes cooperativas, pero nuevamente el modelo era “ustedes se liberaran pero si dejan de ser indígenas y se convierten en campesinos”. Pero el modelo seguía siendo el de Bolivia, el de la Revolución de 1952.

Ecuador intentó en esa época iniciar un proceso de reformas similares, pero con medidas que yo llamo “descafeinadas”, inspiradas un poco en las reformas colombianas de mediados de siglo. Las “michi” reformas de Ecuador no llegaron muy lejos.

De ahí ya viene el siguiente paso, que es el del tema del indio. Este retorno tuvo dos pistas, la amazónica y la andina: por una parte empezaron a entrar en escena quienes penetraban a la Amazonía para realizar actividades económicas. Otros intereses, caminos de integración, colonizadores, petroleras, madereras, etc. empezaron a llegar a la región amazónica de los tres países. Tras esa penetración a las tie-

rras bajas, que tienen pueblos más dispersos, éstos empezaron a reaccionar. Los primeros que dieron la voz de alarma fueron los de Ecuador, empezaron los shuar, que son un pueblo impresionante, un pueblo luchador. Cuando la Colonia intentó entrar allá, no lo lograron en lo absoluto y en eso se parecen mucho a los mapuches de Chile o a los guaraníes de Bolivia.

Este pueblo se organizó en la Federación Shuar. En estos casos, siempre en el inicio se tiene una especie de apoyo. En este caso fueron, paradójicamente, los salesianos, hay que reconocer aquello. Los salesianos tenían unos colegios internados en esa región y eso ayudó a estos indígenas a organizarse. La Federación Shuar se creó un día que llegó un camino de penetración y se organizó en una combinación de defensa de identidad indígena y también de defensa de intereses económicos. Hubo una época en que este fenómeno fue ampliamente estudiado. Esta etnia tuvo una radio shuar que alcanzó mucha fuerza y después hicieron una serie de proyectos ganaderos por la región para mejorar los ingresos de su gente. El movimiento tuvo mucha fuerza y fueron reuniéndose con otros pueblos hasta acabar unos años después, en 1980, en la formación de la instancia que se llamó Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE).

Analicemos el nombre, que tenía una inclinación ideológica. Se llamaba Confederación de Nacionalidades, ya empezaba a salir la palabra “nacionalidades”, ya no eran “etnias”, sino “naciones”.

En Perú esta defensa de los pueblos amazónicos se produjo también relativamente temprano y se dio a través de los pueblos aguarunas, que también se sentían amenazados en la Amazonía peruana. Su institución se denominó Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP). En Bolivia, este proceso de organización de los pueblos amazónicos se dio más tarde y fue claramente para copiar lo que pasaba en Perú, gracias a que vinieron aquí los antropólogos peruanos que conocían aquello y sirvieron de puente para copiar el modelo de AIDSESEP y crear, después, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).

En la parte andina, el cambio de identidad, para pasar de conceptos mayormente de clase social a conceptos de identidad indígena, em-

pezó en Bolivia. Bolivia era el sitio que más se había “campesinizado” y fue el primero que cuestionó esta idea de que eran sólo campesinos y no indígenas.

Deseo contarles una anécdota: en Jesús de Machaca, a solicitud de la comunidad, dimos un cursillo para mallkus el año 71, es decir 18 años después de la reforma agraria de 1953. Muchos de los mallkus andaban de saco y corbata, muchos ya no usaban el poncho, por ejemplo, aunque Jesús de Machaca es una de las comunidades que más la había mantenido. En medio del curso para los mallkus, aparecieron los dirigentes de la central del sindicato de Jesús de Machaca intentando clausurar el curso antes de tiempo. Eso es para demostrar cuál era el sentimiento a principios de los años 70 y cómo ha cambiado la situación hasta ahora.

A principios de los años 70 surgió un debate al interior de las comunidades, de si haberse “campesinizado” y haberse organizado alrededor de sindicatos, no les había hecho perder su carácter aymara.

Los primeros que empezaron a revalorizar su identidad indígena fueron los representantes de la provincia Aroma, que era la tierra de Túpac Katari. Katari había hecho la revolución anticolonial más fuerte en Bolivia, entonces llamada Charcas. Recordemos ese episodio: habían matado a Tomás Katari, que se había sublevado en la región de Chuquisaca y Potosí, y habían matado, con caballos, a Túpac Amaru y a Micaela Bastidas en la región de Cusco. Fue entonces que Julián Apaza decide tomar el nombre de uno y el apellido del otro y se hace llamar Túpac Katari. En la provincia Aroma hace su rebelión y luego es descuartizado también en esa provincia, en la comunidad Sullcani, cerca de Ayo Ayo. Por eso es que la identidad indígena, la identidad aymara, era fuerte en esa región.

Dos jóvenes de esa región empiezan a trabajar en el tema indígena. Uno era Raimundo Tambo y el otro Genaro Flores, ambos estudiaban en la ciudad de La Paz. En La Paz entraron en contacto con el famoso ideólogo Fausto Reynaga, que había escrito un libro revolucionario. Los tres coincidían en que la definición de clase era insuficiente para definir la identidad de la población y que tenían que cambiar esa situación. ¿Cómo lo hicieron? Metiéndose en la organización que ya existía, la Confederación Sindical Unica de Tra-

bajadores Campesinos de Bolivia que ya mencioné y que se había creado bajo el influjo del gobierno del MNR en 1952.

Ellos se infiltraron en las regiones que habían sido “campesinizadas” y empezaron a transformarlas desde adentro, sobre todo en La Paz, y con bastante éxito. Al mismo país que les había dicho que “a ustedes los aceptamos, los toleramos si se hacen campesinos”, ellos respondieron “somos campesinos, cierto, trabajamos la tierra, pero también somos aymaras”. Entonces empezó a surgir, a fines de los años 60, el denominado “movimiento katarista”, el primero de su tipo en los países andinos.

Poco tiempo después, independientemente de lo que ocurría en Bolivia, en Ecuador pasó algo parecido en la sierra. Allí fue una comunidad la que empezó a decir “aquí todos somos runas”, justamente una palabra que se usa despectivamente con respecto a los indígenas, aunque en quechua significa “persona” u “hombre”.

Esa comunidad creó una pequeña organización, con nombre quechua, que en español significa “el despertar de los runas”. Fue creciendo y rápidamente se transformó en Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI). Crecieron como organización, y también creció la organización de los pueblos amazónicos, y surgió finalmente la coordinadora entre ambas, que primero se llamó Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Y la primera persona que dirigió a los indígenas de la selva y a los de la sierra en el marco de la CONAIE fue una mujer, a la que encontré aquí hace pocos días, Blanca Chancoso. Ella fue dirigente por primera vez cuando tenía poco más de 20 años, una mujer muy interesante y muy valiente.

Surgió en Ecuador la idea, entre los indígenas, de que los habían “engañado”, de que la única manera de ser influyentes y de mejorar sus condiciones de vida era si se “campesinizaban” y se mestizaban. En ese momento, año 1986, enfrentaron muchas críticas de otros sectores de la sociedad por usar la palabra “nacionalidades” en el nombre de su organización. Bueno, todavía espanta a muchos el uso de esta palabra.

En Bolivia todavía existen algunas personas, pocas, que se espantan con las palabras “nacionalidades indígenas” o el término “plurina-

cional". Uno que se espanta todavía es el ex presidente Carlos Mesa. Pero ni las Naciones Unidas se espanta con ese término. Es más, las Naciones Unidas lo aceptan. Por ejemplo, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, de 2007, en el artículo 9 dice: "Los *pueblos* y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo". Es decir que si la organización de todos los Estados, como son las Naciones Unidas, no se espanta al decir "pueblos indígenas" o "naciones indígenas", nosotros tampoco deberíamos.

De hecho, en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, si se aprueba en enero, ya está incluido el concepto de "plurinacionalidad".

Estas luchas por la autoidentificación étnica que he relatado se dieron desde fines de los 60 hasta los 80. De los tres países, Perú no participa de esta corriente. Una leve influencia se vivió en el sur del Perú, cuya población es aymara, donde surgió también un movimiento katarista, un poco inspirado en lo que hacían sus pares de Bolivia, pero ocurrió sin fuerza. De todas maneras existen coincidencias. Nosotros en CIPCA, la entidad en la que trabajo, vivíamos un momento de terribles presiones durante la dictadura de García Meza (1980-1981). En ese momento teníamos un programa de radio, que fue censurado por el gobierno militar. Pero nosotros lo seguimos emitiendo, se llamaba "Julián Apaza". ¿Cómo hacíamos? Una persona llevaba la cinta al otro lado de la frontera, agarraba cualquier minibús hacia Puno, y por la radio Onda Azul de Puno se emitía el programa. ¿Para qué cuento esta anécdota? Porque éramos parte de la misma nación aymara pero dividida por una frontera estatal.

Perú, poco después, vivió la tragedia de la guerra, de Sendero Luminoso, de la influencia de los militares. En lo único que se podía pensar era en sobrevivir y por eso el tema de la identidad indígena o de los pueblos indígenas no avanzaba nada. Sendero Luminoso tampoco hacía ninguna referencia a ello porque su ideología solamente los hacía pensar en temas de clases sociales.

Por eso Perú no pudo hacer nada ese tiempo respecto de los pueblos indígenas, en ese tiempo seguía muy fuertemente el discurso de clase. Pero cuando había patronos y peones en la tierra, la cosa era mucho más fácil. El patrón era el malo y los peones de hacienda, los que se rebelaban, eran los buenos. Pero con la llegada de la reforma agraria y cuando todos volvieron a ser una comunidad, se hablaba de comunidades reconstruidas, el discurso de clase quedaban un poco más camuflado y en un terreno con mayores dificultades. Ahí surgieron los sindicatos agrarios, así que el enfoque seguía siendo de clase.

La gente de Ecuador también creía más en sindicatos y una perspectiva clasista. Entonces, los dirigentes que emergían de los pueblos indígenas veían que habían abusos de tipo económico, pero a la vez veían que tenían una identidad diferente a la del resto de la sociedad. De ahí la mezcla entre factores de clase y de identidad indígena.

Aquí en Bolivia la cosa atravesó por un momento de mucha efervescencia y debate intenso. Surgió el partido Movimiento Indio Túpac Katari y otras facciones del katarismo que se insertaron en la organización sindical. Al final, sus dirigentes solucionaron el problema muy salomónicamente. Dijeron: “tenemos que ver este problema a través de dos ojos, porque los problemas son dos. Por un ojo vemos que somos campesinos explotados y por eso tenemos que levantarnos junto con otros explotados, con los obreros, con la COB, etc.”. Para ellos, el otro ojo veía que esos pueblos eran indígenas, aymaras en este caso. Ya en el año 80 se veían como “naciones oprimidas”, como “pueblos oprimidos”. Esos conceptos, de “nación” y “pueblo”, empezaron a usarse ya en ese tiempo.

Su razonamiento era: “tenemos que reunirnos todos los pueblos oprimidos, los aymaras, los quechuas, los guaraníes, los quechuas que están en Perú y Ecuador, etc., para juntar fuerzas contra el Estado colonial”.

En Ecuador pasaba lo mismo. Por una parte estaba la organización que ya mencioné, ECUARUNARI, que usaba la matriz de identidad étnica y por otra estaba una entidad que se llamaba Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOCA), que tenía una matriz ideológica de lucha de clases.

Permítanme referirme un poco más a esto. La FENOCA había nacido de otra organización, que era de obreros y de tendencia católica, llamada CEDOCA, es decir Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos. Se convirtió en FENOCA, primero, y luego se fusionaron a ECUARUNARI. Luego apareció el problema de los afrodescendientes. Sus dirigentes no sabían hacia dónde ir.

Me acuerdo que una vez estuve en una reunión en la CONAIE y apareció una persona de raza negra que decía: “yo también soy de la CONAIE, yo también soy indígena”. Pero la CONAIE no entendió ese mensaje, esa idea de que los negros de Ecuador también se sentían indígenas y nos los incorporaron. Los negros finalmente entraron a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negros (FENOCIN). Sin embargo, la concepción fundamental de los negros es de clase, cosa que tiene sentido también. Entonces ha habido un juego, una tensión, entre una identidad de clase social y una identidad indígena. Ello surgió en Ecuador y Bolivia, pero a la larga ambas visiones se fusionaron.

Volvamos a Perú. En Perú después de Sendero Luminoso se pensó que entrarían en esta misma corriente de autoidentificación étnica, pero ello no sucedió por la influencia del gobierno de Alberto Fujimori, que empezó su gobierno en 1990. Fujimori entró al poder muy autoritario y muy modernizador. Incluso el programa de educación intercultural bilingüe en Perú había sido muy bueno, Fujimori no le dio importancia, hasta que el propio Banco Mundial le llamó la atención y le pidió que lo continuara porque, después de muchas dudas, consideró que era un plan interesante. Entonces Fujimori llamó a Víctor Hugo Cárdenas, que todavía no era vicepresidente de Bolivia, y le preguntó qué se podía hacer con la educación bilingüe. En Ecuador también hubo una experiencia similar en este aspecto. Fujimori tuvo que obedecer al Banco Mundial e impulsar la educación bilingüe e intercultural. Pero Fujimori no entendía ese problema en absoluto, a pesar de que era de ascendencia japonesa, y por tanto intercultural, pero tenía poca visión en ese sentido.

Por lo tanto, ese tema nunca arrancó del todo. Pero, poco después, a Fujimori le salió el tiro por la culata en otro punto, después de que abrió todo el país a las inversiones extranjeras y sobre todo a las in-

versiones mineras. Perú se convirtió, junto con Chile, en uno de los países que más espacios abrió a las multinacionales.

En Perú, la llegada tan grande de inversiones hizo que se despertara la conciencia de los residentes de esas zonas. Así surgió una organización que se llama Coordinadora Nacional de las Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) que tuvo como su líder a Miguel Palacín Quispe. Es decir que la conciencia empezó a surgir en reacción a un problema de recursos naturales, y este territorio pasó a ser un espacio donde se encontraba fundamentalmente el problema social de clase, explotación y contaminación, y al mismo tiempo lo étnico, ya que existen comunidades y una población que tiene su propio territorio. La CONACAMI se transformó en una punta de lanza y en una influencia regional, hasta el punto que la semana pasada en Cochabamba hubo una reunión andina de CONACAMI y de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) con representantes desde Colombia hasta Chile.

En Ecuador se dio algo similar, la producción minera aumentó varias veces y esta expansión tan fuerte de la minería es lo que despertó la conciencia étnica de mucha gente de la sierra, que se veía avasallada. ¿Qué es lo que pasaba? Las empresas empezaban a acaparar comunidades, a poner sus campamentos, a contaminar los ríos, etc. Surgieron algunas comunidades que dijeron “esto no va, tenemos que defendernos”. Tenían que defender, como territorios, los recursos naturales y los territorios estaban perdiéndose por culpa de esa influencia tan grande de las empresas.

Pasemos al último punto. En este asunto también surgió lo que se ha venido a denominar “el indio permitido”, especialmente en los años 90.

Por entonces se dieron muchos cambios importantes a nivel mundial: uno de esos cambios fue que se había desmoronado la guerra fría entre EEUU y la ex URSS. Esto se había acabado, entonces surgieron los Estados de la Europa del Este y los de la ex URSS. Se descubrió también que a pesar de que habían tenido una ideología puramente de clase, las identidades nacionales y de otro tipo no varían. Todas esas identidades surgían con mucha fuerza, y por lo tanto, lo étnico,

a partir de Chechenia, de Bosnia, tuvo una nueva visibilidad. Esto influyó incluso en los gobiernos neoliberales.

El segundo punto en el plano internacional que también influyó era la conciencia de que los derechos humanos habían que ampliarlos al concepto de derechos colectivos y al derecho a ser diferentes. Y el derecho a ser diferente, las que lo pelean con más fuerza son las mujeres, los movimientos feministas, pero también lo pelearon estos pueblos. En España, por ejemplo, uno puede ser español, pero a la vez se puede ser catalán o vasco.

El tercer asunto que surgió con fuerza era el movimiento verde, en referencia a los derechos precisamente de los recursos naturales y los partidos verdes redescubrían que los que tienen más conciencia ecológica eran los pueblos indígenas, tanto los que estaban en la Amazonía como los que estaban en la sierra.

Por eso, todo lo indígena pasó a ser parte de un nuevo concepto de derechos humanos, el derecho a ser diferente, etc., y el tema indígena empezó a ser parte del panorama internacional.

Junto con la emergencia que tenían aquí esos “indios alzados”, digámoslo así, desde los Estados empezaron a buscar al “indio permitido”.

Paradójicamente, pero significativamente, la primera Constitución de Sudamérica que empezó a reconocer en un artículo la importancia del país pluricultural fue Perú, con Fujimori. Pero en otras partes empezó también a llegar eso. El ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, el gran neoliberal aquí en Bolivia, es el que cambió la Constitución en 1994 para hacer frente a las emergencias de las corrientes internas y para mostrar que estaba en la onda de lo que pasaba afuera. Cuando buscó a un candidato a vicepresidente, después de hacer encuestas y sondeos, dijo: “mi vicepresidente tiene que ser totalmente distinto a mí” y fue elegido Víctor Hugo Cárdenas, dirigente aymara. También influyó Víctor Hugo Cárdenas en el cambio de la Constitución, sin duda, porque él compartía esos temas, era un katarista de los primeros.

Entonces la Constitución boliviana cambió, reconoció por fin a los pueblos indígenas en un artículo perdido dentro del régimen espe-

cial, del régimen agrario. Donde antes se decía que habían sindicatos allá, se metió ahí, un poco a la fuerza, en un solo artículo, pero de media página, la síntesis de lo que decía el Convenio 169 de la OIT. Dice la OIT que el Convenio 169 es el único instrumento jurídico internacional con carácter vinculante que protege y regula los derechos de los pueblos indígenas en diferentes áreas de su interés. El Convenio 169 es una norma que se considera esencial y mínima. Incorpora muchas demandas y reclamos indígenas y los convierte en derechos internacionales reconocidos.

Entonces por esos caminos, también desde el Estado al incluirse al “indio permitido” se empiezan a aceptar estos conceptos e incluirse en las constituciones en la década de los 90.

En la Constitución ecuatoriana de 1998 había una mayoría de constituyentes liberales, en el sentido más feo de la palabra, de tez blanca y todo eso, y no pensaban en estos temas como algo importante. Como la CONAIE en Ecuador estaba ya bien organizada y había creado un partido político, llamado significativamente Pachakuti, lograron defender su idea con una fuerza brutal y la Asamblea, a través de la Constitución de 1998, fue la más avanzada en esa temática de todo el continente antes de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia.

Es así que llegamos a esta situación, que ya hemos asumido el Estado plurinacional, incluso constitucionalmente. Algo que había empezado hace menos de dos décadas ya lo tenemos como parte de la definición de los Estados de Ecuador, Perú y Bolivia.

LA PLURINACIONALIDAD: IGUALES Y DIVERSOS EN BUSCA DEL “SUMAK KAWSAY”

ANA MARÍA LARREA MALDONADO²

La nueva Constitución Política de la República del Ecuador, aprobada en septiembre de 2008 por la Asamblea Nacional Constituyente incorpora un cambio de gran trascendencia para la vida del país: se pasa del Estado pluricultural y multiétnico de la Constitución del 98 al Estado intercultural y plurinacional. De este modo, se recoge una de las reivindicaciones más profundas e importantes de los movimientos indígenas y afroecuatorianos del país. Definir al Estado ecuatoriano como intercultural y plurinacional no es una simple declaratoria, implica profundas transformaciones en la sociedad, el Estado, la democracia y el modo de desarrollo.

El debate social

El debate social previo a la Asamblea Constituyente impulsado por la CONAIE y la FENOCIN en sus respectivos ámbitos de influencia mostró las dificultades en la definición de los alcances concretos de la plurinacionalidad. Una serie de sentidos contrapuestos y convergentes se presentaron. Quizá el más importante y en el que más tela da que cortar, es el debate sobre el papel del Estado frente a los pue-

2 Ana María Larrea (ecuatoriana) es antropóloga, postgraduada en estudios internacionales del desarrollo de la Universidad de Oslo, Noruega, y en desarrollo y gestión local de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador. Es candidata a magíster en poder, desarrollo local y movimientos sociales. Fue asambleísta alterna ecuatoriana. Ha sido directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos, del que es actualmente coordinadora; fue miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en representación de Ecuador, Colombia y Venezuela. Ha asesorado a varios gobiernos locales indígenas. Sus principales publicaciones versan sobre pueblos indígenas, gobiernos locales, participación social y movimientos sociales.

blos indígenas, afroecuatorianos y montubios y, concomitantemente, el grado de autonomía que implicaría la plurinacionalidad.

En el campo de las organizaciones sociales existe una diversidad de concepciones y expectativas respecto a la plurinacionalidad. En las visiones más radicales provenientes sobre todo de la Amazonía, las organizaciones indígenas desplazan al Estado de sus territorios, asumiendo el control incluso de los recursos estratégicos. Mientras, en organizaciones como la ECUARUNARI, el fortalecimiento del rol del Estado en el control de los recursos estratégicos es importante. De ahí que muchos indígenas de la ECUARUNARI hayan planteado con fuerza la reivindicación de la “nacionalización” de los recursos estratégicos frente a las políticas neoliberales de privatización de los mismos. En el fondo se entrecruzan las demandas étnicas con las demandas clasistas; la lucha contra el neoliberalismo y la lucha por la autodeterminación. Estas dos visiones están presentes dentro de la CONAIE y suponen un profundo proceso de deliberación y construcción de acuerdos políticos entre sus filiales.

El proceso constituyente abierto en el Ecuador en los últimos meses ha sido el escenario propicio para que la demanda sobre la plurinacionalidad haya sido retomada como el eje de las reivindicaciones de la CONAIE. Durante el año 2007, la CONAIE llevó a cabo un proceso participativo de elaboración de la propuesta de Constitución. En este proceso se realizaron talleres con las bases de las tres regionales de la CONAIE: CONAICE, ECUARUNARI y CONFENIAE. El eje de la discusión giró en torno a los alcances y las implicaciones de la propuesta del Estado plurinacional, principal planteamiento del proyecto político de la CONAIE publicado en 1994. Los resultados del proceso participativo fueron publicados en el documento de principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador y en la propuesta de nueva constitución de la CONAIE.

Por otra parte, desde organizaciones como la FENOCIN la interculturalidad pasó a convertirse en el centro de su propuesta sobre el carácter del Estado, entrando en una disputa abierta con la CONAIE al oponerse a la plurinacionalidad. El argumento principal era que la plurinacionalidad implicaba aislamiento de los pueblos indígenas del resto de la sociedad, mientras la interculturalidad posibilitaba los encuentros entre los diferentes grupos étnicos. Algunos dirigen-

tes de los pueblos afroecuatorianos también se alinearon con este planteamiento de la FENOCIN.

Detrás de estos planteamientos estaba toda la historia de disputa y confrontación entre las dos principales organizaciones indígenas nacionales por espacios dentro del Estado y construcción de hegemonía al interior del propio movimiento étnico en el país.

Estas disputas llevaron a que durante el proceso constituyente, el Ecuador viva un falso debate entre plurinacionalidad e interculturalidad, debate en el que se trataba a los dos términos como contrapuestos, cuando en realidad la interculturalidad es una dimensión de la plurinacionalidad. Sin plurinacionalidad no puede haber interculturalidad. La relación intercultural supone el reconocimiento del otro, si no nos reconocemos en nuestra diversidad, difícilmente podemos mantener relaciones interculturales. Un Estado monocultural no reconoce la diversidad de las sociedades. Reconoce a una sola cultura, la dominante, como la única cultura oficial, las otras culturas no cuentan, son invisibilizadas y se pretende “integrarlas” en el marco de una perspectiva homogeneizadora.

En sociedades marcadas por la desigualdad no se puede pensar la interculturalidad sin tomar en cuenta los procesos de dominación. El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales. Éste no es posible cuando una de las culturas está subordinada a la otra. De esta manera el tema de las relaciones interculturales, más que un aspecto antropológico se convierte en un aspecto fundamentalmente político. La desigualdad económica está acompañada de profundos procesos de exclusión social, discriminación y desconocimiento cultural del otro. De ahí que al hablar de inclusión e integración social se haga imprescindible generar estrategias claras de reconocimiento a la diferencia y a la diversidad, que a la larga conduzcan a generar cambios en las estructuras de poder.

Y en la Asamblea Constituyente...

Las organizaciones indígenas, campesinas, afroecuatorianas y montubias llegaron a la Asamblea Constituyente sin una agenda común. Desde la CONAIE se había hecho un esfuerzo grande para lograr

consensos a su interior y existía una propuesta sobre los alcances que esta organización daba a la plurinacionalidad. Frente al debate colocado entre plurinacionalidad e interculturalidad, la Asamblea Constituyente optó por reconocer al Estado ecuatoriano como intercultural y plurinacional.

Pero ¿cuáles son los alcances que dio la Asamblea Constituyente a la plurinacionalidad? La nueva Constitución perfila la plurinacionalidad en los siguientes ámbitos: 1) el reconocimiento de territorios indígenas, afroecuatorianos o de pueblos montubios que pasarán a asumir las mismas competencias del gobierno seccional de la escala correspondiente. 2) Se establece el “sumak kawsay” o “buen vivir” como el objetivo a alcanzar en el proceso de desarrollo. 3) la ampliación de los derechos colectivos. 4) el reconocimiento a la justicia indígena, en el marco del respeto a los derechos humanos, como una jurisdicción especial. 5) el reconocimiento a las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatorianos como sujetos de derechos. 6) El fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, bajo la rectoría del Estado, y el fortalecimiento de la interculturalidad en el sistema “hispano” de educación, a través de la enseñanza de los idiomas ancestrales. 7) El reconocimiento de la nacionalidad ecuatoriana por nacimiento para las personas que pertenecen a una nacionalidad indígena reconocida en el país y que nacieron en las zonas de frontera. 8) El reconocimiento del castellano, kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural y de los demás idiomas como oficiales en las zonas en las que habitan las nacionalidades respectivas.

La agenda de la CONAIE contemplaba además la representación directa, que no fue aprobada por la Asamblea Constituyente, el cambio en la institucionalidad pública de manera de contar con representación en todas las instancias estatales, el consentimiento informado previo para la implementación de proyectos extractivos en sus territorios. La Asamblea no dio paso al consentimiento informado previo, pero le dio a la consulta el carácter de “previa, libre e informada”, estableció que la consulta será realizada por el Estado y que en caso de que no exista el consentimiento por parte de las colectividades afectadas, se procederá conforme a la ley, dejando de este modo abierto un mecanismo para la resolución del conflicto.

Pero ¿qué implica el Estado plurinacional?

El Estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, que hace realidad el principio de la unidad en la diversidad y busca superar el empobrecimiento y la discriminación de siglos de las civilizaciones indígenas. La plurinacionalidad supone un cambio en la estructura del Estado, en el modelo de desarrollo y en la democracia³.

En el modelo de desarrollo, la plurinacionalidad implica garantizar el ejercicio pleno de la soberanía popular y superar el neoliberalismo que ha debilitado al Estado privatizándolo y utilizándolo para el beneficio de los grupos de poder económico y político⁴. El planteamiento de plurinacionalidad postula una relación distinta entre el Estado, el mercado, la sociedad y la naturaleza. Una relación basada en el “sumak kawsay” o “buen vivir”.

De hecho la idea de desarrollo es inexistente en la cosmovisión de los pueblos indígenas andinos, pues el futuro está atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos; mientras al pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y con él caminamos. En este camino nos acompañan los ancestros que se hacen uno con nosotros, con la comunidad y con la naturaleza. Compartimos entonces el “estar” juntos con todos estos seres. Seres que tienen vida y son parte nuestra. El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo del aquí, se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo y no lineal.

Al tratar de explicar las concepciones andinas, necesariamente he tenido que recurrir al “nosotros” porque el mundo no puede ser entendido desde la perspectiva del “yo” de occidente. La comunidad cobija, protege, demanda y es parte del nosotros. Por lo tanto, el pensamiento andino es eminentemente colectivo. La comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno “somos”. De ahí que el ser humano es una pieza de

3 Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador, Quito, 2007.

4 CONAIE, op cit

este todo, que no puede ser entendido en sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad. “El universo es permanente, siempre ha existido y existirá; nace y muere dentro de sí mismo y sólo el tiempo lo cambia” (pensamiento kichwa). De ahí que hacer daño a la naturaleza es hacernos daño a nosotros mismos. Cada acto, cada compartimiento tiene consecuencias cósmicas, los cerros se enojan o se alegran, se ríen o se entristecen, sienten... piensan... existen (están).

El “sumak kawsay”, o vida plena, expresa esta cosmovisión. Alcanzar la vida plena es la tarea del sabio y consiste en llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos.

Si recurrimos a la “traducción cultural” que nos sugiere Boaventura de Sousa Santos (2006: 32, 39 – 41, 49), nuestro debate sobre el desarrollo se enriquece enormemente: ya no estamos hablando de crecimiento económico, ni del PIB, estamos hablando de relaciones, de amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado y el futuro. Esto implicaría que ya no estamos hablando de Estado y mercado exclusivamente como elementos del desarrollo, sino que hablamos de Estado, mercado, naturaleza y sociedad. De ahí que pensar en el buen vivir (“alli kawsay”) para alcanzar el “sumak kawsay” (la vida plena) nos conduce a pensar qué relaciones debemos entablar entre Estado, mercado, naturaleza y sociedad.

La plurinacionalidad promueve la justicia económica y pregona la igualdad. La lucha por la igualdad es también la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Igualdad no es sinónimo de homogenización. Ni diferencia sinónimo de desigualdad. No existe una verdadera disyuntiva entre las políticas que promueven la igualdad en términos redistributivos y aquellas que promueven el reconocimiento a las diferencias y las particularidades culturales. Igualdad y diferencia no son dos nociones contrapuestas, por el contrario constituyen dos dimensiones de la justicia social. Este es el sentido de la unidad en la diversidad. De ahí que para construir una sociedad democrática y pluralista la orientación estratégica busque la transformación en tres planos articulados entre sí: el socio-económico para asegurar la igualdad, el político que permita cambios en las estructuras de poder, de manera que la diferencia deje de ser un elemento

de dominación y opresión y el socio-cultural, encaminado al reconocimiento de la diferencia y a abrir las posibilidades para un aprendizaje entre culturas⁵.

En el plano de la democracia, el Estado plurinacional supone la construcción de un Estado radicalmente democrático: recupera y fortalece el Estado y la sociedad para garantizar el ejercicio pleno de la soberanía popular. La plurinacionalidad supone el reconocimiento a las autoridades de los pueblos y nacionalidades, elegidas de acuerdo a sus usos y costumbres, dentro del Estado unitario, en igualdad de condiciones con los demás sectores de la sociedad. De ahí que la plurinacionalidad reconoce y valora las distintas formas de democracia existentes en el país: la democracia comunitaria, la democracia deliberativa, la democracia participativa nutren y complementan a la democracia representativa, promoviendo un verdadero ejercicio democrático intercultural.

Y la construcción de un Estado radicalmente democrático es también la construcción de un Estado policéntrico. De ahí que la plurinacionalidad va de la mano con la descentralización y no con el debilitamiento del Estado. Podemos tener un estado fuerte y descentralizado, con una sociedad fuerte.

Pensar que la plurinacionalidad implica “crear un Estado dentro de otro Estado” o es un mecanismo para garantizar privilegios indebidos, es tan absurdo como pensar que los gobiernos locales de un país son Estados dentro del Estado. El carácter unitario del Estado no está en cuestión de ninguna manera, pero se trata de un Estado que reconoce las diversas formas de ejercicio de la autoridad existentes en el país y la capacidad de los pueblos de autodeterminarse, una dimensión clave de la soberanía popular.

Autodeterminación es algo muy distinto a independencia⁶. Así como los gobiernos seccionales en este país gozan de autonomía y son dueños de sus propias decisiones, así también las nacionalidades y pue-

5 Díaz Polanco, Héctor, 2005, “Los dilemas del pluralismo”, en: Pablo Dávalos (comp.) Pueblos indígenas, Estado y democracia, Buenos Aires, CLACSO.

6 De Sousa Santos, Boaventura, 2007, “La reinención del Estado y el Estado plurinacional” en OSAL Año VIII, N° 22, septiembre, Buenos Aires: CLACSO.

blos indígenas y afroecuatorianos tienen el derecho de ejercer sus propias formas de gobierno, de acuerdo a sus prácticas tradicionales y dentro del marco jurídico del Estado unitario.

Hay que recordar que los pueblos indígenas del Ecuador han sido quienes más han defendido la soberanía territorial del Ecuador, y la han defendido con su misma vida. Cuando las elites defienden la autonomía, saludamos y recogemos este concepto, pero cuando la defensa de la autonomía viene desde los pueblos, los acusamos de separatistas. No estamos hablando de separatismo, estamos hablando de unidad reconociendo la diversidad, de la construcción de un nuevo tipo de autonomía, basada en la solidaridad, en el reconocimiento de aquellos que han sido invisibles por siglos, de aquellos que en palabras de Galeano son los "nadies"⁷:

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos

Que no son, aunque sean

Que no hablan idiomas, sino dialectos

Que no profesan religiones, sino supersticiones

Que no hacen arte, sino artesanía

Que no practican cultura, sino folklore

Que no son seres humanos, sino recursos humanos

Que no tienen cara, sino brazos

Que no tienen nombre, sino número

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata

7 Galeano, Eduardo. 2007, "El libro de los abrazos", Buenos Aires: Catálogos.

La plurinacionalidad implica una ruptura con la noción liberal de la nación, aquella según la cual a cada Estado le corresponde una nación. El reconocer que un Estado no deja de ser unitario por estar constituido por múltiples naciones es sin duda un avance democrático, pero también un avance teórico-político, basado en la concepción de la diversidad. La existencia de múltiples naciones conlleva además al reconocimiento de múltiples adscripciones identitarias, el ser indígena y el pertenecer, por lo tanto, a una nacionalidad originaria, no implica el dejar de ser ecuatoriano. Los indígenas entonces son sujetos de una doble identidad, la identidad indígena y la identidad ecuatoriana. La plurinacionalidad implica la construcción de una cultura común, de una identidad compartida, que en nuestro caso es la ecuatoriana

Por último, la plurinacionalidad conlleva la construcción de una sociedad post-colonial. El colonialismo no terminó con la independencia, pues la creación de nuestras repúblicas no implicó una lucha contra el sistema monárquico, sino el alcanzar la independencia de la corona española. Las diversidades fueron consideradas como un obstáculo para el “progreso” y por consiguiente, las elites impulsaron un proceso de homogenización de los sectores subalternos, caracterizados como carentes de potencial político para plantear o constituir una alternativa para pensar el país. De este modo, el nacimiento de la república ecuatoriana está signado por la exclusión de las mayorías de la construcción nacional⁸.

La idea de emancipación del pueblo, con la que se rompió los lazos coloniales, chocó con los hábitos políticos coloniales profundamente arraigados en las sociedades latinoamericanas. Emancipar empieza a adquirir el significado de “civilizar” al pueblo de su atraso y anarquía⁹. En el siglo XIX imperaba la idea de que el pueblo no estaba preparado para regirse por un sistema republicano superior a su capacidad. De ahí el intento de fundar la república “desde arriba”¹⁰.

8 Ramón, Galo, 2004, “Estado, región y localidades en el Ecuador (1808 – 2000)”. En: Báez, Ospina y Ramón, Una breve historia del espacio ecuatoriano, Quito, CAMAREN-IEE.

9 Villavicencio, Susana, 2003. “La (im)posible república”. En Borón, Atilio (Comp.), Filosofía Política Contemporánea: Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía, Buenos Aires: CLACSO.

10 Villavicencio, Susana, op cit.

Debido al colonialismo interno, que ha generado profundos procesos de exclusión, se requiere de acciones afirmativas hacia los grupos excluidos que permitan superar la discriminación en una perspectiva de justicia histórica.

REFLEXIONES SOBRE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE Y LA PROPUESTA DE CPE

JORGE R. MIRANDA LUIZAGA¹¹

Si hacemos una reflexión sobre el proceso de la Asamblea Constituyente en Bolivia tenemos que resaltar aspectos que no corresponden a las visiones jurídicas expresamente occidentales. Al contrario, se manejaron otros conceptos de “espacio y tiempo” y formas de expresión que corresponden a otro imaginario. Estas pugnaban con las visiones “letradas” de los juristas y políticos tradicionales. Es por eso que dentro de ese proceso se notó claramente el enfrentamiento entre dos civilizaciones, que en sus aspectos filosóficos se enmarcan en concepciones claramente antagonistas: la occidental, representada por los criollos, que antes ostentaban el poder y denuncian ahora presuntas violaciones al “Estado de Derecho”; y la civilización amerindia, que exige su inclusión en el Estado-nación que siempre la excluyó.

Pero esos representantes de lo que hoy denominamos naciones o pueblos indígenas originarios campesinos¹², son los verdaderos pro-

11 Jorge Miranda Luizaga (boliviano) es doctorado en Filosofía, Química y Literatura, especialidad en antropología filosófica de las culturas andinas, por la Universidad RWTH-AACHEN, Alemania. Es experto en políticas públicas e indígenas, territorialidad y gestión de los pueblos indígenas. Su formación profesional se ha centrado en las áreas temáticas de la gestión y planificación del uso y manejo del espacio territorial municipal-comunal y planificación participativa. Ha formado parte de los equipos encargados de la implementación de leyes como Ley de Participación Popular, Ley de Municipalidades, Diálogo y UPAs en Bolivia, entre otras.

12 El término “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos” es un término de consenso entre las diferentes organizaciones que participan del “Pacto de Unidad”; los de tierras bajas se consideran indígenas, los de tierras altas, que no están sindicalizados, originarios, y los miembros de las organizaciones sindicales rurales que se conformaron después de la Reforma Agraria de 1952, se denominan “campesinos” y que dentro de la concepción clasista del nacionalismo revolucionario fue el mejoramiento de status social dentro de los pobladores rurales, que hasta entonces como “indios” eran lo más bajo de la sociedad boliviana.

motores de ese proceso constitucional, ellos son los que exigieron una Asamblea Constituyente para dar solución a sus demandas que se expresan en términos de derechos culturales y la incorporación de sus sistemas sociales, jurídicos y económicos, expresados en los conceptos de “tierra y territorio”, recursos naturales, educación, etc.

Ahora bien, antes de continuar con la presentación de los conceptos que se manejan dentro del discurso de la propuesta de Constitución Política del Estado, tenemos que hacer una profunda reflexión sobre la semántica de muchos términos y que pertenecen conceptualmente al acervo de aquello que se busca cambiar.

Se cuestiona al sistema neoliberal, pero todavía se utilizan sus conceptos que caracterizan a los enunciados que hacen a su ideología como tal. Uno de ellos es el término “igualdad”, término que está íntimamente ligado a los principios de la filosofía occidental de “identidad”, “no contradicción” y “tercero excluido”.

Analicemos entonces ¿qué implican estos principios? Sobre ello, Gottfried Leibniz sostiene que el principio de identidad es idéntico al “*principium individualitatis*”, y ese principio es el fundamento lógico del individualismo moderno y de los estados de derecho con democracia representativa. ¿Pero no era que pretendemos incluir a los otros diferentes? Para ello no tendríamos que hablar de igualdad homogeneizante sino de “convivencialidad entre símiles”. Mediante el individualismo solamente estamos consolidando el proceso de aculturización que sufrimos como países dominados por los centros de poder mundial de tinte occidental.

Se repetiría lo que les ocurrió a los kataristas con su “teoría de los dos ojos”, un ojo veía el problema clasista y el otro ojo la opresión cultural. Pero finalmente miraron a través de “un lente ideológico occidental” y lamentablemente sólo lograron ver la dialéctica de la contradicción clasista monocultural.

Para continuar con el análisis, hay que aclarar que estas demandas tienen un carácter paradigmático cultural y no así, como algunos pensadores sostienen, una lucha dialéctica entre etnia y clase. No, porque de ser así, este proceso no implicaría un cambio, sino una reforma dentro de los parámetros de la lucha de clases de tinte mar-

xista, que no rebasaría la importancia del proceso de cambio del que son protagonistas las naciones indígenas originarias a través de sus culturas. Cualquier explicación que se pueda dar sin rebasar a la cultura dominante implicaría una subalternización de este importante proceso en el que los pueblos indígenas son los principales protagonistas.

Es importante analizar la carga semántica de muchos vocablos insertos en los discursos de “descolonialidad”. Entonces, “descolonialidad” no solamente es una apropiación del discurso político, sino permite una profunda reflexión de aquellos conceptos que hemos utilizado hasta la fecha.

El desafío de refundar el país con la participación de los excluidos, en este caso las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos, exige la presencia de sujetos colectivos constructores de un Estado “plurinacional” que reemplace al obsoleto Estado neoliberal y monocultural, fundamentado en el individualismo y la propiedad privada.

Dentro de la Asamblea Constituyente se discutían términos clave, los mismos que son el fundamento teórico de un “proceso de cambio”. Estos términos son: pluralismo jurídico, económico, político y social del Estado boliviano; sólo con el reconocimiento del pluralismo se desmontarán los Estados “monistas”, opresores de las grandes mayorías hasta hoy excluidas.

La imposición de un sistema jurídico “monista” favorece los intereses individuales y privados y desconoce los sistemas de derecho indígena, que dentro de la propuesta constitucional serán reconocidos en plenitud de derecho. La justicia indígena y la justicia positiva convivirán. Así se restablecerán la justicia de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos que siempre estuvo vigente, pero en la clandestinidad de un Estado “monista”.

Por eso el principio de pluralismo jurídico es fundamental para la consolidación de las demás demandas, como “tierra y territorio”, o las consabidas autonomías indígenas, que abren un camino a la autodeterminación para definir sus sistemas políticos, económicos, sociales y jurídicos.

Entonces, la exigencia expresada por las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos en temas de “tierra y territorio” conlleva no solamente el acceso a la tierra como parte de su seguridad social, sino la restitución de las unidades territoriales desestructuradas durante la Colonia, a través de las Reducciones Toledanas, y la República, mediante un modelo copiado de los “códigos napoleónicos”. Ello se ve expresado en la división política del Estado en departamentos, provincias y cantones, los mismos que han dividido a los territorios originarios, resquebrajando sus autonomías, el acceso a la tierra y, por ende, a los recursos naturales.

Entonces, el Estado plurinacional como modelo de organización política tiene como finalidad la recuperación de las autonomías territoriales de las naciones originarias. Estas demandas que se incorporaron a la Asamblea Constituyente y que se ven reflejadas dentro del texto constitucional son exigencias medulares para la transformación del Estado boliviano.

¿Cuáles son entonces estas demandas?

- a) Un derecho fundamental es el derecho a la autodeterminación a través de las autonomías indígenas. Este consagra la recuperación de sus territorios y la jurisdicción sobre temas como economía y formas de políticas comunitarias; éstas son un instrumento de descolonización que afectará profundamente al Estado-nación neoliberal en crisis.
- b) La inclusión particular, comunitaria y colectiva de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, mediante la que se consolidaría la dignidad de las culturas pero en los términos que hemos mencionado: un proceso de convivencialidad de símiles y también de disímiles bajo el respeto a la diferencia y la no subalternización de cualquier grupo social existente en un mismo territorio. Esta es una gran y difícil tarea que costará mucho y será el principal logro de la descolonialidad que se persigue.
- c) La definición de los derechos colectivos y culturales son el aspecto más interesante de la propuesta de CPE, porque rompe con la hegemonía de los derechos exclusivos individuales, los

mismos que fueron la garantía de propiedad privada y el despojo de las tierras y los territorios indígenas originarios. El capítulo sobre derechos que consagra la propuesta de la nueva CPE es uno de los más revolucionarios dentro del derecho constitucionalista, además de ser una de las primeras propuestas de esa índole. Ahora sí se hace uso pleno del principio de complementariedad entre lo particular¹³ y lo comunitario. En otros términos, se reconoce tanto los derechos particulares como los derechos colectivos, comunitarios y culturales, acompañados de los derechos agroambientales.

La congruencia de estos derechos recoge la característica cultural de las comunidades, ayllus, tentas o malokas, donde se usa la complementariedad de los derechos particulares y comunitarios para “conjurar la violencia”¹⁴, que las ideologías occidentales, tanto capitalista como socialista, no logran.

- d) Demanda de tierra y territorio es la restitución de las prácticas sociales y comunitarias de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos sobre la base de su visión geocéntrica y no así egocéntrica.
- e) La justicia indígena con plena vigencia dentro del pluralismo jurídico que ya hemos tocado.

La propuesta de CPE que fue aprobada el 21 de octubre de 2008 y que irá al referéndum ha mermado la potencia del “poder constituyente” al haber sido consensuado con las fuerzas del Poder Legislativo constituido. En el legislativo lograron poner algunos candados, como los que citaremos a continuación.

Estos son los más relevantes:

13 Expresamente no utilizamos el término “individual” porque su connotación es diferente. Lo individual sólo considera la acumulación en una persona o grupo social, en cambio si hablamos de Lo “particular”, son las potencialidades de una persona que él mismo las desarrolla en beneficio de la comunidad y se miden en términos de prestigio.

14 Consideramos que la fuente de la violencia es la negación del otro aspecto que constituye a una comunidad y/o sociedad, el derecho a ser diferente y ser reconocido por sus particularidades dentro de su comunidad y/o colectividad. Por otra parte, esta persona respeta las normas de la comunidad y sus particularidades están al servicio de ella, que le reconoce con la otorgación de prestigio.

- Se eliminó la cláusula donde las decisiones de la jurisdicción indígena no podían ser revisadas por la jurisdicción ordinaria (artículo 192, s).
- Se incorporó el término “deslinde territorial”, que marca la limitación y el alcance de la jurisdicción indígena.
- Se estableció que las autonomías indígenas no pueden sobrepasar los límites departamentales de la división política del Estado republicano actual (artículo 280).
- Se modificó el proceso de recuperación de tierras, que puede ser delegado a otras instancias autonómicas, como los gobiernos departamentales (artículo 298), y no será retroactiva respecto al latifundio o tenencia de tierras que no cumplen con la función social (artículos 315 y 399).

El actual texto es un diseño de un Estado plurinacional domesticado, amansado y controlado para lograr la mantención de un Estado todavía con acentos neoliberales; se la puede considerar una reforma estatal que reconoce algunos derechos y exigencias de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, pero de manera aún subalternizada y sin cambiar las actuales estructuras. Esta propuesta de Constitución es efectivamente una propuesta dentro del proceso de cambio, pero no el cambio que anhelamos los que ya buscan otros paradigmas para el siglo XXI.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE, ESTADO PLURINACIONAL Y DEMOCRACIA INTERCULTURAL: LA EXPERIENCIA BOLIVIANA

FERNANDO GARCÉS V.¹⁵

La Asamblea Constituyente boliviana: una compleja trama democrática

René Zavaleta solía repetir que la configuración de la sociedad boliviana es abigarrada¹⁶ y yo creo que esta idea se podría aplicar a la Asamblea Constituyente boliviana (AC). Si para Zavaleta lo abigarrado implica la complejidad de una formación social debido a la coexistencia de múltiples tiempos históricos y formas de producción¹⁷, la AC fue un espacio de producción discursiva política que explicitó lo que Fabian¹⁸ llama la “negación de la coetaneidad” o la “no simultaneidad de la contemporaneidad”, según Boaventura de Sousa Santos¹⁹. Junto al tiempo de la juridicidad occidental y su despliegue técnico constitucional, corrieron otros tiempos, palabras, ideas y lenguajes que pugnaban por configurar una “mama ley” que responda,

-
- 15 Luis Fernando Garcés (ecuatoriano) es doctor en estudios culturales latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ha sido coordinador académico del doctorado en educación de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, y coordinador general del Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA). Ha sido docente universitario en Ecuador y Bolivia. Entre sus publicaciones destacan “Lengua y conocimiento quechua. Colonialidad, interculturalidad y políticas de la diferencia en Bolivia”; “Discursos y prácticas (des)colonizadores en el contexto de la Asamblea Constituyente de Bolivia” y “Elementos para el debate sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y originarios en el proceso constituyente boliviano”.
- 16 Zavaleta, René, 1986, “Lo nacional-popular en Bolivia”. La Paz: Plural (2ª ed., 2008); 1989, *El Estado en América Latina*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- 17 Tapia, Luis, 2002, “La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta”. La Paz: Muela del Diablo.
- 18 Fabian, Johannes, 1983, “Time and the Other. How Anthropology Makes its Object”. New York: Columbia University Press.
- 19 Santos, Boaventura de Sousa, 2007, “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”. Cochabamba: CEJIS, CENDA, CEDIB.

probablemente, a otro imaginario de lo que la “ciudad letrada”²⁰ esperaba de una Constitución Política del Estado. Fue, en tal sentido, una instancia de construcción política abigarrada, por la composición de los asambleístas, por las tensiones discursivas, por los intereses que portaba tal diversidad.²¹

Aunque los resultados pueden haber dejado insatisfechos a muchos de cada lado de los bloques políticos antagónicos –gobierno y oposición– el proceso de deliberación conflictiva, la creatividad propositiva (sobre todo del sector indígena campesino), la intensidad y densidad de los posicionamientos políticos, hacen de ella una experiencia única en términos de construcción democrática, si se entiende por democracia no un formato preestablecido desde la oficialidad estatal sino un campo en construcción desde el *pólemos* que caracteriza la política como antagonismo y conflicto²².

Las afirmaciones anteriores no quieren ser una apología de la AC. Como fue de conocimiento público, en tanto espacio de debate y confrontación política intenso, ella no estuvo exenta de dolorosos episodios de discriminación, racismo y prácticas de obstrucción del proceso²³.

Una Asamblea Constituyente pensada desde abajo

La instalación de la AC fue el resultado de un largo proceso de movilización de distintos actores, cuyo origen se puede ubicar más allá o más acá en el tiempo de la memoria social²⁴. Como se sabe, la de-

20 Rama, Ángel, 1984, “La ciudad letrada”. Santiago, Chile: Tamar (2004).

21 Sobre la composición de la Asamblea Constituyente, véase Albó (2008).

22 Mouffe, Chantal, 1993, “El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical”. Barcelona: Paidós (1999).

23 Garcés, Fernando, 2008, “Discursos y prácticas (des)colonizadores en el contexto de la Asamblea Constituyente de Bolivia”, en *Página y signos. Revista de Lingüística y Literatura*, Año 2, N° 3. Cochabamba: Kipus, Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas, pp. 105-132.

24 Garcés, Fernando, 2006, “Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado Plurinacional?”, en *Revista Aportes Andinos*, N° 17. Quito: UASB, Programa Andino de Derechos Humanos,

<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista17/actualidad/fernandogarcés.htm>, consulta del 20-12-06.

nominada “Guerra del Agua”, el año 2000, se convirtió en un caso sin precedentes que dio la vuelta al mundo como ejemplo de lucha de un pueblo movilizadado que logró la expulsión de una transnacional en busca de apropiarse de un recurso vital²⁵. Luego de la Guerra del Agua, un dirigente urbano que había liderizado la llamada Coordinadora del Agua plantea la necesidad de que en el país se convoque a una Asamblea Constituyente como mecanismo de que el pueblo boliviano tenga capacidad de decisión sobre sus recursos. A partir de ese momento, el planteamiento de una Asamblea Constituyente cobra fuerza en las discusiones y eventos orgánicos de las comunidades campesinas, indígenas y originarias. Por ello, no es raro que en febrero de 2002 el entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada buscara impedir que se logre, mediante presión, la realización de una Asamblea Constituyente; para lograr su objetivo convoca a la formación de un Consejo Ciudadano, al que se le asigna la tarea de preparar una serie de reformas a la Constitución Política del Estado.

Durante junio y julio de ese mismo año se realiza la *Marcha de los Pueblos Indígenas por la Soberanía, el Territorio y los Recursos Naturales*, planteando claramente tres objetivos: 1) tierra para indígenas y campesinos; 2) respeto al territorio de los pueblos indígenas; y, 3) realización inmediata de una Asamblea Constituyente con participación de los pueblos originarios²⁶. A partir de este momento, las distintas organizaciones indígenas, campesinas, originarias y de colonizadores plantean ya de manera permanente la necesidad de una Asamblea Constituyente para refundar una Bolivia constituida en 1825 al margen de sus pueblos y naciones.²⁷

Octubre de 2003 marca un momento clave en la historia boliviana de lucha por el control sobre recursos estratégicos importantes y por la

25 Shultz, Jim, 2008, “La Guerra del Agua en Cochabamba y sus secuelas”, en *Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana*, editado por Jim Shultz y Melissa Crane Draper. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural, pp. 17-51.

26 Silvia Rivera, 2004, “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en *Aportes Andinos*, N° 11. Quito: UASB, PADH, pp. 1-15.

27 No deja de ser irónico que quienes cuatro años después, en nombre de la democracia, decían defender la Asamblea Constituyente de supuestos actos dictatoriales fueron los que en el 2002 despreciaron la marcha, se burlaron de los marchistas y consideraron una demanda absolutamente descabellada la necesidad de una Asamblea Constituyente Popular y Originaria.

búsqueda de devolución de la soberanía popular: es el momento en que se hace explícita con toda su fuerza el planteamiento de la nacionalización de los hidrocarburos, la convocatoria a una Asamblea Constituyente Popular y la expulsión de Sánchez de Lozada de la conducción del gobierno²⁸.

En septiembre del 2004 se organiza el Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino²⁹, que se plantea como objetivo central lograr la convocatoria a una Asamblea Constituyente soberana, participativa y fundacional; esto es, una asamblea, 1) autónoma, no sometida a los poderes constituidos del Estado y depositaria de la voluntad popular; 2) con la participación del mayor número de representantes sociales, especialmente de los pueblos indígenas secularmente excluidos de la participación política; y, 3) que reestructure y refunde desde su raíz un país marcado por una estructura colonial de dominación.

Las movilizaciones de mayo-junio del 2005 no desembocan en una convocatoria inmediata a la Asamblea Constituyente ni en la nacionalización de los hidrocarburos, tal como demandaban los movimientos sociales en las calles, sino en una convocatoria a elecciones que derivó la problemática al siguiente gobierno, asumido por Evo Morales desde el 22 de enero de 2006.

Es en este contexto que se debe ubicar la importancia que tuvo el aporte del Pacto de Unidad en cuanto a, por lo menos, tres aspectos. En primer lugar, como articulación de organizaciones que, a pesar de muchos temas e intereses comunes, no tenían una tradición de diálogo conjunto y de construcción propositiva de sus planteamientos

28 Gordon, Gretchen y Aaron Luoma, 2008, "Petróleo y gas: la riqueza ilusoria debajo de sus pies", en *Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana*. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural, pp. 87-129.

29 Al momento de constitución del Pacto de Unidad, conformaron el mismo las siguientes organizaciones: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCB-BS), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), el Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST-B), el Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico de Bolivia (BOCINAB), la Central Departamental de Trabajadores Asalariados del Campo (CDTAC).

y demandas. Luego, como espacio de constitución de un nuevo sujeto político que se expresó en la, para algunos, extraña denominación indígena originario campesino y las tensiones que esto supuso.³⁰ Finalmente, como proceso constructivo de una propuesta que fue trabajada a lo largo de un año de debates y discusiones no exentas de tensiones que en momentos expresaron fuertes desacuerdos sobre temas medulares de cara a los intereses de los actores: autonomías, recursos naturales, representación política, control social como cuarto poder, etc. Aunque el proceso venía desde atrás con lo que cada organización venía construyendo sectorialmente.

El eje articulador de la propuesta: el Estado plurinacional. Cómo se lo entendía y lo que implica

En el proceso de construcción de la propuesta del Pacto de Unidad, que se desarrolló entre mayo del 2006 y mayo del 2007, el tema común articulador de todas las propuestas sectoriales fue la apuesta porque el Estado boliviano se declare como plurinacional. Cada organización contenía en su propuesta la idea de que el Estado boliviano debe declararse plurinacional pero ninguna explicitaba qué significaba ello.

Se hizo un intenso trabajo de debate y explicitación que quedó formalizado en el texto presentado el 5 de agosto a los asambleístas orgánicos bajo el título “¿Qué entendemos por un Estado plurinacional? (CSUTCB y otros). A continuación me permito hacer una suerte de síntesis de las ideas fuerzas de dicho trabajo de construcción colectiva.

30 En la Propuesta del Pacto de Unidad (CSUTCB y otros 2006; CSUTCB 2007) se usa permanentemente esta fórmula: *naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos*. Ello se debe a la discusión interna en búsqueda de lograr un consenso: los pueblos indígenas de tierras bajas plantean la dificultad de reconocerse como naciones debido a la reducida población que, en muchos casos, los conforman. En cambio, los quechuas, aimaras y guaraníes sí se autoreconocen como naciones originarias. Por otro lado, aunque existen muchos cuestionamientos a la denominación de *campesinos* por parte de las organizaciones que se autodenominan indígenas y originarias, las organizaciones campesinas plantean que tales comunidades mantienen sus formas culturales originarias y de manejo territorial a pesar del proceso de campesinización al que las sometió el Estado del 52.

El texto comienza expresando el desafío de refundar el país mediante la participación de los indígenas como pueblos, es decir, como sujetos colectivos constructores de un Estado plurinacional que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural fundamentado en el ciudadano individual. Para ello es necesario reconocer y asumir que históricamente el Estado boliviano ha construido un modelo liberal que ha impuesto la cultura occidental, debilitadora de los sistemas jurídicos y políticos indígenas. Asimismo, la división político-administrativa del país ha dividido las unidades territoriales de los pueblos, resquebrajando la autonomía y el control sobre la tierra y los recursos naturales. Se ha impuesto también un sistema jurídico uniforme en el que la administración de la justicia favorece los intereses del mercado y priva a los pueblos de sus medios de subsistencia.

Sin embargo, a pesar de estas imposiciones y mecanismos de dominación, los pueblos indígenas han resistido y mantenido sus identidades. Por eso se puede afirmar que hoy en Bolivia cohabitan y existen diversas naciones, pueblos y culturas con derecho a una convivencia pacífica y solidaria. Es en este sentido que se propone un Estado plurinacional unitario.

El Pacto de Unidad comprendía el Estado plurinacional como un modelo de organización política que tiene como fin la descolonización de las naciones y pueblos indígenas, recuperando, reafirmando y fortaleciendo la autonomía territorial para vivir bien y con visión solidaria. Así, se planteaba que los pueblos indígenas serían el motor de la unidad y el bienestar de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos. El principio de pluralismo jurídico es fundamental como principio rector del Estado plurinacional. Y por él se entiende la coexistencia, dentro del Estado plurinacional, de los sistemas jurídicos indígena, originario y campesino con el sistema jurídico occidental en un plano de igualdad, respeto y coordinación. El Estado plurinacional, basado en autonomías indígenas, originarias y campesinas, es un camino hacia la autodeterminación como naciones y pueblos para poder definir sus propias políticas y sistemas sociales, económicos y jurídicos. De esta manera se reafirman sus estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia.

Por otro lado, la afirmación del Estado plurinacional significa pensar en un ordenamiento territorial asimétrico: con entidades territoriales organizadas sobre la base del Estado colonial y republicano y con entidades territoriales organizadas sobre la base de los territorios de los pueblos indígenas, según sus prácticas de uso ancestrales o actuales. Además, para que el Estado plurinacional se constituya en una realidad es importante el ejercicio del derecho a la tierra y a los recursos naturales; con ello se busca poner fin al latifundio y a la concentración de la tierra en pocas manos, por un lado, y al monopolio sobre los recursos naturales en beneficio de intereses privados, por otro. Finalmente, se planteaba que la estructura del nuevo Estado debe implicar que los poderes públicos tengan representación directa de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos según sus normas propias.

En resumen, las organizaciones del Pacto de Unidad planteaban una forma de Estado en el que los colectivos políticos puedan expresar su acuerdo y tomar decisiones sobre las cuestiones medulares del Estado. Se desecha, de esta manera, la idea de que el Estado tiene soberanía única y absoluta sobre su territorio y se posibilita formas de autogobierno (hacia el interior de los pueblos indígenas) y cogobierno (de los pueblos indígenas con el Estado plurinacional).

¿Cuáles serían entonces los ejes vertebradores del Estado plurinacional? Señalamos los principales:

Ejercicio del derecho de autodeterminación y autonomías indígenas. El derecho de autodeterminación es el derecho colectivo fundamental que reclaman pueblos indígenas por ser sujetos colectivos preexistentes a los Estados modernos. Es el derecho del que se derivan los demás: territorio y jurisdicción sobre temas económicos, sociales, políticos, etc.

Las autonomías indígenas se plantean como formas de gobierno que producen fisuras en el imaginario y las prácticas del Estado-nación en crisis. No como acomodaciones del sistema liberal para lograr equilibrios en el sistema político y estatal³¹.

31 Kymlicka, Will, 1995, "Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal del derecho de las minorías". Barcelona: Paidós (1ª ed., 1996) y Safran, William, 2002, "Dimensiones espaciales y

Inclusión y redistribución simultánea que permitan abolir exclusión y desigualdad. Esto significa superar las reduccionistas visiones clasistas o culturalistas (eticistas) y recuperar la “teoría de los dos ojos”³². También implica aprender a movernos en la duplicidad semántica del concepto de nación: a) tanto desde la visión “nacional-popular” que se mantiene en la memoria corta de los pueblos indígenas y de buen sector de la sociedad boliviana en general³³ en el sentido de mantener o reactivar mecanismos de distribución y redistribución de los excedentes producidos por los recursos llamados “estratégicos”, b) como en el sentido de las comunidades preexistentes al Estado que enfatizan la diferencia y el cogobierno en términos de control soberano sobre el territorio.

Tal vez aquí conviene hacer una aclaración frente a una objeción recurrente en algunos sectores intelectuales bolivianos sobre el carácter multiculturalista que tendrían las autonomías indígenas formuladas en el proyecto de nueva Constitución. Se dice que la fórmula de reconocimiento de territorios indígenas termina “minorizando” a los pueblos indígenas de Bolivia cuando éstos, en realidad, son mayorías. A este punto se debe advertir que, aunque se considera que los pueblos indígenas en Bolivia constituyen el 62% de la población, según el Censo del año 2001, ellos no son una unidad homogénea y en el contexto de tierras bajas, constituyen verdaderas minorías en las que, frente al poder agroempresarial y ganadero, es necesario el desarrollo de sus formas de autogobierno. Ello se ha plasmado en la propuesta de autonomías indígenas.

Con respecto a la parte occidental del país, la posibilidad de que el Estado boliviano abandone su histórica carga colonial y devenga en una forma política “andina”, dependerá no sólo de la correlación de fuerzas sino también de la capacidad hegemónica que tengan las propuestas de gobierno indígena de expandir sus *habitus* administrativos al aparato estatal. Esto no significa, efectivamente, que esté ausente el riesgo de una fragmentación de los sectores subalternos

funcionales de la autonomía”, en *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, coordinado por William Safran y Ramón Máiz. Barcelona: Ariel, pp.19-45.

32 Sanjinés, Javier, 2005, “El espejismo del mestizaje”. La Paz: IFEA, Embajada de Francia, PIEB.

33 Zavaleta, René, y Rivera, Silvia, op cit.

que comiencen a funcionar en lógica de trinchera territorial antes que en búsqueda de coaliciones solidarias más amplias.

Derechos colectivos en, por lo menos, igualdad de jerarquía que los derechos individuales. El ejercicio de los derechos colectivos primarios de los pueblos indígenas, incluso tratándose de las restricciones internas que no acepta la “apertura” liberal de Kymlicka (1995), busca abrir boquetes en el sistema político liberal que ha entronizado los derechos individuales como valores supremos de la humanidad. Éstos han sido garantes de propiedad privada como despojo de propiedad colectiva y familiar de tierras y territorios indígenas originarios. Recordemos, al respecto, que la Ley de Exvinculación de 1874 proporcionó el reconocimiento del derecho ciudadano de que los adultos indígenas puedan enajenar sus tierras comunales³⁴.

Sin embargo, el ejercicio de los derechos primarios de los pueblos indígenas –el que ejercen en cuanto pueblos– no implica la negación del desarrollo de los derechos colectivos derivados; es decir, aquellos que el resto de población boliviana debe ejercer en tanto colectividad que se mueve aún en los marcos imaginarios del Estado-nación. El Estado boliviano debe articular ambos tipos de derechos colectivos como forma de ejercicio de una soberanía plural y de acceso a determinados beneficios fruto de los excedentes del capital en circulación en el país.

Reconocimiento del pluralismo jurídico que permita el ejercicio de la normatividad jurídica, cognitiva, política y económica en igualdad jerárquica. Esto tiene que ver también con la superación de la mirada multiculturalista que tolera las llamadas “protecciones externas” pero no “las restricciones internas” (Kymlicka 1995) que ejercen los pueblos indígenas en sus territorios. Éste es el límite de la tolerancia liberal que plantea Kymlicka: no es posible, según él, que al interior de las formas de autogobierno se permita el disenso frente a los derechos individuales y las marcas occidentales de “justicia”. Por ello, el pluralismo jurídico implica que las decisiones de los sistemas jurídicos indígenas no sean revisadas por la normativa del Estado central.

34 Rivera, Silvia, 2004, op cit

Redistribución de propiedad de la tierra y el territorio para hacer efectivo uso, control y gestión desde prácticas de pueblos indígenas. Éste es uno de los planteamientos centrales de la lucha indígena, originaria y campesina de la Bolivia de las últimas décadas: no sólo luchar por la recuperación del territorio, sino también de la tierra (como mecanismo de expropiación de las grandes concentraciones que detentan los terratenientes de tierras bajas); y no sólo luchar por la tierra, sino también por el territorio.

La desconstitución del proceso y los riesgos de convertir el Estado plurinacional en “materia estatal”

Como ha quedado claro de lo anteriormente dicho, la demanda de realización de la Asamblea Constituyente en Bolivia y la propuesta de Estado plurinacional es fruto del proceso impugnador de una democracia secuestrada, es fruto de un proceso desestabilizador que llevaron adelante los movimientos sociales al poner en jaque al Estado, a la clase política “esmirriada” y al capital transnacional que se movía a sus anchas en el país.

Con los acuerdos del pasado 21 de octubre se mermó el carácter constituyente del proceso, se desarticuló la potencia del “poder constituyente” de la que habla Negri (1994). La potencia del proceso desatado por las movilizaciones que empezaron el 2000 y que había abierto el campo de posibilidades políticas se ha visto fuertemente neutralizada porque el proceso fue tomado por el poder constituido.

Es claro que han quedado elementos importantes que permiten avanzar en términos de conquista de derechos a nivel legal: reconocimiento de la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos (artículo 2), el reconocimiento del pluralismo jurídico (art. 178), la misma declaratoria del Estado como plurinacional (artículo 1), etc., permiten seguir diseñando, pensando, incluso “experimentando” (Santos 2007) otra forma de Estado. El asunto central no es lo que queda en la letra sino la desconstitución del proceso. Claro, esta desconstitución va de la mano con los candados que se le agregaron al texto. Así, para citar algunos ejemplos, en los acuerdos congresales:

- a) Se eliminó la cláusula de que las decisiones de la jurisdicción indígena no deben ser revisadas por la jurisdicción ordinaria (artículo 192).
- b) Se formuló la participación directa de pueblos indígenas bajo un modelo multiculturalista de minorías (artículo 146).
- c) Se dejó claro que las formas autonómicas indígenas no pueden afectar los límites departamentales, reconstituyendo el ordenamiento territorial republicano y colonial (artículo 280).
- d) Se configuró un modelo de autonomías indígenas que las reduce a lo que pueden dar las competencias municipales y a los espacios determinados por las TCOs (artículos 290, 303, 7ma disposición transitoria).
- e) De manera más grave, se retrocedió en lo que se consideraba el proceso de recuperación de la tierra y territorio: la facultad privativa sobre la política de tierras (junto a bosque y agua) que tenía el Estado central pasó a convertirse en una facultad exclusiva que puede ser delegada a las otras formas autonómicas (artículo 298). Además, no sólo se incluyó expresamente la no retroactividad de la designación del latifundio sino que, además, se concedió garantías para que bajo la modalidad de empresa agrícola los terratenientes puedan tener el número de hectáreas que quieran (artículos 399 y 315).

En resumen, el texto consensuado por el Congreso ha avanzado en el diseño de una plurinacionalidad moderada, domesticada (como las reformas multiculturalistas del 90) que da paso a efectivizar las formas de contención que permitan reducir el miedo de desestructuración de la “nación” y de la institucionalidad liberal. Es la plurinacionalidad que establece los límites de la autodeterminación de los pueblos y que sanciona lo permitido. El riesgo es que enarbolemos ahora el membrete de lo plurinacional pero de una plurinacionalidad amansada y controlada por el poder constituido, una plurinacionalidad que se convierta en “materia estatal” como diría Zavaleta (1986), esto es, una reforma estatal que profundice los mecanismos de participación indígena en el Estado pero de manera subordinada y sin cambiar sus estructuras. Por eso la reinscripción del concepto de

nación boliviana (artículo 3), de nacionalidad boliviana (artículos 142 y 143) y la re inserción del concepto de “República de Bolivia” que no estaba en el texto de Oruro (artículo 11), son los límites y los resabios del multiculturalismo y del desesperado intento de retener el formato del Estado-nación.

De las políticas interculturales a la politización de la interculturalidad

Para finalizar, quisiera llamar la atención sobre las posibilidades productivas que nos ofrece la reflexión sobre lo intercultural en el contexto actual boliviano. Es decir, creo que nos encontramos en un momento que nos posibilita pensar las implicaciones y alcances de la interculturalidad desde una perspectiva bastante diferente del escenario que promovió su difusión en los 90. En efecto, las comprensiones de lo intercultural durante la década pasada estuvieron maniatadas por el contexto del multiculturalismo neoliberal o estatal en el que se instalaron las reformas de segunda generación. Así, las nociones más comunes de lo intercultural vinieron dadas: a) por su comprensión literal: relación “entre” culturas; b) como potenciamiento de una actitud de tolerancia en las interrelaciones culturales interpersonales; c) como dimensión positiva a la que debe aspirar la diversidad boliviana de tal manera que permita el entendimiento armónico entre sus partes; y c) como convocatoria a la participación e inclusión de los sectores históricamente excluidos de los ámbitos de decisión estatal, principalmente indígenas³⁵.

El contexto que desató la Guerra del Agua y las tensiones vividas al interior de la Asamblea Constituyente nos llevan a reubicar la mirada sobre los procesos interculturales desde una clave de lectura cruzada por las relaciones de poder. Y esto es de suma importancia: una cosa es analizar la interculturalidad en cuanto a interrelaciones culturales, –poniendo el énfasis analítico en las identidades culturales– y otra

35 Albó, Xavier, 1999, “Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia”. La Paz: CIPCA; Albó, Xavier y Anaya, Amalia, 2003, “Niños alegres, libres, expresivos. La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia”. La Paz: UNICEF, CIPCA; López, Luis Enrique, 2005, “De resquicios a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia”. La Paz: Proeib Andes, Plural.

cosa es ver dichas interrelaciones en el contexto de las identidades políticas activadas en escenarios complejos de posicionamiento sobre intereses antagónicos. Aquí, la interculturalidad no necesariamente evoca el deseo de un armonioso acuerdo y de convivencia ciudadana pacífica.

Como recuerdan varios autores³⁶, la interculturalidad no puede pensarse por fuera de las marcas coloniales que calan nuestras sociedades y que se expresan en históricas formas de usurpación de las memorias y los territorios, en históricas formas de instauración de negaciones y desigualdades socioraciales. El desafío al que nos enfrentamos, entonces, es respondernos a la pregunta de cómo articular el imaginario de la interculturalidad, pensado como proyecto de convivencia de "lo boliviano", cuando ella se pone en acción en la arena política donde prima el *pólemos*, la conflictividad y el posicionamiento que hace al otro adversario y/o enemigo³⁷. La Asamblea Constituyente boliviana del 2007-2008 puede darnos luces en ese camino –aún por construir– de abolir las clases sociales desde la diferencia y de luchar por el derecho a la diferencia desde las clases empobrecidas.

36 Paz, Sarela, 2005, "Reflexiones sobre la interculturalidad y el conflicto", en Conflicto y colaboración en el manejo de los recursos naturales (Experiencias de Bolivia y Argentina), Tarija: JAINA; 2006, "Desandando los caminos de la interculturalidad: una aproximación a la educación intercultural bilingüe", en Escuelas y procesos de cambio, Cochabamba, CESU; Regalsky, Pablo, 2005, "Territorio e interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural", en Movimientos indígenas y Estado en Bolivia, La Paz, PROEIB Andes, CENDA, Plural; Walsh, Catherine, 2007, "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento desde la diferencia colonial", en Educación superior, interculturalidad y descolonización, La Paz, PIEB, CEUB.

37 Mouffe, Chantal, op cit, y Schmitt, Carl, 1932, "El concepto de lo político", en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolítico.htm

COMENTARIO: IDENTIDAD INDÍGENA, UN ASUNTO DE PODER

CÉSAR GERMANÁ³⁸

Deseo exponer algunas reflexiones que den cuenta de los problemas que están implícitos en los conceptos de Estado plurinacional y democracia intercultural.

En Perú no tenemos, como en Bolivia y Ecuador, una Constitución intercultural o plurinacional. Nuestra Constitución es abiertamente *antiplurinacional* y *antidemocracia* intercultural. Más aún, recientemente, con motivo del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el gobierno peruano promulgó un conjunto muy amplio de decretos y leyes por las cuales se afecta de manera directa los derechos de los pueblos de la selva y de la sierra.

El punto de partida de lo que quisiera señalar tiene que ver con algunas propuestas del intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui. Creo que no fue muy justa la interpretación que hizo al respecto Xavier Albó, cuando señaló que Mariátegui no había conocido la sierra peruana. Si bien es cierto que por sus condiciones físicas no conoció el mundo andino sino a través de las referencias de dirigentes campesinos, profesores e intelectuales que iban a visitarlo a Lima, lo que no hay que olvidar es que provenía de una familia con profundas raíces en el mundo andino. Se insiste mucho en su apellido paterno –Mariátegui–, pero no se habla de su apellido materno –Lachira–. La familia de la madre de Mariátegui correspondía a una etnia que provenía de una zona indígena del norte del país y ello

38 César Germaná (peruano) es doctor por la Universidad Stendhal de Francia y tiene una maestría por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Chile. En 1970 ingresó a la Universidad de San Marcos como catedrático en la Facultad de Ciencias Sociales, en la que él había estudiado. Es investigador y autor de varios textos sobre temáticas relacionadas a la sociología y sistemas políticos.

tuvo una influencia muy grande en el pensamiento del intelectual. Ese hecho le dio un trasfondo espiritual e intelectual diferente a la obra de Mariátegui.

Lo segundo que es importante y que me gustaría señalar es el papel central que le atribuye Mariátegui a la comunidad como forma de regeneración o de transformación de la sociedad peruana y de América. El veía en la comunidad una de las instituciones que servirían de base a lo que él denominaba, y eso también es importante recalcar, “el socialismo indoamericano”.

En Mariátegui creo que se encuentra la primera afirmación de lo que planteó en este seminario Jorge Miranda: la idea de la “descolonización” del poder, tanto las de corte económico y político como la “del saber”. En Mariátegui encontramos por primera vez un genuino pensamiento “americano”, quizás junto a José Martí en Cuba.

La forma diferente de pensar nuestro continente que ofrecía Mariátegui, evidentemente con ambigüedades y dificultades, pero que incluía un cuestionamiento radical a las concepciones eurocéntricas, nos ayuda a plantear hoy que el problema fundamental tal como se está planteando en Perú tiene que ver más con el poder que con la identidad.

Lo que en el fondo está planteado en el problema indígena es el problema del poder y creo que Mariátegui lo vio en esa perspectiva, la perspectiva de una regeneración o de un nuevo orden basado en la comunidad indígena.

Porque las ideas de “indio” o “negro” o “blanco” no son sino categorías que impuso la colonización española y portuguesa de América. Hasta 1492 no existían ni indios, ni negros, ni blancos, son identidades creadas, impuestas por la dominación colonial y por lo tanto expresión de una forma de poder.

Estas relaciones entre los conquistadores y los conquistados, que son relaciones de dominación, buscaron ser legitimadas mediante la idea de que los colonizadores eran “superiores” y los colonizados, “inferiores”. Esta colonialidad se ha ido reproduciendo y es por eso que en el nacimiento de la República, como bien lo señaló Xavier Albó, se construyó no solamente *en ausencia* de la población originaria, sino

contra la población originaria. Sobre este punto, es difícil referirnos a nuestro continente y no notar que América Latina hace referencia al mundo europeo, latino, romano. Los conquistadores veían a este continente como una prolongación de Europa. Por eso la idea de alguno de nosotros de plantearnos el continente como Indo América.

Hacia los años 1950, el orden que se había establecido con la República entra en crisis. El Estado oligárquico, como se denominaba, porque era una minoría la que tenía el control del conjunto de la sociedad, entra en severa crisis.

Esta crisis tiene que ver con el hecho de que los indios eran siervos hasta ese momento, que fue cuando dejaron de serlo. En Perú, en 1930, por ejemplo, se calcula que había una población de cinco millones de habitantes. De ellos, cuatro millones eran campesinos, que vivían bajo un régimen de servidumbre o semi servidumbre.

En ese sentido, cuando el orden oligárquico se desmorona hacia los años 1950, entonces este orden oligárquico no logra evitar que esos siervos se vayan convirtiendo en asalariados o en pequeños propietarios. Es decir que se da una “desindianización” de la identidad que había dominado la sociedad peruana.

Por eso es que hay un hecho característico en Perú: la población de Los Andes no se identifica a sí misma como indígena, como india, sino como campesina o andina. Esto tiene que ver básicamente con el proceso de “descolonización” de las relaciones económicas y políticas en esa década. El otro factor importante que ha contribuido a esta reclasificación de la identidad tiene que ver con la crisis del sistema mundial, lo que se llama la globalización neoliberal. Esa crisis ha permitido que resurjan las identidades, como por ejemplo la indígena.

Un elemento central en esta reclasificación de la sociedad peruana tiene que ver con la importancia que se le otorga a la comunidad. La comunidad se convierte en un refugio de la población dominada y excluida en la Colonia y en la República y resurge en este último período con más fuerza, como parte de la revalorización de su identidad, de sus tradiciones, de su cultura y sobre todo el derecho de autogobernarse.

Quizás allí es donde se encuentre el elemento principal de esto, que Jorge Miranda llamaba en su exposición el “ayllu moderno”.

Ésta, que es una “comunidad” andina o selvática, pero también urbana, porque millones de personas del mundo rural se fueron a vivir a las ciudades en los años 70, plantea la necesidad del autogobierno.

Quizás el problema principal en la región, tal como lo veo por las exposiciones que se han hecho de Ecuador y Bolivia, es la disputa, el enfrentamiento entre dos perspectivas a veces no claramente planteadas ni claramente delimitadas. Esas perspectivas son las que buscan la recomposición del Estado y, por lo tanto, afianzar un nuevo Estado nacional o plurinacional, y los que plantean una perspectiva basada en la comunidad.

Me parece a mí que la visión estatista o la visión comunitarista son las tendencias que atraviesan transversalmente a los movimientos sociales. Están presentes en su seno ambas pulsiones.

Un caso característico, aunque con otras orientaciones, es el de Brasil, donde hay también esa disyuntiva entre la visión básicamente impuesta sobre el presidente Lula da Silva para que defienda un centralismo estatista, con la visión diferente de afianzar la comunidad.

Es muy interesante ver cómo estas identidades creadas por la dominación colonial se están revalorizando y en ese sentido estamos en un proceso de descolonización del imaginario del saber, pero también de la autoridad y de las reglas del trabajo. Creo que ésa es una de las perspectivas más fructíferas de la orientación del debate.

| PANEL N° 2 |

TERRITORIALIDAD Y MUNICIPIOS INDÍGENAS



Panel sobre territorialidad y municipios indígenas, en el que se discutió sobre cómo es que el territorio se ha constituido en una parte central de la agenda política boliviana pero también en Ecuador y Perú. El tema es parte del imaginario de los pueblos indígenas y del conjunto de la sociedad.

MUNICIPIO INDÍGENA, ANÁLISIS DEL PROCESO Y PERSPECTIVAS VIABLES

MARIO GALINDO³⁹

Esta exposición procurará hacer un resumen de mi investigación “Municipio indígena: análisis del proceso y perspectivas viables”, que fue editada por el Cebem este año⁴⁰.

El origen del concepto de “municipio indígena” en Bolivia se presentó en el proceso de Participación Popular y en la explosión posterior, podríamos decir, de participación indígena que ha habido en la democracia municipal en Bolivia. En la Ley de Participación Popular se introduce el concepto “distrito municipal indígena”, entendiéndolo como aquella porción del municipio que contaba con un 85% o más de población indígena.

En la Ley de Diálogo del año 2002 se da un paso más. En su artículo 5° se habla por primera vez del tema “municipio indígena”. Este ya es un concepto superior que, partiendo del mismo porcentaje –85% o más de población indígena de todo el municipio–, un municipio podía hacer el trámite para convertirse en “indígena”.

39 Mario Galindo (boliviano) es experto en temas de descentralización, participación popular y territorialización. Fue parte del equipo que concibió y aplicó la Ley de Participación Popular en Bolivia. Fue secretario general de participación popular. Es economista de la Universidad Mayor de San Andrés, magíster en Ciencias Sociales de la New School for Social Research de Nueva York y candidato a doctor en economía de la Univalle, en asociación con la Universidad de La Plata y la Universidad Carlos III de Madrid. Es autor de varios libros referidos a temas de su especialidad.

40 Galindo, Mario, “Municipio Indígena: análisis del proceso y perspectivas viables”, Cebem, La Paz, Bolivia, 2008.

<http://www.cebem.org/admin/cmsfiles/publicaciones/MunicIndig.pdf>

Cuatro tipos de relación entre territorio indígena y municipio

Hemos logrado ver cuatro tipos de clasificación que son aplicables al caso boliviano sobre municipio indígena:

El primero corresponde a casos donde un municipio abarca a varios ayllus; ejemplo, Jesús de Machaca, donde 24 ayllus están dentro del municipio, y entre los mallkus eligen a uno que asumirá la condición de candidato del pueblo indígena –ya no de un partido político ni una agrupación ciudadana– en el marco precisamente de la aplicación de la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas.

El segundo es cuando un ayllu comprende a varios municipios, como es el caso del ayllu Larecaja, que comprende los municipios de Ilabaya, Combaya, Sorata, Quiabaya y Tacacoma, dejando fuera solamente a lo que se conoce como Larecaja tropical.

El tercero es cuando el territorio indígena corresponde exactamente a un municipio, como es el caso de San Antonio de Lomerío, en Santa Cruz, con un pueblo indígena en la totalidad del territorio del municipio.

El cuarto es cuando un ayllu no corresponde a un municipio aunque se aproxima a ello, como Aucapata, Carabuco ó Ancoraimes. Ancoraimes es la segunda sección municipal de la provincia Omasuyos y su máxima instancia originaria es la Sub Federación Única de Trabajadores Campesinos Tupaj Katari de Ancoraimes. Las autoridades originarias están divididas, según su elección en ámbitos territoriales, en secretario general (comunidad), subcentral (dos o más comunidades), cantonal (un cantón) y ejecutivo (sección municipal).

Pues como verán ustedes hay cuatro situaciones posibles. Si hiciéramos la comparación entre territorios indígenas y territorios municipales, existen cuatro formas de clasificar el ordenamiento territorial entre lo que yo llamaría la lógica occidental –“cartesiana”, monoteísta, monista según ha dicho nuestro amigo Jorge Miranda en este seminario–, y la lógica indígena.

Clasificación según el modelo mexicano

Entonces, si tomáramos ambas lógicas ésta podría ser una aproximación de clasificación. Sin embargo, no es la única. Una muy conocida proviene de la “escuela mexicana”. Como sabemos, en México ha habido un gran desarrollo en la teoría de los territorios indígenas. Ellos parten de otro tipo de clasificación. He aplicado esa clasificación al caso boliviano y estos son los resultados:

- Comunidades con tierras colectivas propias y una antigua vinculación a la economía de mercado con actividades agropecuarias reducidas. Se podría considerar en este grupo a los aymaras del altiplano sur de la Paz y a quechuas de norte de Potosí.
- Comunidades con poca tierra o sin ella y una antigua vinculación a la economía de mercado. Se podría considerar en este grupo a los quechuas, especialmente de los valles alto y central de Cochabamba.
- Comunidades con tierras propias y medianamente articuladas a la economía de mercado dedicadas a actividades agropecuarias, artesanales, turísticas, de caza y pesca. Se considera en este grupo a los urus y uru-muratos de Oruro, quechuas del sur de Cochabamba y norte de Chuquisaca, parte de los quechuas de norte y sur de Potosí.
- Comunidades de regiones selváticas o periféricas y/o distantes de los grandes centros metropolitanos y polos de desarrollo económico. Se considera en este caso a los guaraníes y a los mojeños, trinitarios y otros del Beni, más los yaminavi de Pando.
- Comunidades indígenas de regiones selváticas periféricas muy afectadas por la colonización o por actividades extractivas. Aquí se consideran a los yuracarés, movimas, guarayos y tacanas que son pueblos indígenas del norte de Santa Cruz (San Matías, Ascensión de Guarayos) y del Beni (sur de Trinidad, San Andrés), norte de la Paz (tacanas del lado de Pelechuco, Apolo).

Cuatro experiencias y las lecciones aprendidas

Cuatro experiencias son dignas de destacar en cuanto a la adopción de la categoría de “municipio indígena”. No voy entrar en muchos detalles pero estos serían los casos de Raqaypampa, al sur de Cochabamba; Jesús de Machaca, en el departamento de La Paz; y Urubichá y San Antonio del Lomerío, en Santa Cruz, como las cuatro experiencias a tomar en consideración.

¿Cuál es el balance que tenemos de la experiencia de haber hecho distritos municipales indígenas? Primero, la metodología de planificación participativa indígena no se ha recreado, actualizado ni mejorado desde el año 2001, ni se han adoptado nuevas técnicas para la incorporación de los usos y costumbres en la planificación participativa del municipio. El único caso en el que se ha dado una compatibilización entre las normas de control gubernamental y los usos y costumbres ha sido el de Raqaypampa.

También hemos sido testigos de la ausencia de un modelo de control social que no sea el de la práctica sindical, de los movimientos cocaleros y de los sindicatos agrarios, basados en el asambleísmo y con fuerte presencia de caudillismo. Esta forma no implica un juego democrático abierto, lo que va en contraposición con las prácticas de una democracia comunitaria, propia de los pueblos indígenas, al menos en cuanto a la elección de sus autoridades originarias.

Lo positivo de los distritos municipales indígenas es que sirvieron de ejercicio para los dirigentes de pueblos indígenas en el control de la cosa pública y de entrenamiento en cuanto a su perspectiva de constituir autonomías indígenas o cualquier forma territorial de administración pública.

El municipio y territorio indígenas según las normas legales

Existen varias normas que reconocen al municipio indígena desde la Constitución Política del Estado, mucho más la que probablemente se apruebe en enero de 2009, hasta otras normas y leyes.

- Constitución Política del Estado, que reconoce, respeta y protege los derechos sociales, culturales y económicos de los pue-

blos indígenas y originarios, además de garantizar el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres, órdenes jurídicos y autoridades propias, siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional. Además, el Estado reconoce la existencia de los sistemas de derecho consuetudinario de las comunidades y pueblos indígenas y Originarios.

- Ley ratificatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes (Ley N° 1257).
- Participación Popular (Ley N° 1551), que reconoce la personalidad jurídica de dichas comunidades y pueblos indígenas. Esta ley define al distrito municipal como unidad básica de gestión, establecido a través de procesos de distritación concertada que garanticen los usos y costumbres socio-territoriales de las unidades socioculturales.
- Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley N° 1715), que garantiza los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen (TCO).
- También son parte de los antecedentes jurídicos a considerar la Ley de Municipalidades (Ley N° 2028); Ley de Administración y Control Gubernamentales (Ley N° 1178), que se refiere al uso incorrecto de los recursos del Estado; Ley de Unidades Político Administrativas (Ley N° 2150); Ley del Diálogo Nacional (Ley N° 2235); Ley del Medio Ambiente (Ley N° 1333); Reciente Resolución de Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas, de octubre de 2007, que establece el respeto a sus usos y costumbres, a sus normas, a su cultura y a sus formas de organización territorial.

Lo indígena en lo urbano y lo rural

Ahora propongo que veamos el tema indígena en la construcción territorial urbana. Se ha mencionado mucho sobre qué pasa con la presencia indígena en las ciudades. En el caso boliviano hemos visto la

presencia indígena en grandes ciudades como La Paz, El Alto, Cochabamba y Santa Cruz; también la hemos visto en ciudades menores a los 50.000 habitantes y los que viven como emigrantes en Buenos Aires y otras grandes ciudades de América Latina, Europa y Estados Unidos. Estos constituyen fenómenos que van a traducirse en nuevas identidades, en nuevos procesos identitarios, como diría Xavier Albó. Eso hace que de alguna forma la presencia indígena en el ámbito urbano no conlleve el uso de derechos territoriales relativos a la gestión estatal, porque estarían integrados en la pluriculturalidad de estas ciudades metropolitanas.

Entonces éste es un tema que deberíamos debatir con mayor detalle en la región, especialmente en el caso de los países andinos, porque es obvio que lo que está ocurriendo es un proceso rápido de urbanización, donde más que tener pobladores indígenas rurales, tenemos pobladores indígenas urbanos. Son indígenas urbanos viviendo en medio de la pluriculturalidad pero con una identidad que puede ser bastante diferente de la identidad indígena en el ámbito rural.

Este es un viejo debate entre quienes estudiamos los fenómenos de intra e interculturalidad. Yo sostengo que es muy difícil la intraculturalidad en esos ámbitos urbanos. En el caso de los aymaras en El Alto, especialmente entre los más jóvenes, según un reciente estudio, 30.000 adolescentes y jóvenes aymaras en esa ciudad son miembros de pandillas ligadas a prácticas de rock pesado y otras prácticas de occidente. Estas prácticas no tienen que ver con su identidad aymara, pero que por la presencia de Internet y de las nuevas tecnologías, estos jóvenes están construyendo una nueva identidad, están surgiendo identidades emergentes que evidentemente son indígenas en su origen pero que tienen connotaciones diferentes.

Entonces habría que dejar de pensar solamente en lo indígena como ámbito rural sino también comenzar a pensar en lo indígena urbano y especialmente en este tipo de sector demográfico, personas menores a 24 años, que están mostrando un comportamiento y conducta totalmente diferente a la de sus ancestros.

En el ámbito rural está más desarrollado y más clara la discusión sobre quién es un indígena: hay una diferenciación entre ayllus poco fragmentados, ayllus concentrados y comunidades con nuevas iden-

tidades, que permiten un análisis sociológico y territorial relativamente claro.

La concepción indígena y comunitaria del Estado

La concepción indígena y comunitaria del Estado es otra de las preocupaciones que tuvo el estudio que realicé. Yo rescato la idea que tiene nuestro amigo Víctor Hugo Cárdenas, que sostiene que un ayllu es un micro Estado y que dentro de ese micro Estado hay un secretario de riego, un secretario de educación, un secretario de salud. Es casi como un mini gabinete, con claras competencias y responsabilidades. Por lo tanto existen condiciones de organización y gestión territorial indígena.

Evidentemente, la concepción occidental de las etnias es que lo comunal es un poder local, focalizado, donde el mallku, el jilakata, la segunda mayor, la mama tajlla, o el curaca ejerce autoridad reconocida, sin discusión, y que se somete a normas de elección consensuada, o rotativa, en base a factores etéreos (amautas viejos en los aymaras) o de fuerza y poder (jilankos y segundas mayores en los quechuas). Estas autoridades no responden a normas de democracia representativa y no constituyen poder alterno ni el concepto más avanzado de "poder dual" los concibe así.

En el oriente, los capitanes grandes o mburuvichá guasú, o los presidentes de los cabildos indígenas de Moxos, responden a lógicas hereditarias y también están divorciados de concepciones de democracia representativa.

Estos ejemplos nos deben llevar a una profunda reflexión. De concederse autonomías indígenas, éstas tendrían que adoptar la forma de elección de sus autoridades originarias y, por tanto, reducirían el margen de la democracia. Las autonomías indígenas se convertirían en naciones dentro de la nacionalidad boliviana, especialmente considerando la ausencia de representación de minorías no indígenas en estas autonomías.

Los pueblos indígenas están buscando una "máxima autonomía indígena" porque ya tienen autonomía de facto desde tiempo inme-

morial. Lo que tratan de conseguir es que la autoridad originaria sea reconocida como autoridad estatal. Cuando trabajamos en la Participación Popular, no queríamos lograr absolutamente ningún cambio en los territorios ni en el ejercicio democrático de las comunidades; lo que queríamos simplemente era que esa autoridad originaria, que era legítima, se convirtiera en legal, se convierta en una autoridad estatal. Eso permitiría, creímos nosotros, una plena integración de esas comunidades, sin mayores dilaciones, sin mayores trámites, a ser parte del Estado.

Porque lo otro es entrar a disquisiciones legales que nos pueden llevar a una serie de empates ideológicos, de empates de comparación paradigmáticas, que difícilmente van a respetar las diferentes formas de representación que tiene cada pueblo indígena.

El otro tema que examiné en mi investigación es ver a lo indígena en cuanto a la gestión pública. Lo que se ha encontrado es que existen distintos matices.

Como he señalado, Raqaypampa es un ejemplo interesante. Otras formas de gestión interesantes se han dado en el Distrito Municipal Indígena Guaraní de Charagua, en el Alto y Bajo Izozog, y en Kaipependi Karaguauichu, en tierras bajas, en el municipio de Gutiérrez, en Santa Cruz.

En ambos casos, se puede ver una forma de distribución de los recursos de manera equitativa, las decisiones de inversión se ajustan a proceso de planificación participativa.

Por otra parte, en tierras altas, estas sesiones de planificación participativa indígena se realizan en medio de *pijcheos* de coca y de sesiones de consulta, donde predomina el criterio de consensos pleno, es decir que todas las comunidades estén de acuerdo con las formas de asignación de recursos y las obras a ejecutarse. Esto se ha podido observar con los urus en el municipio de Poopó y con los kallawayas en Charazani.

Otra es la experiencia de los ayllus del norte de Potosí. Allí el proceso es más complejo, ya que se deben superar rivalidades interétnicas, que tienen que consolidarse en un Plan Distrital Indígena. Este se

concluyó en 2002, a partir del proceso de pacificación de los ayllus del norte de Potosí. Allí intervienen: *kakachakas*, *laimes*, *laimé pucara* y *jucumaris*, entre los más importantes; también se tienen *machas* y *po-coatas*.

También existen experiencias exitosas dentro de los municipios indígenas los de Jesús y Andrés de Machaca.

Etnodesarrollo

Para finalizar, debemos analizar y estudiar con más énfasis la visión del desarrollo sostenible en los pueblos indígenas y de lo que se ha venido en denominar etnodesarrollo, es parte integral del concepto de políticas públicas desde el ámbito de lo indígena. Esto implica reconocer las prácticas y costumbres de los pueblos indígenas, su concepción de desarrollo sostenible de la tierra y de los factores productivos y su proyección de largo plazo en el equilibrio de los factores de producción y de la vida en la comunidad.

EL FUNCIONAMIENTO DEL GOBIERNO MUNICIPAL DE JESÚS DE MACHACA

ADRIÁN ASPI⁴¹

Soy el alcalde indígena de Jesús de Machaca y les voy a comentar con exactitud, en esta presentación, cómo funciona el gobierno municipal.

Yo soy un indígena. Hermanos, con muchos términos nos han identificado: nos han dicho indios, nos han dicho campesinos, nos han dicho compadres, nos han dicho runas y nos han dicho indígenas. No importa dónde estemos y cómo nos llamen, lo que importa es reconocer nuestra identidad. Yo soy indígena y voy a demostrar lo que somos los indígenas. Mucha gente nos ha dicho “indio pisacoca”. Sí, pijchamos coca, tengo cara morena –qué culpa tengo–, llevo poncho y sombrero y mi bastón de mando.

En Bolivia también existe racismo, éste no es un fenómeno que se da sólo en otros países. Si ustedes han escuchado, por información, de Achacachi, tal vez se han enterado de que han quemado a unos asal-tantes, han matado perros como forma de rechazar a la oposición. En la calle me dicen “este poncho rojo que mata perros”, “este poncho rojo que quema a la gente”. Sin embargo, yo no soy achacacheño, soy machaqueño y muchos de los que nos critican no saben por qué en mi cultura se lleva un poncho rojo o, mejor dicho, poncho huayruru. Este que llevo puesto, que parece un poncho rojo, en realidad es un poncho huayruru (en aymara, una semilla y, por añadidura, un tipo de color rojo).

41 Adrián Aspi (boliviano) es el primer alcalde indígena del municipio de Jesús de Machaca. Aspi es impulsor del proceso de conformación de Jesús de Machaca como uno de los primeros municipios indígenas de Bolivia.

Como alcalde he desafiado y voy a seguir desafiando para ver hasta qué punto los indígenas podemos proyectarnos. Lo que quiero decir, compañeros, es que tenemos que hacer entender al mundo lo que somos, como indígenas. Nosotros en Machaca no sólo hablamos aymara, yo vengo de la etnia aymara, pero como aymara nos proyectamos a nivel nacional, a nivel Latinoamérica, a nivel mundial.

Nosotros no decimos “ustedes son blancos y no sirven y sólo los indígenas podemos manejar el país”. No. Lo único que exijo como indígena es que haya respeto en el mundo y en nuestro país por las culturas indígenas.

Lo que yo voy a exponer específicamente es lo que estamos haciendo en Machaca.

Yo me acuerdo que cuando era chico llegaban los partidos políticos y regalaban cemento, calaminas, poleras, regalaban coca y alcohol. Hasta ese extremo nos han hecho daño y a cambio esperaban nuestro voto. Hemos dado nuestro voto y nos han dado una libra de arroz, una libra de azúcar. ¿Pero, qué haces con una libra de azúcar si tienes familia? Eso se acaba en tres días y después hay que soportar lo que nunca nos han reconocido.

La ubicación de Jesús de Machaca es en dos parcialidades: la de arriba y la de abajo.

Quiero indicar que Machaca se maneja por autoridades originarias que trabajan al lado de chacha warmis, que son un complemento. Las hermanas compañeras siempre son reconocidas.

Yo como alcalde trabajo con 13.247 pobladores. Hemos hecho una organización sociopolítica valorando nuestros usos y costumbres, nosotros llevamos, desde hace 500 años, nuestros ponchos, nuestros sombreros y la chalina. Toda esta indumentaria tiene su significado.

El sindicalismo también casi nos elimina a todos, pero el sindicalismo manejado políticamente y no así en pueblos originarios. El año 2000 empezamos a rescatar lo que son nuestros ancestros y a partir de esa experiencia debemos traer la vestimenta de esta manera.

Sigo con el tema de nuestra organización como municipio. Este está subdividido en comunidades pequeñas y las comunidades pequeñas unidas constituyen un ayllu; después, la unión de ayllus forma la parcialidad de arriba y de abajo.

De acuerdo a eso, el cabildo decide qué vamos a proyectar en Jesús de Machaca.

Como el gobierno municipal indígena originario de Jesús de Machaca está conformado de esta manera, yo trabajo con autoridades originarias. Hay cuatros mallkus que vienen de ayllus de parcial arriba y otros cuatro que vienen de parcial abajo.

¿Entonces, cómo nos hemos organizado para conformar el gobierno municipal? Jesús de Machaca tiene una población de 13.247 habitantes en una extensión de más de 950 kilómetros cuadrados. Hemos dividido a la población en cinco grupos y cada grupo está constituido por cinco o seis comunidades y una población promedio de 2.100 habitantes.

De cada grupo tiene que salir un concejal titular y un suplente, por eso trabajo con cinco concejales. El cabildo elige a un representante de cada circunscripción. Además, cada comunidad elige a los mallkus. Finalmente, con voto directo, la sociedad elige al alcalde.

Hay personas a las que no les gusta este escenario de usos y costumbres; hay personas a las que no les gusta esto porque han vivido otra realidad.

Cada grupo está constituido por cinco comunidades y cada comunidad lleva a su representante en estas elecciones comunales. De esta elección comunal sale la elección del ayllu y en base a ello ya sale la elección de circunscripción indígena.

En el Pueblo Indígena MACOJMA (Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca), no nos hemos prestado ninguna sigla política como del MAS, MIR o MNR. Nosotros hemos utilizado lo que son nuestras autoridades.

En Jesús de Machaca realizamos nuestras elecciones municipales el 28 de agosto del 2004. Yo salí electo alcalde, pero las elecciones mu-

nicipales venían recién el 5 de diciembre. Esa fecha tampoco las hemos obviado, nos hemos acercado a las urnas y hemos ido a confirmar nuestro voto. Pero no como lo hacen los partidos políticos, cuando dicen: “tú vas a ir a representarnos y ser alcalde de la comunidad”.

Yo creo que la ley municipal tampoco está hecha para nosotros.

Llegó una carta del Ministerio de Hacienda que decía: “Adrián, este año van a llegar siete millones de bolivianos para tu municipio de Jesús de Machaca”. Lo único que yo hice para planear el Plan Operativo Anual (POA) fue convocar a los sectores de educación y salud, a instituciones que están en la región, al Comité de Vigilancia, al Comité de Base y al Concejo Municipal. Nos reunimos y yo expuse el tema del dinero y que quería sus opiniones. Yo he visto que en algunos municipios el alcalde se sienta con un técnico y decide todo. Yo comparto con la sociedad, así es como trabajamos.

Luego, para el proceso de ejecución de obras, hicimos una reunión con los comunarios para ver qué proyecto íbamos a hacer y después supervisamos el proceso de convocatoria y creamos la comisión calificadora. Hicimos la apertura de propuestas y decidimos la adjudicación. Entonces, siempre están las autoridades originarias junto con nosotros para tomar decisiones.

Desde mi punto de vista, el modelo anterior ya no funciona. El comité de vigilancia no funciona, el comité de vigilancia tiene que partir del municipio. Para mí, quien funciona es la autoridad originaria que sigue de cerca a la comunidad.

En cuanto a la producción agropecuaria, hemos trabajado en el mejoramiento del ganado y hemos hecho apoyo al fomento agropecuario.

Dentro del programa de planeamiento básico hemos hecho la ubicación del mismo y estamos haciendo el inventario de todo lo que existe en el recurso agua: estanques e instalación de piletas públicas.

Lo que estamos haciendo es la construcción y mantenimiento de canales de microrriego y el riego es lo que ayuda al trabajo. Hay un ministerio agropecuario, un ministerio de agua, pero hasta ahora no

he podido tener ni un sólo proyecto con los ministerios. Entonces me da pena hablar de los ministerios porque no se puede trabajar; en cambio, con la comunidad, he avanzado mucho más.

En el tema de infraestructura urbana rural hemos realizado el estudio de la “casa municipal” que se está construyendo, que será inaugurada en enero de 2009. Además, estoy diseñando un estadio de fútbol en el altiplano. Muchos dicen que en la altura no se puede jugar, pero eso es mentira porque nosotros jugamos.

También abordamos la construcción y mantenimiento de caminos vecinales.

En el servicio de salud apoyamos a las campañas de vacunación. Tenemos una ambulancia y estamos construyendo también un pequeño centro de salud y equipándolo poco a poco. No se puede hacerlo de la noche a la mañana, en el campo nosotros no contamos ni siquiera con un hospital, nuestra vida depende de la suerte.

En cuanto a la educación hemos hecho el apoyo a desayunos escolares, hemos trabajado también un poco en lo que es la informática porque hay que aceptar la tecnología. Lo que nosotros hemos hecho es instalar energía eléctrica en las unidades educativas y posteriormente dotar de computadoras para que los niños puedan aprender.

En el desarrollo del deporte estamos haciendo canchas y construyendo un polifuncional para que los chicos puedan dedicarse al deporte.

En el desarrollo del turismo hemos valorado e inventariado todo lo que puede ser positivo para el turismo de Jesús de Machaca. Al respecto, hemos hecho cursos, hemos hecho un circuito de carrera, tenemos caminos que estamos promocionando. Espero que de aquí a unos cuatro o cinco años puedan visitar Machaca como turismo.

En el tema de la promoción de políticas de género, hemos trabajado en seminarios y reuniones en interrelación municipal para la protección a la niñez y a la mujer; es un trabajo duro el que estamos haciendo allá.

En lo que son los riesgos naturales, hemos sufrido inundaciones algunos años y sequías. Entonces, debemos realizar proyectos para no

volver a pedir regalos a la prefectura o al Estado cuando sucedan estos fenómenos.

En cuanto al servicio a la seguridad ciudadana, hemos mejorado el equipamiento de los puestos policiales y hemos dado formación a las brigadas escolares.

Otro sector en el que trabajamos es el fortalecimiento municipal. En esta área, ha sido adquirida una motoniveladora y un excavador, una camioneta y una volqueta. De la anterior gestión recibimos un jeep y una ambulancia.

De la gestión anterior recibí siete millones de bolivianos y en cuatro años ya he equipado el gobierno municipal. En el año que me queda voy a comprar algún equipamiento más que falta.

Si se concerta y se ahorra podemos llegar a ser el mejor municipio. Hay municipios que manejan más recursos que el nuestro y ni siquiera tienen una motoniveladora. Yo, manejando sólo siete millones de bolivianos y respetando a mis autoridades originarias, que están con sus chicotes, hemos logrado más que eso.

Proceso de ejecución de obras, conformación con el proyecto, control de seguimiento, control de evaluación y entrega definitiva.

¿Cómo se hace para el tema de las obras? Primero hacemos un informe del alcalde en las comunidades, luego hacemos la difusión del trabajo a realizarse y el POA. Finalmente, se desarrolla un informe financiero y técnico, que es trabajado por los técnicos del municipio. Finalmente, se lleva ese informe al cabildo de las dos parcialidades. Después se envía ese informe al Ministerio de Hacienda.

Queridos amigos: tenemos una larga historia de luchas para conservar nuestras tierras y tradiciones. La unidad y la organización es la herencia más valiosa que tenemos para seguir luchando y mejorar nuestras condiciones de vida, tener mejor educación, mejor salud y aumentar la producción.

Hermanos, para evitar el dominio de los españoles, lo que hicimos en Jesús de Machaca fue comprar nuestras propias tierras a la Corona de España en los años 1585 y 1645. Entonces, los terrenos tienen dos compras.

Hay quienes creen que el municipio y las autoridades originarias son dos cosas diferentes, pero esto no es así, porque el alcalde no cae del cielo. Entonces, el alcalde Adrián Aspi de Jesús de Machaca tiene que trabajar por la sociedad, por el voto que ha recibido.

Nuestra preocupación fue siempre cómo construir un municipio diferente, indígena productivo. Por eso hemos manejado el eslogan “diferente indígena productivo”. No queremos un municipio convertido en algo político, sin la participación real de las bases o sin transparencia. Lo que queremos es mejorar las condiciones de vida de nuestra gente.

Tomamos las siguientes decisiones: elegir al candidato a alcalde y a los candidatos a concejales desde las bases. Luego, con esos candidatos, participamos en las elecciones, sin partido político. Una vez elegido, decidimos consensuar y elaborar elementos para realizar un buen gobierno municipal y fundar la “yunta” del decreto municipal, es decir autorizar elecciones internas pero escalonadas en base a nuestros usos y costumbres.

¿Qué hemos logrado hasta ahora? Elegir alcalde y concejales con una mayoría absoluta de votos y elegir sin partidos políticos y sin campaña electoral. Hemos evitado el cuoteo en los municipios, la competencia y la división entre machaqueños, hemos evitado el favoritismo o el compromiso al dinero y también las falsas promesas electorales.

Tenemos participación real desde las bases, hemos cambiado la lógica de “yo quiero ser alcalde” por la lógica “nosotros queremos que tú seas alcalde”. No hay “auto postulación” sino que la gente de base elige al candidato en reuniones dirigida por los mallkus. En nuestra lógica, es más importante el interés comunal que el interés personal. Lo que quiero decirles es que esta experiencia me ha enseñado a mantener transparencia, a mantener gobernabilidad, a mantener una perspectiva de ver, colectivamente, qué vamos a hacer de aquí en adelante.

¡Jallalla los pueblos indígenas de Bolivia!

¡Jallalla la Bolivia unida para siempre!

DINÁMICAS TERRITORIALES EN EL SUR ANDINO PERUANO: APORTES PARA EL PROCESO DE INTEGRACIÓN REGIONAL ENTRE CUSCO Y APURÍMAC

XAVIER RICARD, GUSTAVO VALDIVIA Y MARCO ZEISSER⁴²

La geografía accidentada del sur andino peruano hace que sea muy difícil el asentamiento humano en este territorio. Asimismo, ésta ha impuesto importantes obstáculos para el desarrollo de las comunicaciones y los intercambios. Por ello, es común que se señale que el sur andino se encuentra muy lejos de ser “un espacio homogéneo ni integrado”⁴³.

En la ponencia presentada se analizaron las tendencias actuales de las dinámicas de integración territorial en el sur andino del Perú, poniendo especial énfasis en los departamentos de Cusco y Apurímac. En este sentido, atendiendo a la complejidad y diversidad características de esta parte del territorio peruano –ampliamente estudiadas en su dimensión geográfica, ecológica, cultural, productiva o social–, este trabajo ha sido elaborado partiendo de una perspectiva interdisciplinaria que combina el *método geográfico*, por un lado, con el *método etnográfico*, por otro.

Esta combinación, que puede llamarse *enfoque etnogeográfico*, nos ha permitido trascender los límites de los trabajos que, según nuestro

42 Investigadores del Centro Bartolomé de las Casas, en Cusco-Perú. El presente texto es un resumen de la investigación “Dinámicas históricas, sociales, económicas, culturales de integración regional, entre Cusco y Apurímac”, en la que, además de los autores, han participado como parte del equipo de investigación: Omar Landeo, Edwin Rodríguez, Donato Amado y Erick Portillo. La ponencia fue presentada por Gustavo Valdivia. Esta investigación forma parte de la Actividad 1.2 del proyecto “Conflictos Interculturales: Una respuesta democrática y participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú”, financiado por la Comisión Europea y que viene siendo ejecutado por el “Centro Bartolomé de las Casas”; el “Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios”; el “Instituto de Estudios Ecuatorianos”; y el “Grupo de Voluntariado Civil” de Italia.

43 Flores Galindo, Alberto, “Arequipa y el sur andino. Ensayo de historia regional siglos XVIII-XX”, Fundación Andina, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, Perú, 1993.

entender, reducen el estudio de la integración territorial a una simple reflexión sobre el sentido de los flujos comerciales más significativos, en términos de su valor monetario, en la región mencionada. Es preciso invertir esta imagen y comprender más bien que existen además prácticas territoriales con mayor densidad histórica que proporcionan el telón del fondo, social, económico y, por ende, territorial, sobre el cual se superpone el sistema económico modernizante, y sin el cual éste no tendría sentido.

En este sentido, y a contracorriente de la tendencia central de estudios sobre la descentralización y la integración en Perú, esta investigación busca visibilizar la importancia que tienen las prácticas territoriales indígenas en la integración de este territorio. Sin pretender aportar una conclusión definitiva, que hubiera exigido otras metodologías y otros recursos para el trabajo de recolección y análisis de datos, esbozaremos aquí algunas aproximaciones posibles.

Para ello, se ha elaborado un sistema de información geográfica que ha sido alimentado tanto con información cuantitativa como también con información etnográfica recogida durante un largo trabajo de campo realizado en tres subzonas que consideramos claves para analizar las prácticas indígenas de la apropiación del territorio de la zona de estudio.

La primera, una subzona comprendida al interior del núcleo del denominado *ángulo muerto*; la segunda en una subzona ubicada en el ámbito del *eje de articulación de la modernización*, o "T andina", y, la última, en el extremo oriental que no es cubierto por este último eje.

El sur andino: aspectos generales

Esta investigación se concentra en estudiar las dinámicas de integración existentes entre los departamentos de Cusco y Apurímac, en el sur peruano. Sin embargo, como veremos, estas dinámicas trascienden de manera significativa los límites políticos de estos departamentos, por lo que esta investigación ha incorporado en su análisis, además, a los departamentos de Arequipa y Ayacucho, de manera secundaria.

Es necesario señalar que una de las principales características del territorio del sur andino peruano es la predominancia de la zona altoandina en su territorio, esto es, la zona ubicada por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar. En el caso específico de la región sur andina, esta condición geográfica se vuelve más extrema porque los Andes se vuelven allí más altos y macizos, a la vez que son más intrincados y cercanos al mar. Todo esto, configura el territorio en tres zonas claramente diferenciadas entre sí⁴⁴:

a) En primer lugar, una pequeña franja de costa que es particularmente árida y de paisaje monótono, aunque algunas veces interrumpido por valles angostos. b) En segundo lugar, un territorio de altura en el que, a diferencia de la costa, el paisaje es sumamente diverso y distinto. Así, existen valles cálidos y muy productivos situados por debajo de los 2.000 metros de altura. Por otra parte, entre los 3.000 y 3.500 metros se encuentra otra subzona denominada *Quechua*, en donde se ubican los valles templados atravesados por ríos que van hacia la selva amazónica. Estas condiciones ecológicas son las más adecuadas para cultivar maíz, trigo y papas. c) Finalmente, existe una subzona adicional que contrasta con las descritas anteriormente y es la denominada *Puna*, zona muy fría, en la que la agricultura es casi imposible, pero que cuenta con abundantes pastos naturales que son favorables para la ganadería extensiva. Esta última ha sido, desde tiempos prehispánicos, un territorio ganadero⁴⁵.

Así pues, en conjunto, la geografía del sur se caracteriza por su extrema variedad en términos de climas, cultivos y ganadería. Asimismo, en esta zona existe una gran heterogeneidad –tanto a nivel individual, familiar, comunitario e, inclusive, regional–entre los sistemas de producción agropecuarios presentes, la que, según Kervyn, se fundamentaría en base a “razones ecológicas, geográficas y culturales” y, principalmente, en diferencias en torno a “la disponibilidad de recursos, niveles y composición del ingreso, tipos de

44 Flores Galindo sostiene que esta zona abarca el espacio comprendido al sur de una línea imaginaria que une a los departamentos peruanos de Ica y Apurímac. Esta zona se diferencia de los Andes del centro y del norte donde los Andes son más prominentes y macizos (Flores Galindo, op cit).

45 Flores Galindo, op cit.

organización y [el tipo de] relaciones con el mercado...” propios de cada sistema.

Dos modelos de articulación territorial

La “T Andina”: La articulación promovida por la modernización

Es imposible comprender la configuración actual de la ocupación y la articulación de este territorio sin tomar en cuenta a los procesos inscritos en la historia republicana del sur andino. De manera muy resumida podemos señalar que el eje actual sobre el cual se asientan y articulan las ciudades más importantes del sur andino es el desarrollo del circuito de la lana durante todo el siglo pasado. Sobre esta base, se desarrolló un sistema ferroviario que articulaba a las ciudades más importantes del sur con la costa.

En la actualidad, son las carreteras Cusco-Juliaca-Arequipa (paralela casi a la ruta ferroviaria) y Cusco-Abancay-Lima, las más desarrolladas y por las que transita el mayor volumen del flujo comercial intrarregional, pero sobre todo, interregional. Así pues, al final del siglo XX, como consecuencia de esta forma de articulación del territorio, las dinámicas de integración del sur andino han permitido la consolidación de un eje que articula a las principales ciudades, aislando a una importante fracción de la región.

Como vemos, es posible diferenciar claramente dos zonas al interior del territorio del sur andino. La primera, la zona localizada en el área próxima a las carreteras, que presenta, en general, niveles más avanzados en términos de la modernización de sus procesos productivos, una mayor calidad y concentración de servicios públicos, y, por tanto, mejores condiciones de vida para su población. La segunda, una zona mayoritaria en términos espaciales, casi aislada de este circuito, con una importante mayoría indígena en su población dedicada casi exclusivamente a la producción campesina o ganadera extensiva tradicional, que concentra los niveles más bajos en las condiciones de vida de la región.

Este proceso puede ser explicado a través de un modelo, llamado el modelo de integración de la “T andina”, que da forma, además, al lla-

mado “trapecio andino de la miseria”, al área de “alto poblamiento indígena y pobreza”, el “ángulo muerto” o, como se le suele denominar localmente, con un claro sesgo racista, “el trapecio andino de la miseria”⁴⁶ (ver figura 1).

Esta última abarca una zona fundamentalmente de puna, ubicado al noroeste del departamento de Arequipa, el suroeste del departamento de Ayacucho y el suroeste de los departamentos de Apurímac y Cusco. En esta área, la cadena montañosa de los Andes es extremadamente accidentada y elevada en casi todo el territorio. Asimismo, la lengua materna de la población de esta zona es principalmente alguna de las variantes dialectales del quechua.

Como vemos, este modelo de integración deja de lado a los procesos de mayor densidad histórica, que abarcan a una parte importante del territorio, y privilegia procesos recientes vinculados con los enlaces históricos de la economía peruana. En esta perspectiva, la articulación se ha dado sobre la base de un sistema que se ha construido desde una perspectiva que ve al territorio sur andino como un “espacio de extracción de renta minera y agrícola”, reforzándose aún más con las nuevas “carreteras de penetración”. Estas, normalmente, solo han contribuido a su desarticulación, pues han servido para que la orientación de la producción se dirija hacia fuera del territorio. El caso extremo de esta visión podría ser el recientemente construido gaseoducto que traslada el gas para su exportación desde la selva cusqueña hacia la costa central.

El modelo indígena de apropiación del territorio: el control vertical de un máximo de pisos ecológicos

Bajo ningún concepto, a pesar de la mirada sesgada con se le suele mirar a esta zona, se puede pensar que éste es un espacio vacío. En primer lugar, en esta zona existe una fuerte presencia de comunidades, dedicadas principalmente a la agricultura y ganadería (de camélidos sudamericanos y ovinos) tradicionales. Esta zona además,

46 Hurtado, Isabel; Meschier, Évelyne y Puerta, Mauricio, “Atlas de la región del Cusco”, Centro Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, Cusco, Perú, 1997.

en el Atlas Lingüístico, es identificada como una de las pocas en las que se aprecia un incremento de la comunidad de quechuahablantes de generación en generación. Esto nos permite intuir con cierta precisión que se trata de un espacio ocupado principalmente por población *culturalmente indígena*⁴⁷.

Por otro lado, en esta zona se concentra una gran cantidad de recursos naturales. Por ejemplo, varios glaciares, que son, a la vez, el origen de importantes ríos que discurren hacia el Pacífico y hacia el Atlántico⁴⁸. Asimismo, en esta región se encuentra una enorme cantidad de ecosistemas ocupados por poblaciones que producen diversas especies en ellos, a través de un complejo sistema de organización del trabajo y la producción colectiva. Finalmente, buena parte de los recursos mineros del país se concentran en el subsuelo de esta zona.

Para visualizar las dinámicas de esta ocupación, y articulación, del territorio, es necesario remitirnos a al concepto de “manejo de un máximo de pisos ecológicos” propuesto por John Murra. Recordemos que este autor ha realizado el principal análisis de la economía prehispánica de la sierra sur del Perú⁴⁹. A manera de un apretado resumen, Murra plantea que el sistema de ocupación de los Andes prehispánicos se basaba en la ocupación de diferentes grupos de población que, asentados alrededor de un núcleo ubicado en tierras altas, controlaba, a través de un sistema de enclaves llamado “archipiélagos verticales”, zonas en diferentes microclimas distantes unas de otras, las cuales podían encontrarse a más de un día camino, tratando así de “de controlar y abarcar con la gente a su disposición la mayor cantidad de pisos ecológicos”.

De este modo, con el término *control directo* Murra designa el usufructo de parcelas de tierra ubicadas a diferentes pisos altitudinales por una misma familia, que generalmente reside en el piso más elevado y reservado a la crianza (puesto que los animales requieren de

47 Chirinos, Andrés, “Atlas lingüístico del Perú”, Ministerio de Educación; Centro Bartolomé de Las Casas, Lima y Cusco, Perú, 2001

48 Por ejemplo, el mismo río Amazonas nace en este territorio.

49 Murra, John, “Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino, IEP, Lima, Perú 1975.

un cuidado cotidiano) y que viaja con frecuencia a sus parcelas de pisos inferiores para realizar los trabajos de siembra, aporque, limpieza de advenedizos, cosecha, etc. necesarios, a menos que tenga a algún pariente o socio que pueda encargarse de ello. Los viajes que realizan sus pastores a sus chacras son generalmente de muy corta duración: dos días como máximo. Se trata por lo general de campos de papa, la que, una vez cosechada, es llevada a lomo de llamas a las planicies de altura para ser convertida, mediante un ciclo de repetidos congelamientos y descongelamientos, en *ch'uñu*. El *ch'uñu* es de vital importancia para la seguridad alimentaria de los pastores y es el elemento central de su dieta.

El control directo de los pisos de producción de papa amarga (en el eslabón superior del piso de la papa) es por lo tanto un objetivo que comparten en gran medida todas las sociedades pastoriles del Ande. Este control directo puede exigir incluso la integración de los distintos pisos altitudinales dentro de una misma unidad social y política: en este caso, el territorio comunal se extiende a lo largo de la pendiente, desde las planicies de altura reservadas a la crianza de camélidos hasta los campos de cultivo ubicados en los valles interandinos. Este tipo de configuración espacial de las comunidades campesinas (cuyas unidades domésticas se distribuyen a lo largo de un valle, o incluso en forma perpendicular al valle, para así abarcar distintos pisos) es muy frecuente: la comunidad de Q'ero presenta de ello un arquetipo⁵⁰.

Cuando los territorios involucrados en este vaivén de productos están situados (tanto geográfica como socialmente) a una distancia que impide el *control directo*, entonces se recurre al *control indirecto*, el cual puede subdividirse en dos grandes tipos: el *control mediante alianza*, por un lado, y el *intercambio de productos* (mediante trueque u otra forma de intercambio comercial), por el otro. En algunas zonas, la proximidad sociológica entre agricultores y pastores autoriza formas de alianza permanente, merced al matrimonio o compadrazgo, que garantizan a los pastores el acceso perenne a tierras cálidas donde se cultiva el maíz o la coca. Estas alianzas son frecuentes. En caso de matrimonio, por lo general, el afín (trátase del esposo

50 Véase Flores Ochoa y Nuñez del Prado Bejar, 1984.

o de la esposa) adopta el lugar de residencia del (o de la) pastor(a). La regla generalmente aplicada del virilocalismo para las esposas es aquí desmentida, pues es el rebaño el que determina, en la mayoría de los casos, el lugar de residencia de los esposos. El compadrazgo también es frecuente y permite la puesta en acción de un amplio sistema de obligaciones mutuas que aseguran, entre otras cosas, la perennidad del acceso a productos pertenecientes a pisos ecológicos diferenciados y la estabilidad de los valores de cambio entre productos.

Sin embargo, la alianza así concebida (mediante matrimonio u otra forma de institucionalización de lazos de mutua cooperación) exige una relativa cercanía sociológica entre afines: han de ser lo que Jaime Urrutia denomina “pares culturales”. Esta cercanía poco a poco se esfuma a medida que las distancias culturales se incrementan a razón de la distancia geográfica y de las formas de vida. En casos como éste, el control indirecto adopta la forma del intercambio comercial y se ciñe a distintas modalidades prácticas que van desde el trueque (intercambio no monetario, en una lógica de mercado no capitalista), hasta el intercambio comercial monetizado, pasando por una serie de formas intermedias.

Trátase entonces de *control directo* o de *control indirecto*, puede decirse que el objetivo multisecular –que comparten tanto las sociedades agrícolas de valles cálidos y templados como las sociedades pastoriles de tierras altas–, de abastecimiento de productos variados provenientes de distintos pisos ecológicos, e incluso de distintas zonas agroecológicas, ha exigido constituir una amplia red de transporte e intercambios, que articula porciones de territorio discontinuas y dispersas, las mismas que pueden ser distantes entre sí de más de 200 kilómetros.

Por su parte, Mayer plantea que una de las características de los intercambios prehispánicos era que estos estaban marcados por la *reciprocidad andina*. Este concepto refiere al “intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto goteo, está más bien encubierto por formas de com-

portamiento ceremonial". Es así que la *reciprocidad andina*, es, dice Mayer, en buena cuenta "una relación social que vincula tanto a una persona con otras y con grupos sociales, como a productores con productores y a productores con consumidores"⁵¹.

Así pues, para Mayer, en los *intercambios recíprocos* "el contenido y la forma de qué fluye de mano a mano están culturalmente determinados". Es decir que las características de dichos intercambios no son "moralmente neutras" –tal como se pretende en el mercado– sino que estarían, en cierto grado, mediadas por "alguna norma moral en el comportamiento imputado del yo y del otro"⁵².

Por su parte, Golte y De la Cadena, en su análisis de la reproducción de las comunidades indígenas andinas articuladas al mercado, destacan que en realidad dicha articulación se produce de forma *parcial*. Es decir, una parte de los factores que los comuneros emplean para su reproducción, provienen del *mercado general*, y otra del *sistema de intercambio e interacción no mercantil*. Es decir que si bien algunos insumos que empelan los comuneros provienen del mercado, muchos no lo hacen. Por ejemplo la tierra, los animales de tracción, las semillas, las casas. Asimismo, buena parte de la infraestructura local como caminos, canales, cercos... por tal motivo, no son tomados en cuenta como un costo para los productores⁵³.

En este sentido, y en el caso específico de la sociedad pastoril⁵⁴, algunos estudios muestran que si bien los pastores han estado participando en el mercado de lanas por más de un siglo, varias características de su sistema cultural prehispánico se han mantenido vigentes y visibles hasta la actualidad.

51 Mayer, Enrique, "Casa, chacra y dinero: Economías domésticas y ecología en los Andes", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 2004.

52 Habría que añadir, según dice Rostoworski (1999): "En las sociedades arcaicas existía un rechazo a los beneficios en las transacciones que involucraban a los alimentos; se limitaban a mantener las equivalencias. El trueque a nivel local en un valle costeño no era materia de ganancia, sino de un acomodo necesario al sistema de trabajo especializado imperante en la sociedad".

53 Golte, Jürgen y Marisol de la Cadena, "La codeterminación de la organización social andina", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1983.

54 Es decir, "un conjunto de grupos sociales cuya reproducción material, así como su reproducción cultural, se fundan en la ganadería tradicional extensiva", Del Pozo, 2004.

Recordemos que, debido a que la actividad pastoril no otorga los productos suficientes para el auto-abastecimiento, su intercambio ha sido, y es, central en su proceso de reproducción material y cultural⁵⁵. Adicionalmente, debido a las condiciones geográficas, climáticas y de exclusión social extremas que afectan al conjunto de esta subregión, las prácticas tradicionales de intercambio entre grupos de pastores y campesinos se han mantenido vigentes en esta zona.

Hasta hoy, en el sur andino las dinámicas de ocupación del territorio responden también con gran precisión a lo descrito. En principio, las prácticas territoriales de la población de esta zona tienden a articular el territorio en función a ejes que abarcan la mayor cantidad de zonas agroecológicas posibles. De este modo, la apropiación del territorio por parte de los pastores tradicionales, se realiza sobre la base de una compleja interrelación con las diferentes ecologías de la zona, lo que implica el manejo de una amplia red de relaciones sociales que permiten el acceso, a través del transporte e intercambio no monetario, a productos de diferentes zonas agroecológicas, lo que configura una suerte de malla (de caminos y de lazos sociales), y que es una característica del espacio surandino.

Es así que nos atrevemos a llamar a este modelo de apropiación del territorio como “el modelo indígena de apropiación del territorio”.

El trabajo de campo: las dinámicas territoriales actuales en los márgenes de la modernización

Durante los años 2006 y 2007, en el marco de la investigación en el que se inscribe este artículo, acompañamos a diferentes grupos de pastores de la zona de estudio, en varios de sus viajes con recuas de llamas hacia zonas más cálidas en busca de productos agrícolas. Estos productos, que normalmente se obtienen en intercambios no

55 Varios autores plantean este tema. Entre otros: Mejía, José Manuel, “Pastoreo, reforma agraria y desarrollo rural” en: Flores Ochoa, Jorge (ed.), “Pastores de puna”, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1977; Murra, John, op cit.; Medinaceli, Ximena, “Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia: ensayo bibliográfico de etnografía e historia” en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Perú, 2005.; Rostowski, María, “Costa Peruana Prehispánica, IEP, Lima, Perú, 1977.

monetarios, constituyen la fuente principal de alimentos de la dieta anual de un sector importante de la población pastoril.

Así pues, según pudimos comprobar a través del trabajo etnográfico, al interior de las zonas ubicadas en los márgenes del eje de integración de la "T andina", es la dinámica de la sociedad pastoril la que articula el territorio de una manera importante, bajo una lógica que abarca, de manera vertical, el territorio desde los valles más bajos (1.000 metros) hasta las punas más altas (4.600 metros), a través de intercambios de productos que son transportados en caravanas de llama, hacia y desde diferentes lugares, en épocas distintas del año.

Este trabajo abarcó varias comunidades en tres subzonas en concreto. La primera, una zona ubicada en el núcleo mismo del mal llamado *ángulo muerto*; en la que pudimos abarcar principalmente la zona comprendida por las provincias de Chumbivilcas (Cusco); Grau y Antabamba (Apuímac); Paucar del Sara Sara (Ayacucho) y La Unión (Arequipa). La segunda zona, ubicada muy cerca del ámbito de articulación del eje de la "T andina", abarca a las provincias de Caylloma e Islay (Arequipa) y Yauri (Cusco). Finalmente, la tercera zona, se encuentra dentro del eje de articulación de la "T andina", e involucra a las provincias cusqueñas de Canchis y Paucartambo (ver figura 2).

Todos los jefes de familia de la comunidad campesina de Ccalaccapcha (distrito de Oyolo, de la provincia del Páucar del Sara Sara, en el departamento de Ayacucho), se dirigen en caravanas de 2 a 4 personas, llevando entre 10 y 70 llamas, y caminando durante 2 a 10 días, a la comunidad campesina de Saylla (distrito de Huaynacotas, provincia de La Unión, en el departamento de Arequipa), a la Comunidad Campesina de Huarhua (distrito de Pampamarca, en la provincia de La Unión, en el departamento de Arequipa), al distrito de Huaquirca (provincia de Antabamba en el departamento de Apurímac); para conseguir frutas, sal, maíz, chuño y papas, en diferentes momentos del año de acuerdo en sincronización con el calendario agrícola.

Asimismo, en la actualidad existen dos rutas de viaje que ya no se realizan con caravanas de llamas, debido a la existencia de una nueva carretera que permite que camiones recorran esta ruta: los viajes al

distrito de Arcata y a la provincia de Espinar, con fines de vender la lana de alpaca.

Finalmente, los pastores de Ccalacapcha, en la actualidad combinan los caminos de herradura con el transporte público para trasladarse hacia la provincia de Camaná (provincia de Camaná, departamento de Arequipa) en donde trabajan como asalariados agrícolas en la siembra del arroz, para complementar sus ingresos durante los meses de julio y agosto. Asimismo, algunas veces al año los pastores viajan a la provincia de Espinar (departamento de Cusco) y al distrito de Cotahuasi (provincia de la Unión, departamento de Arequipa) para abastecerse de productos manufacturados y realizar trámites ante la burocracia estatal.

Como hemos señalado, esta sección del análisis explica solo las prácticas territoriales de una sola comunidad de pastores. De tal modo, siendo esta zona un lugar que concentra a una parte importante de la *sociedad pastoril*, se puede suponer la magnitud y complejidad que implica esta forma de integración del territorio en la zona.

La subzona Sibayo-Espinar

Ahora bien, en el caso de la segunda subzona elegida, el distrito de Sibayo (provincia de Caylloma, departamento de Arequipa), ubicado más cerca del ámbito de influencia de la “T andina”, encontramos, aunque en una clara articulación con las formas de articulación de la “T andina”, que las prácticas territoriales también se encuentran ancladas en formas indígenas de ocupación del territorio.

Así, a pesar de ser una zona de producción alpaqueras, y si bien hasta hace 20 años aún existían personas que viajaban en caravanas de llama, en la actualidad ningún poblador realiza este tipo de viajes. Sin embargo, pudimos reconstruir algunas de las rutas que seguían estas caravanas.

Como vemos, lo que más destaca de estas rutas es que esta población llegaba hasta la costa del distrito de Matarani (provincia de Islay, departamento de Arequipa), en donde obtenían algas marinas (Cochalullo) las cuales extraían, prensaban y secaban al sol en una franja de

costa que se encuentra parcelizada entre las diferentes familias de Sibayo hasta la actualidad⁵⁶.

Asimismo, esta población se dirigía hacia diferentes zonas agrícolas del Valle del Colca, en donde obtenían, también, frutas, papas, maíz y hacia la provincia de Espinar, en donde obtenían chuño.

Ahora bien, en la actualidad la mayoría de la población de Sibayo continúa realizando viajes para proveerse de productos, pero usando el transporte público para ello. Es interesante observar que las zonas a las que se dirigen continúan prácticamente siendo las mismas, así como las prácticas de intercambio que emplean para ello.

Como vemos, esta zona también revela la importancia de las prácticas territoriales culturalmente indígenas, al interior mismo del eje más moderno de articulación territorial en el sur andino.

La subzona Canchis-Paucartambo

Finalmente, la tercera zona de estudio corresponde a la comunidad de Ch'illka (distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, departamento de Cusco) y, como señalamos al inicio, esta zona es importante porque se encuentra también fuera de la zona de integración de la "T andina", pero en el lado oriental.

En esta zona, si bien los viajes del "trueque" constituyen todavía un referente importante en la memoria colectiva, es llamativo que solo pocas familias continúen emprendiéndolos, y todo parece indicar que su desaparición es inevitable.

56 Existe un documento de la época virreinal que otorga derechos a los pobladores de Sibayo para poder extraer de forma exclusiva las algas de esa zona, siendo este el único ejemplo vigente, al menos conocido por nosotros, de un caso de territorialidad no continua en Perú.

El papel que va a desempeñar la carretera transoceánica, una vez concluida, es sin embargo incierto: es muy posible que fracture, cruzándolo por el medio, el eje noreste-sureste que señalamos e introducir una dinámica territorial totalmente nueva en el surandino peruano. Lamentablemente, no existen estudios de impacto ambiental (en sentido laxo de la palabra) que permitan simular los efectos de la carretera transoceánica.

La teoría del espacio vital ha sido forjada por el historiador alemán Spengler (véase Spengler).

Sin embargo, la ruta que se mantiene vigente hasta hoy es un viaje que algunos pastores emprenden, años a año, desde esta comunidad ubicada en la vertiente meridional de la cordillera del Ausangate, hacia la provincia de Paucartambo (Challabamba).

En la época colonial, Paucartambo fue un centro colonial de gran importancia, puesto que ahí se concentraba la producción de coca de los valles cálidos de Challabamba y Q'osñipata, destinada a Potosí, Bolivia. Los trajinantes recogían la coca en grandes depósitos ubicados en la orilla del río Challabamba, en el pueblo que ahora lleva ese nombre, y las llevaban, en recuas de llamas, la coca desde Paucartambo hacia Potosí.

Incluso si se toma en cuenta los nuevos ejes viales anteriormente mencionados, se observa que su orientación es relativamente similar a la de los circuitos caravaneros, con la salvedad de que evitan (por ahora al menos), la meseta central del Ausangate. Buscan sin embargo articular, de acuerdo a la misma lógica de complementariedad entre zonas agroecológicas diferenciadas, el piedemonte amazónico con el altiplano peruano y boliviano, via los valles interandinos (Paucartambo y Marcapata). Si nos interesamos ahora en el área de influencia de los mercados formales (también existen mercados informales pero no hemos consignado información al respecto), vemos que articulan los territorios ubicados dentro del circuito caravanero-formal anteriormente mencionado.

Con todo ello, podemos entonces atrevernos a presentar un mapa del sistema de articulación territorial del Ausangate, que combina la información recolectada con respecto a los circuitos de intercambio agropastoriles y la red comercial formal.

Observamos que este sistema forma una suerte de creciente, que se extiende desde el noreste hasta el sureste, bordeando el Vilcanota en el oeste, y la selva alta (la región de Madre de Dios) en el este. En los puntos extremos de este creciente se encuentran los distritos de Challabamba y Pillcopata en Paucartambo, las provincias de Ñuñoa, Azángaro, Carabaya en Puno, y el altiplano boliviano⁵⁷.

57 El papel que va a desempeñar la carretera transoceánica, una vez concluida, es sin embargo incierto: es muy posible que fracture, cruzándolo por el medio, el eje noreste-sureste

Este creciente configura en realidad el “espacio vital⁵⁸” de los pastores de la sociedad pastoril del Andes surperuanos. Esta figura no es tan sólo el producto del análisis inductivo del antropólogo o del geógrafo. Los propios pastores tienen relativa conciencia de este espacio, que se encuentra poblado, además, de mitos y relatos de viajes (ver la figura 3).

Reflexiones finales y líneas de investigación futuras

Como hemos visto, si bien existen ejes de integración regional vinculados a los procesos propios de la modernización de la sociedad del sur andino, en esta zona también existen formas ancestrales de ocupación del territorio y ejes de articulación que las poblaciones indígenas reconocen y consideran viables y actuales que son distintos a los que se dan en otros sistemas de articulación comúnmente reconocidos en el país. Estos ejes no son reconocidos porque estas poblaciones no tienen una presencia notoria en la esfera pública del país.

Los circuitos caravaneros nos permiten aprehender el territorio surandino peruano de una manera distinta. Nos sugieren la existencia de corredores económicos y sociales que pasan desapercibidos si consideramos tan sólo la red de carreteras y de mercados formales. De tal modo, el espacio del sur andino comprendido fuera del eje de articulación de la “T andina”, es considerado geográficamente alejado, económicamente atrasado, y culturalmente primitivo, a diferencia de los puntos de articulación y acumulación demográfica situados alrededor del mencionado eje⁵⁹.

Es preciso invertir esta imagen y comprender más bien que los circuitos caravaneros proporcionan el telón del fondo, social, económico y por ende territorial, sobre el cual se superpone el sistema territorial de la “T andina”, y sin el cual éste último no tendría sen-

que señalamos e introducir una dinámica territorial totalmente nueva en el surandino peruano. Lamentablemente, no existen estudios de impacto ambiental (en sentido laxo de la palabra) que permitan simular los efectos de la carretera transoceánica.

- 58 La teoría del espacio vital ha sido forjada por el historiador alemán Spengler (véase Spengler).
- 59 Poole, Deborah, “Unruly Order. Violence, power, and cultural identity in the high provinces of southern Peru”, Westview Press, Boulder, EEUU, 1994.

tido: es decir que los circuitos de la modernización complementan a los circuitos caravaneros, pero no los desplazan ni mucho menos suprimen.

En todo caso, sería más apropiado llamar a esta zona como una *región de refugio*, concepto propuesto por y que es usado para referir a las zonas aisladas que se mantienen en un nivel subsistencia sin una interferencia importante del Estado del cual forman parte, porque, como vemos, en el único aspecto que se puede llamar “vacía” a esta zona, es en cuanto a la presencia del Estado.

Asimismo, frente a la formidable persistencia de las formas pastoriles, propiamente andinas, de organización espacial, resulta imprescindible modificar nuestro abordaje metodológico y político de los problemas de planificación y ordenamiento del territorio surandino peruano. Como hemos visto, a pesar de la ausencia de las instituciones del Estado, las prácticas territoriales incorporan al eje de articulación de la modernización, ampliando el espacio vital de la *sociedad pastoril*, y complejizando así aún más el sistema de redes e intercambios.

Un elemento que consideramos trascendental tomar en cuenta dentro de una agenda de investigación a futuro sobre la integración regional en el sur andino, es el análisis de las consecuencias potenciales de los nuevos proyectos geográficos impulsados durante los años recientes por el neoliberalismo en los Andes sur peruanos. Recordemos que desde los inicios de la última década, el gran capital minero ha empezado a expandirse también en el espacio altoandino peruano, así también ha aumentado la demanda por el agua de las cuencas que nacen en las montañas, así como la presión por ellas de parte de los *agricultores industriales de la costa*. Es decir, hoy, el territorio del “ángulo muerto”, es especialmente codiciado⁶⁰.

En este sentido, Bebbington ya ha adelantado que el conflicto cultural hoy más que nunca ha adquirido nueva dimensión en este espacio: la producción del territorio. Esto debido a que la minería,

60 Damonte, Gerardo, “Industrias extractivas, agricultura y uso de recursos naturales”. Ponencia presentada en: “Sepia XII. Perú: El problema agrario en debate”, Tarapoto, Perú, 2007.

requieren para su expansión, de tierras que están ya ocupadas por, y que se encuentran cargadas de significados culturales e históricos para, los pastores que tradicionalmente las han venido ocupando⁶¹. En un sentido similar, la agricultura de la costa requiere cada vez más del agua que nace en las partes más altas de los Andes.

De tal modo, este nuevo tipo de conflicto se basa en la competencia (desigual) entre por lo menos dos proyectos geográficos: el que prioriza el control y uso del territorio por varios actores que han venido ocupando históricamente las tierras, en el marco de un sistema social tradicional e históricamente construido para regular su uso; y otro que, por el contrario, prioriza la ocupación y control del territorio por un nuevo y único actor, gracias a las condiciones propiciadas en los últimos años por las reformas neoliberales⁶².

Asimismo, el gran capital minero, o el de la agricultura industrial, cuyos proyectos ya están irrumpiendo en este territorio con sus vías y procesos que alientan un nuevo modelo de integración; a diferencia del capital comercial lanero, no dejan lugar para la reproducción de la sociedad pastoril porque esta no les resulta funcional en ningún sentido. De este modo, todo indica que la expansión de los dos primeros implica, casi necesariamente, la desaparición de la sociedad pastoril.

61 Bebbington, Anthony, "Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales", IEP-CEPES, Lima, 2007.

62 Bebbington, op cit.

Figura 1. "T andina". Fuente Hurtado et al, op cit.

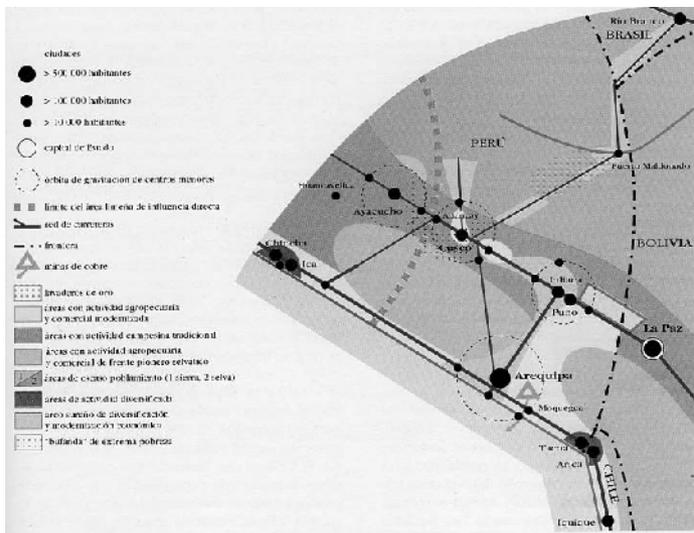


Figura 2. Zonas en las que se realizó el trabajo de campo.



La subzona Paucar del Sara Sara, Grau, Antabambamba, La Unión

Figura 3. Rutas en uso actualmente al interior de la zona del “ángulo muerto”.



LAS DEMANDAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS

MARÍA ANDRADE⁶³

Nuestra experiencia de participación política del movimiento indígena ecuatoriano es similar a la experiencia relatada en este seminario por el compañero alcalde de Jesús de Machaca, Adrián Aspi.

Si bien es cierto que en los años 80 y 90 muchos líderes indígenas empezaron a participar como candidatos y candidatas con distintos partidos políticos, la idea de los partidos era incluir a estos líderes indígenas solamente con la finalidad de ganar votos y después de llegar al poder se olvidaban de las poblaciones indígenas.

Entonces, el movimiento indígena ecuatoriano, luego de un proceso de construcción y de lucha histórica, vio como un mecanismo imprescindible la creación de un movimiento político para la participación electoral, como un mecanismo más de lucha. Por eso, desde 1996 hasta la fecha se viene participando en distintas elecciones para alcaldías, concejalías municipales y prefecturas a nivel local, regional y nacional.

Es en este proceso hemos tenido algunos logros importantes. Creo que uno de los objetivos fundamentales del movimiento indígena no fue solamente la participación indígena sino cómo articular a otros sectores sociales empobrecidos para de alguna manera crear un proyecto político de construir un Estado plurinacional y una sociedad intercultural desde las bases sociales. Ese fue el objetivo fundamental de nuestra participación electoral.

63 María Andrade (ecuatoriana) es licenciada en gestión local. Es dirigente patronal municipal, líder de ECUARUNARI y CONAIE. Ha realizado estudios sobre políticas alternativas de género en los municipios ecuatorianos en temas de desarrollo local.

En ese sentido, nuestro desafío fue cómo construir gobiernos locales alternativos desde abajo para arriba. Esto implicaba dar un giro en la administración pública, un giro en el sentido de que el desarrollo no sólo sea mirado en el área urbana sino también en el área rural. Además, debía ser un concepto de desarrollo integral que incluyera lo económico, lo social, lo ambiental y lo cultural.

Por eso, el trabajo que se ha venido haciendo tiene incluso planes de desarrollo cantonales participativos, con la participación de todos los actores locales. Se inició con un diseño y elaboración de presupuestos participativos que implican hacer más transparente el gasto de los recursos municipales.

El concepto de control social implicó, paralelamente, la construcción de una especie de “cogobierno local” entre las autoridades formalmente electas y la sociedad organizada. Hemos procurado construir un poder local distinto y democratizar el servicio público. Todo esto dentro de los denominados “gobiernos locales alternativos”. En Ecuador no se llaman “municipios indígenas” sino “gobiernos locales alternativos”. Inicialmente se debatió muy duro y muy fuerte sobre ese tema. Nosotros no queríamos que se llamaran “municipios indígenas” porque muchos consideraban que era parte del etnocentrismo. Se consideran “gobiernos locales alternativos”, alternativos al tradicionalismo, alternativo a la corrupción.

En todo este proceso las mujeres indígenas también hemos participado. Históricamente las mujeres indígenas hemos estado involucradas en los procesos organizativos del movimiento indígena a nivel de base, provincial, regional y nacional. Las mujeres han estado presentes en las luchas sociales e indígenas.

De todas maneras, esto no quiere decir que el movimiento indígena ecuatoriano haya tenido una propuesta etnocentrista, su propuesta fue de lucha de clases y obviamente también de luchas por los derechos colectivos para los pueblos indígenas. En este sentido, las mujeres indígenas hemos tenido doble lucha: una “lucha madre” lucha por los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el contexto organizativo político y una lucha “específica” exigiendo el cumplimiento de los derechos de las mujeres en la participación de la democracia formal.

La participación de las mujeres en el proceso organizativo permite la formación política y técnica de cuadros de líderes mujeres y ello se constituye en una potencialidad para que las mujeres indígenas asuman el reto de ser candidatas a los gobiernos locales. Decenas de mujeres han venido participando como candidatas a alcaldesas, a concejales y a consejeras municipales. En ese escenario, el mayor porcentaje de mujeres que ha logrado llegar a las en calidad de concejalas son mujeres indígenas que han tenido un proceso de formación política.

Para las mujeres indígenas ha representado un esfuerzo enorme poder llegar a estos espacios por dos razones: por un lado, han tenido que cruzar barreras y límites al interior de sus propias organizaciones, porque los candidatos del movimiento indígena son seleccionados por las propias organizaciones. En ese proceso de selección, las mujeres quedan por lo general constreñidas a puestos alternos o secundarios. Ahí podemos ver la discriminación de las mujeres en las propias organizaciones.

Por otra parte, las mujeres han tenido que cruzar otra barrera, la de la familia. Aunque existe el concepto de complementariedad entre hombre y mujer, en Bolivia se habla por ejemplo de chacha-warmi y en Ecuador hablamos del kari-warmi, en la práctica no se garantiza que haya una decisión equitativa entre hombre y mujer. Siempre hay una superposición del varón hacia la mujer y eso es una limitante.

Finalmente, cuando una mujer indígena ha pasado la barrera de su organización y la barrera de su familia y es electa candidata, tiene que recorrer las comunidades, hacer campaña hasta en horas de la noche y esto implica a veces sufrir violencia y rechazo. Por otro lado, las mujeres indígenas también dejan a sus maridos en la casa porque están haciendo política y ello genera tensiones. Finalmente las mujeres indígenas no contamos con recursos para hacer campaña y ésa es otra limitante. En este sentido, muy pocas mujeres pueden acceder a cargos de elección popular. En Ecuador el mayor porcentaje de mujeres ha llegado a puestos municipales a nivel local y muy pocas a puestos decisivos a nivel nacional. En el caso de diputadas, sólo tenemos dos o tres ejemplos de mujeres.

También aquí hay que señalar un hecho: las mujeres que han llegado a puestos nacionales, como autoridades nacionales, ministras, dipu-

tadas o asambleístas, por lo general no han tenido un discurso visible de género y de derechos de las mujeres, sino un discurso relacionado a los derechos colectivos. Obviamente eso hace que no se garantice la llegada de autoridades que incorporen las demandas particulares de las mujeres.

Por otro lado, ya hablando de la gestión pública local, las mujeres indígenas al llegar a los municipios han tenido que conocer la ley, las cuestiones administrativas, los aspectos técnicos, la forma de cómo lidiar con los funcionarios, etc. Por el hecho de ser indígenas a veces no somos bien aceptadas en los municipios. Las propias autoridades mestizas nos discriminan y no hay mecanismos de apoyo para las mujeres indígenas. Entonces eso también ha sido otra barrera. Las mujeres sufrimos mecanismos de racismo y de subestimación de las capacidades de la mujer. Eso implica la necesidad de atravesar por un proceso de aprendizaje y de formación.

En mi caso, por ejemplo, al estar manejando como esposa de alcalde el área de acción social-municipal, he tenido que cruzar muchas barreras y de alguna manera he tenido mi proceso de formación en la práctica.

Sin embargo, hay asuntos en el caso de Ecuador que muestran avances. Les menciono un ejemplo, la incorporación de la interculturalidad en la salud. Por ejemplo, en un municipio de Otavalo, que es considerado como piloto de la experiencia intercultural en salud, se logró incorporar el “parto vertical”. Esto es muy importante porque permite que las parteras indígenas se incorporen en un hospital público y puedan ejercer la práctica de la salud intercultural.

Así también hay otros logros importantes, por ejemplo el trabajo en educación y alfabetización para mujeres, en proyectos productivos, en políticas públicas, etc. En este tema se ha trabajado también en la Ley de Maternidad Gratuita, Ley Contra la Violencia a la Mujer. Si bien estas leyes son importantes, se contraponen a la cosmovisión indígena. Por eso, si bien se socializan y difunden los contenidos de estas leyes en favor de las mujeres, muchas veces, como no tienen enfoque intercultural, no son efectivas en el momento de ser aplicadas.

En cuanto a presupuestos participativos y planes de desarrollo, éstos también carecen de un enfoque intercultural y de género y no consideran las particularidades y especificidades de las necesidades de las indígenas.

En ese sentido, se está trabajando en crear una guía pedagógica para los gobiernos alternativos para la inclusión de las mujeres indígenas e interculturalidad, como un mecanismo de disminuir las enormes brechas de indicadores sociales que hay entre hombres y mujeres.

Si bien es cierto que los pueblos indígenas tenemos altos índices de analfabetismo, desnutrición y pobreza, los índices son todavía peores para el caso de las mujeres indígenas. En este sentido, el Consejo del Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que es una instancia de la Presidencia de la República para la planificación y desarrollo de pueblos indígenas, está empezando a trabajar en cómo diseñar políticas públicas que beneficien a las mujeres indígenas para disminuir estos bajos niveles sociales que sufren las mujeres.

Siguiendo con el tema de las mujeres, otra limitante es que desde el mismo Estado hay un espacio que se llama Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), instancia del Estado para elaborar políticas públicas de género. Sin embargo, esta instancia tampoco ha logrado incorporar la dimensión de género en el debate nacional y tampoco considera las particularidades y especificidades de las mujeres indígenas.

Por otro lado, el movimiento indígena tampoco ha priorizado nuestras concepciones, nuestras visiones sobre el tema de género.

Otro asunto importante es que los presupuestos destinados por el Estado son minúsculos porque generalmente son municipios pequeños. Entonces no se cuenta con recursos suficientes. Sin embargo, los alcaldes indígenas y las autoridades indígenas realizan innumerables gestiones ante la cooperación internacional y ONGs y con ello logran en muchos casos duplicar o triplicar el presupuesto estatal. Se ha generado confianza ante la ciudadanía y los organismos internacionales porque esta nueva gestión alternativa y la democratización de la gestión pública han mostrado resultados. La lucha contra la corrupción también ha sido una potencialidad enorme de estos "municipios alternativos".

Las mujeres indígenas, si bien seguimos luchando por el derecho colectivo, por la tierra, por el territorio, por la autonomía, por la autodeterminación, no debemos olvidarnos de nuestras demandas específicas. Muchas veces las mujeres indígenas hemos apoyado en las demandas colectivas como pueblos y nacionalidades, pero no podemos dejar de lado nuestras demandas particulares. Eso implica establecer cómo ubicar dentro de la agenda del movimiento indígena nuestras agendas.

| PANEL N° 3 |

CREACIÓN DE CAPACIDADES, DIFUSIÓN E INSTRUMENTOS DE APRENDIZAJE



Panel sobre creación de capacidades, difusión e instrumentos de aprendizaje en el que se presentó la experiencia del proyecto Conflictos Interculturales en los principales temas y procesos de formación abordados. Tres panelistas presentaron una sistematización de los programas de formación y capacitación del proyecto en sus países.

SISTEMATIZACIÓN DE LAS EXPERIENCIAS EN FORMACIÓN DE MUJERES Y HOMBRES LÍDERES EN INTERCULTURALIDAD, DESARROLLO TERRITORIAL Y DERECHOS COLECTIVOS⁶⁴

EL CASO CEBEM-BOLIVIA

JOSÉ BLANES⁶⁵, EDGAR PABÓN, JUANA PÉREZ

Una serie de aspectos relacionados con el contexto del país definieron la estrategia y características del trabajo de capacitación y generación de habilidades a líderes indígenas, técnicos y funcionarios de gobiernos municipales realizados por el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (Cebem) en el marco del proyecto “Conflictos interculturales: Una respuesta democrática y participativa desde Ecuador, Perú y Bolivia”, apoyado por la Comisión Europea.

Algunas características de la coyuntura política incidieron en la demanda implícita o explícita de los pueblos indígenas y determinaron que el eje del trabajo se centrara en la gestión territorial.

I. Aspectos generales

Los procesos sociopolíticos que ha vivido Bolivia en los últimos 15 años mostraron la necesidad de apoyar procesos innovadores de participación social que faciliten y acompañen la democracia en el país. Desde esta perspectiva, el fortalecimiento de los espacios de participación ciudadana en los ámbitos de decisión política y la generación de mecanismos de control social a la gestión pública, constituyen hoy en día desafíos relevantes para el buen gobierno, el fortalecimiento del estado de derecho, la inclusión étnico-cultural y la consolidación de la democracia boliviana.

64 José Blanes fue el encargado de hacer la exposición.

65 José Blanes (boliviano) es magíster en ciencias sociales, con especialidad en sociología y mención en demografía, por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú, Lima. Es director del Cebem y coordinador del proyecto Conflictos Interculturales en Bolivia. Ha escrito varios libros relacionados a temas de desarrollo, democracia y descentralización.

El proyecto ejecutado se enmarcó en los objetivos de la Iniciativa Europea para la Democracia y los Derechos Humanos (IEDDH), los cuales buscan fortalecer la democracia, luchar contra la discriminación de los pueblos indígenas y promover el ejercicio efectivo de los derechos humanos a través de la acción conjunta entre gobiernos municipales y organizaciones sociales en los municipios de Jesús de Machaca, El Alto y otros estratégicamente situados dentro de la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

Se trató de forma directa e indirecta de contribuir a la consolidación de las instituciones democráticas, a la participación de la sociedad civil en el proceso de toma de decisiones territoriales y a la identificación de herramientas para la gestión democrática de sus territorios.

El proyecto trabajó en el desarrollo de una estrategia de capacitación y de formación, sin que en ello se haya propuesto diseñar una estrategia metodológica. Más bien se propuso acciones inspiradas en modelos pedagógicos resaltados en este campo durante los últimos años, particularmente enfatizando en una vertiente socio constructivista como los parámetros más pertinentes para la construcción de una perspectiva de trabajo intercultural.

1. *El proyecto se apoyó en tres aspectos:*

a) Estrategias educativas:

Promover y apoyar la interculturalidad, profundizando la participación ciudadana en los territorios indígenas: a) partiendo de los intereses reales de la gente y b) trabajando en establecimiento de puentes que permitan concertar objetivos comunes de corto, mediano y largo plazo en la capacitación.

En esta perspectiva, se buscó contribuir a la formación de autoridades locales, líderes, comunarios y vecinos, como actores claves en la construcción de espacios, normas y prácticas que influyeran en la formulación de políticas municipales/territoriales y en el combate a las inequidades y la exclusión. Todo ello en procura de fortalecer la gobernanza y la democracia plural en los municipios indígenas.

b) Reflexión-acción, desde los actores locales

El trabajo estuvo centrado en el conocimiento y comprensión de las realidades en que viven las personas para sostener desde ahí procesos de cambio. Se trató de conocer y comprender los problemas presentes en la vida de las comunidades y que provocan exclusiones e inequidades. La reflexión-acción se incorporó en los procesos de capacitación y formación en aquellas áreas temáticas sentidas e identificadas por las comunidades indígenas y que permitían fortalecer las instituciones en su operatividad territorial.

c) Contrapartes y socios estratégicos del proceso

El proyecto en Bolivia respondió a los requerimientos de construcción y sostenibilidad de proyectos locales de gobernanza democrática, potenciando cuadros técnicos, sociales y políticos, así como desarrollando estrategias de trabajo cooperativo para impulsar procesos de equidad social, étnica y de género, basados en el reconocimiento y ejercicio de los derechos individuales y colectivos.

Era importante que el trabajo continúe una vez que acabe el proyecto. Así, todos los actores con los cuales se trabajó se convirtieron en socios estratégicos del proceso de trabajo, lo cual permitió sumar otras oportunidades y activos derivados de sus capacidades, experiencias y potencialidades.

Se enfatizó el establecimiento y la profundización de vínculos con otras ONG, en torno a la aplicación y ejercicio de derechos relacionados a la gestión territorial. Entre los principales socios se contó con Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDAI), Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí (ISALP), Capitanía del Alto y Bajo Izozo (CABI), la Fundación Machaca, ONG Comunidad Andina Suma Satawi (CASSA), Veterinarios Sin Fronteras, Servicios Múltiples de Tecnologías Agropecuarias (SEMTA).

Asimismo, se aprovecharon los saberes acumulados de cada socio estratégico relacionados con liderazgos, capacidad de convocatoria, experiencias participativas, manejo de herramientas de planificación, interculturalidad, género, medio ambiente y métodos de movilización, así como de autoaprendizaje.

II. Programa de formación en gestión territorial indígena

Este proyecto, que se lleva a cabo en tres países (Perú, Ecuador y Bolivia) ha tenido como eje central el tema de los derechos humanos y su relación con la construcción de propuestas democráticas, participativas e interculturales para resolver conflictos. En cada país, sobre la base de este eje central, se han desarrollado diferentes enfoques de trabajo. Aunque existan una gran cantidad de semejanzas entre los tres países del proyecto, la situación de los pueblos indígenas es claramente diferenciada.

Una serie de hitos en la historia reciente de Bolivia justificaron la centralidad del tema de la “gestión territorial” y exigieron analizar la diversidad de situaciones, desafíos y problemas, descubrir las soluciones que se han venido dando, discutir los diferentes significados del tema, analizar las necesidades de capacitación y la creación de herramientas. En gran medida, el tema de los derechos indígenas pasa principalmente por el tema de sus relaciones y acciones sobre sus territorios ancestrales.

En este sentido, la primera definición se orientó a la construcción de capacidades en los actores involucrados, así como en la generación de un ambiente favorable tanto regional como nacional, dada la importancia y novedad de este tema a lo largo de estos últimos 20 años.

En el lapso de tiempo que va desde la “marcha por la vida”, protagonizada en 1990 por pueblos indígenas de tierras bajas exigiendo reconocimiento de sus territorios, hasta el desarrollo de la Asamblea Constituyente y la actual discusión por autonomías indígenas, el tema del territorio se convierte en uno de los más importantes en el imaginario nacional. Ello, en un escenario mayor como es del enfrentamiento entre las autonomías departamentales y las propuestas de la Asamblea Constituyente, que pone sobre la mesa varias formas de autonomía del mismo nivel que la departamental.

El proceso de construcción social de espacios y territorios, entendido no como un problema de simples límites físicos, sino como un espacio de fuerzas y de interacción social, ha adquirido en los últimos años nuevos significados y alcances. La redefinición de los alcances sociopolíticos y nuevas visiones sobre la territorialidad, no solamente

afectan al espacio del territorio nacional y las territorialidades regionales, sino y, esto es lo más significativo, a las territorialidades de las unidades étnicas a partir, en Occidente, de los espacios comunales, ayllus, markas, suyus y, en el oriente, de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).

Asimismo, la dinámica de apropiación de las estructuras político-administrativas como cantones, distritos y actualmente municipios, por parte de las comunidades y las autoridades respectivas, forma parte del eje central de este proceso, “desde abajo”, de reconfiguración y creación de nuevas dinámicas de apropiación territorial, así como de contestación impugnadora del poder hegemónico.

En este proceso es importante, por consiguiente, destacar las dos tensiones: por una parte, se trata de territorialidades que fueron definidas desde el poder y la administración colonial, luego desde el Estado republicano, actualmente desde el gobierno central, sobre todo en momentos como la Reforma Agraria de 1953 y últimamente con la Ley de Participación Popular (1994). Por otra parte, existió y existe paralelamente un proceso de apropiación de esas estructuras impuestas, como una manera de defender y consolidar su pervivencia como grupos sociales específicos. Todo ello formando parte de un proceso de larga duración de rearticulación, consolidación, administración y defensa de los territorios originarios o territorios redefinidos como comunitarios.

Las iniciativas estatales impulsaron dinámicas que en los hechos provocaron reagrupamientos de la población indígena en unos casos y fragmentación de sus unidades socio-políticas y linderos territoriales en otras. Los movimientos de apropiación de la cantonización, de la escuela rural, de la sección municipal (municipio), el distrito y luego las TCOs, fueron parte de esa doble dinámica de definición de la territorialidad, desde arriba, desde el Estado, y “desde abajo”, desde los movimientos sociales indígenas.

Esta doble y paralela construcción alcanza hoy día una expresión política de los mayores alcances de la historia reciente, con las propuestas orientadas a construir nuevas territorialidades “nacionales” hacia una estructura estatal plurinacional enmarcada en la nueva propuesta de Constitución Política del Estado.

1. *Intervención territorial*

En su intervención territorial, el Cebem consideró diferentes dimensiones de trabajo territorial:

- a) La territorialidad municipal, que fue revalorizada y redefinida a partir de la Ley de Participación Popular en 1994, la cual responde a deberes, derechos y normas específicas establecidas por el Estado y donde las alcaldías son expresiones de representatividad estatal en los espacios locales.

En algunos casos, la territorialidad municipal es una parte dentro de la territorialidad mayor “originaria”, pero en otros casos, como en Jesús de Machaca, estas territorialidades coinciden exactamente y definen una combinación de lógicas de gestión que pueden complementarse y enriquecerse en el marco de un diálogo intercultural.

- b) La territorialidad originaria indígena que, en la mayor parte de los casos, va más allá de las territorialidades definidas por la división política administrativa (municipio, cantón, provincia). Estas territorialidades tienen y mantienen lógicas de gestión de los recursos naturales y organización del poder que permite la subsistencia de las lógicas comunales y en muchos casos se manifiestan como proyectos políticos en la perspectiva de su consolidación. Estas territorialidades originarias constituidas por *markas* y *ayllus* están entrecruzadas por las territorialidades específicas municipales.

El caso específico de Jach’a Suyo Pacajaqi, provincia Pacajes del departamento de La Paz, es un ejemplo de la no coincidencia entre territorialidades originarias con las estatales, particularmente con las municipales. Cercano a Jesús de Machaca, Pacajes cuenta dentro de su unidad territorial provincial con un gobierno indígena con personería jurídica propia. En dicha provincia existen ocho municipios, entre los cuales existen distritos municipales indígenas, sindicatos agrarios y comunidades originarias. Cada una de ellas tiene estructura propia, reglas de organización, conflictos y formas de consenso complejas.

2. *La elección de los lugares de intervención*

Tomando en cuenta estos aspectos, en Bolivia las áreas territoriales de trabajo estuvieron centradas, como se ha mencionado, en torno a un lugar principal, el municipio indígena de Jesús de Machaca (como unidad territorialidad base), el que por su historia y decisión de colaboración sin límites ofreció la materia básica para una buena reflexión con lecciones de aprendizaje sostenibles. La elección de esta base territorial se debió también, como se ha señalado, a lo especial del caso en Jesús de Machaca, donde existe la total coincidencia del territorio originario con la sección de provincia sobre la que se constituyó el municipio, situación que lo constituía en un caso que podría ofrecer bastantes elementos para desarrollar propuestas de relación actual entre ambas territorialidades hacia la constitución de una democracia y ciudadanía intercultural. Este diálogo entre territorialidades representa un ejemplo muy interesante para otras realidades de Bolivia y de la región en las que se busca ejemplos de articulación de lo estatal con la sociedad de base originaria. Territorio estatal y territorio originario en diálogo para la realización de capítulos importantes de los derechos indígenas.

A esta base de trabajo territorial del proyecto se agregaron en diferentes momentos y con menor intensidad los distritos rurales No. 10 y 9 del municipio de El Alto y socios colaterales de la provincia Ingavi (los municipios de Pucarani, Viacha y San Andrés de Machaca), así como líderes y autoridades de otros distritos indígenas de la Provincia Pacajes de La Paz.

Con esta base, el Cebem ha indagado sobre la relación funcional entre tipos de territorialidad, así como sobre las posibilidades que ofrecen los avances actuales en materia de municipio indígena para hacer efectiva la definición de autonomía indígena.

3. *Tres niveles de intervención del proyecto*

Para alimentar un proceso de diálogo intercultural se trabajó en tres niveles de intervención:

- a) lo local y su dinámica interna.

- b) la relación entre lo local con su entorno, con el Estado, con las ONGs que trabajan en Bolivia.
- c) los temas (territorios, los derechos y el papel de la mujer) en diálogo con la región andina y otros países, con la academia y con las organizaciones de ámbito regional que trabajan en los temas de derechos indígenas. Así se desarrolló una estrategia en la que se definieron tres programas de formación y capacitación: en el nivel de base para las comunidades; en el nivel de la región y del país para los técnicos y funcionarios de las municipalidades de la zona y del gobierno nacional así como regional; finalmente, para nivel regional andino se llevaron a cabo actividades (cursos, encuentros, boletines y páginas web).

En este triple nivel de aproximación operativa se definieron tres programas de formación y capacitación.

4. *Programa para el contexto local*

En este primer nivel se trabajó con grupos de base, amplios y numerosos que contemplaba a las autoridades y líderes de los diferentes ayllus, hombres y mujeres de acuerdo a las formas de organización de las comunidades. En dichos grupos, generalmente de unos 100 componentes promedio por cada uno de los cinco distritos en que se divide el territorio de Jesús de Machaca, se produjo el diálogo entre las autoridades y los comunarios. El desarrollo de los cursos permitió un diálogo horizontal y vertical sobre temas de dominio público.

El proyecto trató de potenciar a la sociedad civil, concientizar y capacitar a la gente en materia de derechos humanos vía el relevamiento de la gobernanza y la gestión territorial. En la base territorial de trabajo del Cebem se interactuó con las formas tradicionales de organización del poder. Es decir, que en Jesús de Machaca (área central de intervención) se trabajó con el Cabildo de Autoridades Originarias.

En este marco, también se trabajó con la alcaldía y sus autoridades. Todas las actividades desarrolladas tuvieron la autorización y el aval de ambos tipos de autoridades, considerándose que lo municipal, en

el caso de Jesús de Machaca, tiene un grado de subordinación a la dinámica de decisiones colectivas que se generan en el cabildo.

En este sentido, los usos y costumbres colectivos han generado los puentes para dialogar y hacer actuar a la alcaldía como representación de la institucionalidad republicana. El andamiaje legal del Estado traducido en normativas de planificación, uso y destino de los recursos públicos descentralizados hacia las alcaldías, se combina, en el caso de Jesús de Machaca, con las formas colectivas de decisión indígena, sobre todo expresadas en las formas participativas de elaboración de los POAs.

Las autoridades municipales (alcalde y concejales) son producto del consenso colectivo y un proceso de normativas sociales colectivas se convierte en una norma local de control social para el efectivo cumplimiento de las disposiciones colectivas por parte de los representantes municipales frente al Estado.

En su relación con el nivel macro, el proyecto ha desarrollado sus acciones en el marco de una coyuntura política caracterizada por la presencia de un gobierno presidido por un indígena como Evo Morales. Esta gestión ha centrado gran parte de su discurso y manejo simbólico en la revalorización de los pueblos indígenas, en el desmontaje de los elementos neocoloniales del Estado y en la ampliación de los derechos negados a los pueblos indígenas, entre otros factores.

Esta coyuntura llena de inestabilidades, tensiones y crisis políticas ha generado un escenario en el que muchas esperanzas y proyectos territoriales, así como sociales, han surgido desde los pueblos indígenas, lo cual se ha traducido en un espacio favorable para trabajar las temáticas de interculturalidad y territorialidad, pero han significado limitantes centradas en la voluptuosidad de la agenda política de los pueblos indígenas que han dificultado ciertos avances en las lógicas temporales del proyecto.

El trabajo consistió en un diálogo continuo, desde la elección de los temas para la capacitación al desarrollo e implementación de los mismos. Los temas y las modalidades fueron consultados en reuniones y talleres específicos en las instancias superiores como el cabildo que reúne a las altas autoridades de las dos parcialidades de Jesús de Ma-

chaca; se hicieron consultas a las instituciones que trabajan en la zona, así como se desarrollaron entrevistas a personas representativas de las comunidades de la zona.

En este sentido, y en el marco de la gestión territorial, las temáticas abordadas en los procesos comunales de capacitación se centraron en:

a) Gestión pública municipal

En la medida en que el municipio indígena de Jesús de Machaca recién tiene tres años de creación y funcionamiento, se identificó como un tema central de capacitación la gestión pública municipal, creando un espacio colectivo de sensibilización e información sobre la normativa que rige el funcionamiento de los municipios en el país. En estos cursos se trataron los siguientes aspectos:

- Origen de los recursos descentralizados.
- Categorías y áreas de uso de los recursos descentralizados.
- Las herramientas de planificación: Planes de Desarrollo Municipal, Planes Operativos Anuales.
- Los procesos de participación social en la planificación.
- Roles y funciones del ejecutivo municipal.
- Roles y funciones del legislativo municipal.
- Los órganos de control social y la relación de inversión pública urbano/rural.
- Las normas de control administrativo frente al Estado (Ley Safco).
- Las áreas de inversión para el desarrollo local/comunitario.

b) Empresas rurales en el marco territorial

Uno de los temas que va cobrando fuerza y demanda por parte de los pueblos indígenas es el de impulsar actividades económicas que permitan ampliar la base de los ingresos en un marco de conservación

y uso sostenible de los recursos. En este sentido, se desarrollaron procesos colectivos de capacitación en diferentes comunidades o ayllus de Jesús de Machaca considerando los siguientes aspectos:

- Las asociaciones productivas, las cooperativas y las empresas rurales.
 - Herramientas para la gestión de las empresas rurales.
 - Los elementos de diagnóstico y relación con el mercado.
 - Relación entre economía étnica y economía de mercado.
 - Agronegocios.
 - Planes y gestión de negocios.
- c) La organización y fortalecimiento del municipio indígena

Por las particularidades del municipio indígena de Jesús de Machaca se llevaron adelante procesos de discusión, reflexión y construcción colectiva sobre los siguientes aspectos:

- Historia de la marca de Jesús de Machaca.
 - Las organizaciones tradicionales y su relacionamiento con el Estado.
 - La gestión territorial y la organización del poder local.
 - La viabilidad del municipio indígena.
- d) Cursos de medio ambiente y manejo de residuos sólidos para los distritos indígenas de El Alto

En el municipio de El Alto existen dos distritos indígenas, cada uno de ellos en los márgenes norte y sur de la ciudad. En el marco de un programa municipal de turismo cultural, se ha venido trabajando con funcionarios del municipio y con las comunidades, así como con los líderes de dichos distritos en temas relacionados a la actividad turística, como un aspecto importante de la gestión territorial en su faceta de impulso al desarrollo.

Considerando las necesidades de los distritos con potencial turístico, uno de los temas priorizados para realizar procesos colectivos de capacitación y sensibilización, especialmente con jóvenes y mujeres, fue el medio ambiente, por lo cual se realizaron dos cursos de medio ambiente y manejo de residuos sólidos.

Estos cursos abarcaron diferentes elementos conceptuales relacionados con los ecosistemas, la biocultura, la importancia de un cuidado ambiental como un factor esencial para impulsar actividades ecoturísticas; la importancia de lo cultural y su revalorización con factor de desarrollo del territorio. En estos cursos, se realizaron procesos de diálogo con los actores territoriales, los cuales permitieron abrir las posibilidades de un trabajo futuro de apoyo a acciones de fortalecimiento del patrimonio cultural y biofísico como palanca de entornos de desarrollo. A nivel de temario de los cursos se abordaron:

- Contaminación e importancia de la conservación de los recursos naturales.
- Problemas ambientales.
- Residuos sólidos y líquidos.
- El ecoturismo.
- Acciones prácticas para mejorar la calidad ambiental.

5. *Talleres para los distritos indígenas de Pacajes*

Se realizaron talleres con los actores centrales de dos distritos indígenas del municipio de Calacoto dentro de la provincia Pacajes. Estos talleres se basaron en un criterio pedagógico de aprender haciendo, ya que estos talleres estuvieron orientados a capacitar a las autoridades en la formulación y presentación de los Planes Operativos Anuales que deben ser considerados en la formulación y asignación anual del presupuesto de inversión del municipio.

Estos talleres tuvieron una dinámica participativa que buscó transmitir el proceso de:

- Priorización de necesidades.
- Negociación.
- Resolución de conflictos.
- Programación y proyección futura.

a) Taller sobre gestión territorial en San Pedro de Ulloma

En coordinación con el equipo del proyecto Jach'a Suyu Pakajaqi (JSP). El taller tuvo como objetivo hacer una exposición y dinamizar la discusión para el proceso de recolección de información y elaboración de la investigación inventario de recursos económicos, lo que llevó al documento posterior de ordenamiento y gestión territorial a cargo del equipo del proyecto de JSP.

Uno de los aspectos centrales de la Gestión Territorial Indígena se encuentra en la utilización de diferentes herramientas que permitan tener un mejor acercamiento y comprensión a la base de recursos disponibles en el territorio. Este conocimiento representa un factor central para la construcción de proyectos y estrategias territoriales coherentes, con potencialidades de financiamiento y sustentabilidad.

b) Taller sobre la Asamblea Constituyente

Considerando la agenda política del país, se realizaron diferentes actividades que permitieron abrir espacios de diálogo, reflexión, sensibilización e información. Estos espacios se realizaron como aporte al proceso de la Constituyente.

De esta manera, se realizaron actividades para discutir las propuestas desde los Pueblos Indígenas a los assembleístas discutiéndose:

- Modalidades de funcionamiento de la Asamblea Constituyente.
- La labor de los constituyentes indígenas.
- Propuestas para la Constituyente.
- Las autonomías indígenas.
- Los retos de las autonomías indígenas.

c) Cursos de refuerzo y complementariedad utilizando la red de radios comunitarias

En la medida en que las radios comunitarias son uno de los principales medios de comunicación en el territorio de Jesús de Machaca, se utilizaron las mismas para difundir un conjunto de programas para la sensibilización en temas relevantes a la gestión territorial.

Con el propósito de ampliar o reforzar temas y conceptos se han llevado a cabo una serie de programas de radio en idioma aymara, todos ellos relacionados con los cursos formales de capacitación. Los temas desarrollados fueron los siguientes:

- Control social
- Comité de Vigilancia
- Previsión y planificación
- Organización e integración
- Agua para riego
- Cultivo
- Sanidad animal del ganado bovino
- Producción del ganado ovino
- Sanidad animal del ganado ovino
- Los Planes Operativos Anuales y los Planes de Desarrollo Municipal.

d) Página web de Jesús de Machaca

Se ha elaborado una página web que contiene toda la información disponible sobre su historia, su territorio, su gobierno municipal y el gobierno de las comunidades. La página web está siendo elaborada en dos idiomas, aymara y español.

El contenido de esta página está a cargo de un dirigente comunal de la zona que ha sido autoridad superior (jacha mallku), lo cual per-

mite que los contenidos sean consensuados a nivel de las instancias de organización.

Se busca que la página web sea un puente de comunicación y difusión de los temas de Jesús de Machaca con el resto del país y del exterior, aún cuando Jesús de Machaca no cuenta con conexión a internet.

La página web se entregará a final de año a las escuelas a través de un CD interactivo para que los profesores la expongan en las mismas y sirva de conocimiento de su territorio por parte de los estudiantes de la zona.

Este ejemplo de iniciativa será adecuadamente difundido al resto del país y la región a través de los boletines. Existe un link en el portal del proyecto por lo que la página web puede ser visitada. Consideramos que éste es un mecanismo de apoyo a los procesos de formación de las comunidades y de sus líderes.

e) Página web de El Alto

En este mismo marco, y considerando que las herramientas web son instrumentos de apoyo a la información y al conocimiento, se respaldó la elaboración de la página web de la Dirección de Turismo de la alcaldía de El Alto. Esta página refleja las características del municipio y la importancia del patrimonio cultural tangible e intangible como factor para el desarrollo territorial.

Esta página refleja las características de la ciudad de El Alto, como una ciudad migrante con una alta composición indígena y donde el debate sobre la interculturalidad es central.

6. *Talleres presenciales de formación intensiva a líderes y técnicos de gobiernos municipales*

Conformaron escenarios de encuentro y socialización entre técnicos, responsables y líderes indígenas de los gobiernos municipales de una amplia zona aymara que comprende municipios de las provincias Ingavi, José Manuel Pando, Pacajes, Omasuyos, incluyendo en dichos talleres a funcionarios del municipio de la ciudad de El Alto

y de Viacha. Los problemas territoriales se presentaron y discutieron en un ámbito superior a la propia comunidad, lo que permitió entender los problemas en un marco mayor y en diálogo entre una comunidad de aprendizaje también más amplia.

El propósito principal de este nivel fue la discusión de los temas en un ámbito superior a la comunidad y en el que las diferentes formas que asume ésta puedan constituir escenarios y comunidades de aprendizaje. Se desarrollaron los siguientes cursos intensivos en régimen de internado con una duración de tres días. Para cada uno de estos cursos se ha producido un material impreso de difusión masiva.

a) Planificación del Desarrollo Local

En este curso se establecieron diferentes procesos de reflexión centrados en:

- El concepto variable de desarrollo.
- Las herramientas para impulsar desarrollo.
- El desarrollo económico local/territorial.
- La medición de la economía local/territorial.

b) Gestión pública local y municipio indígena

Tomando en cuenta la dimensión de trabajo, necesidades y ámbitos de operación de los municipios indígenas se consideraron temas como:

- La normativa pública para impulsar acciones de desarrollo.
- Nuevas perspectiva para generar desarrollo económico desde los territorios.
- Las posibilidades de crear verdaderos municipios indígenas.
- Herramientas e instrumentos de gestión territorial.
- Diseño de políticas públicas.

c) Sistemas de análisis social

En la perspectiva de generar capacidades para el diagnóstico territorial e impulsar eficientes procesos de planificación se realizaron capacitaciones considerando:

- Herramientas de análisis cualitativo versus las herramientas cuantitativas.
- Herramientas para el análisis de problemas.
- Herramientas para el análisis de actores.
- Herramientas para el análisis de opciones territoriales.
- Herramientas para la planificación continua.

d) Género y políticas públicas

En la perspectiva de crear procesos de equidad e inclusión en los espacios de toma de decisiones territoriales y en el diseño de políticas públicas se desarrolló un proceso de formación en género que consideró los siguientes temas:

- La comprensión colectiva del género.
- La dimensión de género en las políticas públicas.
- La dimensión de género en las relaciones culturales.
- Las herramientas para diseñar políticas con inclusión del tema de género.

e) Curso sobre Sistemas de Información Geográfica

En el marco de los procesos de capacitación en gestión territorial, uno de los aspectos centrales guarda relación con las herramientas que pueden soportar este proceso con mayor participación y precisión para la toma de decisiones. De esta manera, se elaboró y transmitió a las autoridades municipales el sistema de información geográfica con variables sociodemográficas.

En este proceso de transmisión de la herramienta se hizo énfasis en la importancia del mapeo de los temas sustantivos del territorio, la

importancia de la herramienta y su actualización para apoyar la democratización de la información, fortalecer la toma de decisiones y apalancar ayuda presupuestaria en la extensión de servicios básicos.

Actualmente, las herramientas elaboradas se están incorporando a la página web de Jesús de Machaca.

- f) Cursos de actualización profesional en formato virtual para la región grande: región andina y países vecinos como Chile, Argentina, Colombia y México

Este nivel de trabajo se propuso abrir el diálogo a la región andina y establecer un escenario en el que se coloquen los temas locales en un ambiente mayor. Así, las experiencias locales y los temas nacionales pudieron ser compartidos, leídos y discutidos desde perspectivas nacionales distintas. El ambiente que se creó, reunió a líderes y profesionales que representaron a las universidades, los gobiernos locales, las ONGs interesadas en la problemática de los derechos indígenas y que trabajan con comunidades locales en dichos temas.

Por tanto, se generó un espacio y una comunidad que permitió ampliar la comprensión de procesos particulares. Este enfoque ha sido un paso importante para la definición del proceso de formación de un observatorio de los derechos indígenas en la región, en su relación con la gestión territorial.

Alcanzar un nivel regional de capacitación implicó el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación e información y pedagógicamente un constructivismo centrado en el *e-learning*. Entonces, los cursos virtuales que el proyecto desarrolló fueron:

- g) Territorialidades indígenas

Este curso se basó principalmente en la experiencia de diferentes territorialidades indígenas en Bolivia. Sin embargo, estas experiencias bolivianas de gestión permitieron entablar un diálogo con el resto de la región, posibilitando la discusión sobre la importancia del enfoque territorial en el desarrollo, las miradas de lo territorial desde lo indígena, los restos de la gestión territorial y las perspectivas futuras de los pueblos indígenas de la región respecto a lo territorial.

Los objetivos del curso fueron:

- Proporcionar elementos conceptuales y teóricos que permitan comprender hoy las características y naturaleza de las entidades territoriales de los pueblos indígenas de tierras altas y tierras bajas.
- Proporcionar y analizar una topología base de las entidades territoriales indígenas hoy en tierras altas y tierras bajas.
- Ampliar las bases de reflexión sobre los temas indígenas y las territorialidades.
- Ampliar la reflexión sobre el enfoque territorial.

Los temas tratados en este curso fueron:

- Análisis de conceptos de espacio y territorio.
 - Territorio y espacio económico.
 - Las dinámicas del territorio.
 - Las territorialidades indígenas en tierras altas.
 - Territorialidades indígenas del Norte Potosí.
 - Territorialidad indígena de Jesús de Machaca.
 - Territorialidad indígena de nueva identidad (ayllus jalq'as).
 - Resumen de características de territorialidades indígenas en tierras altas.
 - Territorialidades en tierras bajas (amazónicas).
 - Las territorialidades de tierras bajas como áreas protegidas o de conservación.
 - Algunos ejes de reflexión.
- h) Curso de introducción a los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas

Este curso tuvo como marcos de referencia social y de procesos tres grandes contextos que marcan, sustentan y proyectan la naturaleza y sobre todo los alcances de la aplicación y desarrollo de los sistemas jurídicos indígenas en los Estados Nacionales con presencia indígena:

El proceso político de los últimos 30 años en la región, que ha tenido como actor social y político a las organizaciones de los pueblos y comunidades indígenas campesinas, constituidas en algunos casos en movimiento social, que ha generado cambios profundos y estructurales en la realidad social, en las constituciones y el derecho estatal así como en el imaginario social referido a la naturaleza de la nación y el Estado nacional.

Los cambios en el orden constitucional y en la normativa estatal, teniendo como base el reconocimiento de los derechos indígenas en tanto pueblos.

El proceso de transformación y ejercido por las organizaciones indígenas en los ámbitos territoriales de ocupación tradicional y en aquellas reconocidos en años recientes. Es parte de este proceso la dinámica política de construcción de entidades territoriales mayores como resultado y base de la construcción de las naciones indígenas, como es el caso de Bolivia y Ecuador. Este proceso, particularmente focalizado en el dominio sobre los recursos naturales renovables, tiene como marco el concepto operativo de gestión territorial.

Los objetivos de este curso fueron:

- Proporcionar elementos conceptuales y teóricos que permitan ampliar el conocimiento de las características y naturaleza de los sistemas jurídicos indígenas como parte de procesos sociales que involucran a las sociedades nacionales. Desde la perspectiva del derecho y la sociología, así como antropología jurídicas, conocer y comprender los principios conceptuales y metodológicos de los sistemas jurídicos indígenas.
- Conocer y comprender las principales características y naturaleza de los sistemas jurídicos indígenas, proporcionando herramientas conceptuales, orientadas a la comprensión de los elementos de fondo de ellos, más allá de sus expresiones sin-

gulares y particularidades surgidas de la diversidad de los horizontes culturales e históricos de cada pueblo indígena.

- Presentar y analizar las características principales de las reformas constitucionales en la región andina respecto al derecho indígena, su desarrollo normativo y su imbricación con los derechos colectivos indígenas en el marco del pluralismo jurídico.
- Presentar y analizar “casos” del derecho indígena respecto a la solución de conflictos, las buenas prácticas y el debido proceso.

Los temas considerados en este curso fueron:

- Contextos y agentes del ejercicio de los sistemas indígenas.
- Elementos teóricos y conceptuales para establecer las características y naturaleza de tres componentes centrales de la aplicación y el ejercicio del sistema jurídico indígena: es decir la caracterización del sujeto jurídico titular de derechos colectivos, el ámbito territorial y el sistema de autoridad que lo ejerce y hace cumplir.
- Aspectos conceptuales de los sistemas jurídicos indígenas.
- Introducción a los sistemas jurídicos indígenas desde una perspectiva teórica y conceptual que tienen como marco a la región.
- Algunos contextos nacionales de los sistemas jurídicos indígenas.

A partir de textos referidos a las características y contextos en algunos de los países de la región, se proporciona marcos referenciales para que el alumno desde su propia experiencia y conocimiento pueda ampliar la problemática presentada en los textos a partir de la comparación con otras realidades.

- i) Curso de participación de las mujeres indígenas en los gobiernos locales

El curso generó un espacio de reflexión y de diálogo para profundizar los conocimientos y la concientización de los participantes en la

problemática de la participación de las mujeres indígenas en gobiernos locales. Se pregunta si la alteración de los escenarios de poder y la ampliación de la base social y la toma de decisiones logran que los movimientos y las organizaciones indígenas integren más sistemáticamente a las mujeres indígenas.

Bien se sabe que las mismas muestran brechas contundentes en cuanto a igualdad de oportunidades. Algo similar sucede en las esferas locales de la gobernabilidad y los gobiernos municipales.

La mayor presencia numérica de las mujeres en instancias de consulta y decisión tradicionales, los mayores porcentajes de presencia en las diversas instancias de los gobiernos locales y la participación efectiva, constante y proactiva por parte de algunas líderes, no pueden ser siempre entendidos como procesos sistemáticos en una escala relevante. Parte del desafío a futuro está ligado a las maneras más consistentes de pasar del ejemplo destacado a fenómenos de participación más masivos, desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo.

Los contenidos de este curso se centraron en:

- Definición de lo “indígena”, tomando conceptos formales aceptados en el ámbito internacional y su aplicación en los países latinoamericanos (demostrando la dificultad para lograr definir estimados confiables de la población indígena).
- La relación entre pueblos indígenas y pobreza, como un contexto relevante a ser considerado al momento de referirse a la participación.
- La relación entre pueblos indígenas, gobiernos locales y gobernabilidad, evidenciando las tensiones que pueden surgir entre concepciones y prácticas distintas.
- Derechos y ciudadanía de las mujeres, género y empoderamiento. A partir de la contextualización anterior se hará un recorrido en el que se busca vincular las discusiones sobre derechos y ciudadanía de las mujeres, género y empoderamiento, con la presentación de evidencias relacionadas a la participación política y social de las mujeres indígenas.

7. *Los resultados*

En términos cualitativos queremos destacar que el proyecto, por medio de las acciones de información, sensibilización y capacitación, ha fortalecido capacidades de diferentes actores a nivel de municipios y organizaciones locales de representación en la gestión municipal y territorial en varios aspectos, como por ejemplo:

Ha fortalecido un sistema de consulta y negociación de las comunidades y ayllus en la elaboración del Planes Operativos Anuales, instrumento que además de cumplir con las normas establecidas se ha constituido en un elemento de cohesión y de consenso interno, con el que se vinculan estrechamente los mecanismos legales con los usos y costumbres propios del territorio indígena.

Ha puesto sobre la mesa una relación funcional muy importante en la perspectiva de las autonomías indígenas originarias, entre el Estado y la sociedad. Este aspecto es un elemento muy importante para que sea observado por otras realidades similares.

Se cuenta con herramientas de trabajo a futuro para la ejecución de políticas municipales y su seguimiento, dado que las comunidades recibieron formación y capacitación en los temas centrales de la gestión estatal y económica del territorio.

8. *Dificultades encontradas*

La temporalidad de los integrantes de la comunidad que no se encuadra en la temporalidad del ciclo del proyecto.

El proyecto tuvo dificultades para encontrar los tiempos más adecuados en los procesos de formación. Los tiempos estuvieron muy condicionados por los calendarios productivos y festivos, así como por los factores políticos de la coyuntura nacional.

Esta dificultad se resolvió mediante la redefinición permanente de los cronogramas de trabajo mediante interlocutores claves, tanto dentro del municipio como del cabildo.

La coyuntura política que generó un conjunto de demandas de tipo políticas que no pudieron ser atendidas en el marco temático del proyecto.

Se tuvo que dedicar bastante tiempo para responder a demandas que estaban preestablecidas en el marco lógico del proyecto, cuando las demandas reales pasaban por un proceso de definiciones que provenían de la coyuntura política. El proyecto estuvo también condicionado por la realización de la Asamblea Constituyente.

Esta dificultad se resolvió incorporando muchos de los temas y las actividades del Cabildo y de otras organizaciones indígenas en relación con la Asamblea entre las actividades del proyecto. Al respecto el proyecto implementó talleres de discusión y de información sobre el desarrollo de la Asamblea Constituyente.

Las limitantes de comunicación y de conectividad rural para poder llegar de manera sostenida fue otro problema.

Se demoró bastante tiempo en encontrar los temas que eran de verdadero interés de las comunidades y que al mismo tiempo estuvieran dentro del ámbito de acción del proyecto. Por ejemplo, una prioridad de las comunidades y del gobierno municipal era la construcción de infraestructura y la inversión productiva.

El territorio está fuera de los alcances de internet y con dificultades en la comunicación telefónica. Ello conllevó un tiempo extra para definir fechas, programas de trabajo, etc. Finalmente, una dificultad importante es el idioma, ya que si bien buena cantidad de las personas son bilingües, muchos conceptos no corresponden a su léxico cotidiano.

Estas dificultades se resolvieron en gran medida a través de programas de apoyo mediante radio en idioma aymara en la red de emisoras de la región. Los programas de radio se constituyeron en parte complementaria de los talleres y cursos de formación. El impacto de estos programas de radio ha sido grande debido a que la cultura predominante en la región es oral y no escrita.

9. *Lecciones aprendidas*

Se debe retomar el uso de las diferentes tecnologías de la información y comunicación para generar procesos sostenidos y participativos de capacitación y formación. El uso de radio a nivel de espacios rurales debe ser revalorizado como instrumento que puede estar al servicio de la formación.

Es importante establecer una cultura de trabajo en red que permita que las sistematizaciones de prácticas positivas se conviertan en procesos de aprendizaje continuos.

Generar un trabajo de formación centrado en el principio de capacitación a capacitadores, lo cual genera una base multiplicadora y sostenida de formación en temas de gestión territorial.

Es muy importante que las actividades de un proyecto se vinculen a las que en el mismo tema realizaron otras instituciones para lograr darle sostenibilidad y continuidad a los programas de formación y capacitación.

Es importantísimo que los programas de formación estén estrechamente ligados a las actividades que se realizan en las comunidades o en el marco de los liderazgos. Es necesario que sea de aprendizaje acción.

Un aspecto central de las acciones del proyecto estuvo centradas en la democratización de la información sobre las actividades y posibilidades del proyecto. La transparencia sobre las acciones y el diseño mismo del proyecto posibilita armar condiciones de corresponsabilidad.

10. *Conclusiones*

En tres años de actividades del proyecto se ha realizado una variedad amplia de acciones, donde la capacitación ha generado retos importantes de diálogo entre el proyecto y sus diversos beneficiarios.

La gestión territorial, como eje de las acciones del proyecto, mostró las necesidades de que este concepto y práctica sean eminentemente

participativos, definiéndose las necesidades y carencias de las poblaciones locales como premisa central para el diseño de procesos de formación.

Las acciones del proyecto han estado enmarcadas en los criterios establecidos en su programación y planificación, generándose bases sólidas para su continuidad por medio del establecimiento de espacios de formación permanente, por ejemplo, los cursos en internet, así como una experiencia acumulada que se pondrá al servicio de otros procesos de gestión territorial y fortalecimiento al ejercicio de derechos por parte de las poblaciones indígenas.

En parte, se podrá continuar con las acciones del proyecto, una vez concluida la vida del mismo, en la medida en que las instituciones del lugar asuman este trabajo y que ello sea voluntad de las autoridades. Se trata de una tensión no resuelta en el marco del proyecto, cómo lograr un proceso continuo en una cultura de cooperación en proyectos discontinuos.

Sería de enorme importancia el desarrollo de una escuela de formación de líderes que tenga la capacidad de incorporar las actividades de las instituciones de la zona como garantía de continuidad.

SISTEMATIZACIÓN DE LAS EXPERIENCIAS EN FORMACIÓN DE LÍDERES CAMPESINOS Y AUTORIDADES MUNICIPALES Y LOCALES

EL CASO PERUANO

CARMELA CHUNG⁶⁶

En el caso peruano, el proyecto Conflictos Interculturales ha permitido continuar con el trabajo de observar el mundo andino, investigar al respecto y plantear algunas interrogantes que el Centro Bartolomé de las Casas venía realizando desde hace mucho tiempo.

En el marco de este proyecto, en el rubro de la capacitación, que tiene que ver con los resultados 2 y 3, en el caso del Perú nuestro ámbito de trabajo se concentró en dos regiones, Apurímac (municipios provinciales de Antabamba, Grau y Andahuaylas) y Cusco (municipios provinciales de Anta y Calca).

En Perú hemos trabajado con dos grandes grupos, uno tiene que ver con la formación de líderes campesinos y el otro con la capacitación de autoridades municipales y locales.

¿Cuál ha sido la diferencia de ambos procesos de formación? El caso de los líderes campesinos, como se los llaman en Perú, puesto que ese sector no se ve a sí mismo como indígena, consistía en una especie de internado de cinco días. Durante estos talleres se pretendía debatir, intercambiar ideas o incluso “descubrir” la identidad étnica de sus comunidades campesinas.

Para ello se elaboraron módulos de “enfoque intercultural” para trabajar la formación de líderes campesinos a futuro. Este es un aporte

66 Carmela Chung (peruana) es socióloga. Se desempeña desde hace años como consultora de proyectos de género, derechos humanos y desarrollo. Actualmente trabaja en el Centro Bartolomé de las Casas (CBC) de Cusco, en el proyecto Conflictos Interculturales, del que es coordinadora en Perú. Ha dictado decenas de talleres y cursos sobre temas de interculturalidad y democracia. Es expositora frecuente sobre los temas de su especialidad.

importante del proyecto, con contribución también de Oxfam y otras fuentes de cooperación, porque es una manera nueva de trabajar el tema al incluir el “enfoque intercultural”, cosa que no se había trabajando en profundidad en las regiones andinas de Cusco y Apurímac.

El otro proceso de formación estuvo referido a autoridades municipales. En este aspecto, trabajamos en municipios principalmente rurales, en los cuales la población indígena o campesina no participa, no es considerada un sujeto social. A este sector también se le cierran las puertas a la participación en espacios creados por la nueva Ley de Descentralización, que son los comités de coordinación local y los comités de vigilancia. Estas experiencias son diferentes a las que se viven en Bolivia, también con el caso de los comités de vigilancia y gobiernos locales, porque consideramos que en Perú no existen espacios suficientes de participación y de toma de decisiones.

El proyecto trabajó junto a autoridades municipales en dos temáticas: la referida a la “interculturalidad” y la referida a relaciones de género, dos preocupaciones que han estado ausentes en esta zona del país. Al final del proyecto, logramos poner en la agenda pública, tanto local como regional, el debate sobre ambos asuntos.

El trabajo se organizó, junto a las autoridades, en base a tres módulos: desarrollo local, desarrollo territorial y derecho de los pueblos. Los tres módulos fueron validados en las dos regiones en las que el proyecto realizó sus actividades. Otro grupo con el que hemos trabajado ya en el curso del proyecto, no precisamente cuando se hizo la planificación, es el que corresponde a las autoridades en el marco de la Ley de Descentralización. Aparte de las autoridades del gobierno local tenemos en Perú autoridades de gobierno regional, ese proceso se inició en 2002 y mediante éste se eligen autoridades y consejeros regionales, estos últimos son una especie de instancia legislativa.

Particularmente en el caso de Apurímac existe un número considerable de consejeros de origen indígena que ha sido elegido en el gobierno regional. Eso nos ha permitido establecer una especie de escuela de formación de la gestión pública, porque ellos eran nuevos en esa función; allí incorporamos el enfoque de “interculturalidad”.

Otro tema abordado en las acciones de formación que tiene que ver con el enfoque “intercultural” es el análisis y reconocimiento de la discriminación. En sociedades como la del Cusco, que tiene una po-

blación mayoritariamente indígena, muchas veces no se es consciente de la existencia de este problema. Al poner en el tapete este tema, y debatir al respecto, se logró la aprobación de normas a nivel regional y local para combatir la discriminación. Si bien es cierto que existen leyes nacionales al respecto, estos instrumentos normativos de carácter local y regional permiten trabajar sobre el tema con mayor eficacia.

En ese tema incorporamos la idea, que va a cumplir su tercer año de actividades, referida a la escuela de líderes en el caso de Apurímac, y la del postgrado para funcionarios y docentes. En ambos, aparte de incorporar aspectos sobre derechos humanos, función pública, desarrollo sostenible, etc., se trabajó en los aspectos de interculturalidad y de género.

En este segundo tema abordamos el caso de las regidoras mujeres, porque en Perú, al igual que en otros países de América Latina, existen cuotas de género. Esas cuotas han permitido que el 30% de regidoras sean mujeres y que este porcentaje se incremente paulatinamente. Sí encontramos que la mujer regidora necesitaba de una mayor capacitación para hacer una mejor y más eficiente gestión pública. En ese sentido, se apoyó la conformación de la Asociación de Regidoras de Apurímac, en la que muchas de sus integrantes provienen del área rural y son de origen indígena.

La misma asociación se formó en el caso de Cusco y junto a otras organizaciones se dio la conformación de una red nacional de autoridades mujeres electas.

Todo este trabajo nos ha ayudado a pensar en el futuro. Este es un logro que continuará a pesar de que el proyecto termina. Las asociaciones que les he mencionado seguirán trabajando en 2009 para crear escuelas de formación para mujeres regidoras. Paralelamente, las escuelas de formación de funcionarios regionales y locales también se mantendrán.

La aplicación de temas de reconocimiento de la identidad cultural, de "interculturalidad", de género, etc., es de largo plazo, nosotros sólo hemos dado el primer paso. Pero considero que hemos podido establecer los elementos básicos para que este proceso continúe en las dos regiones que hemos elegido.

SISTEMATIZACIÓN DE LAS ACTIVIDADES DE LA ESCUELA DE FORMACIÓN POLÍTICA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA Y CAMPESINO DE COTOPAXI (MICC)

EL CASO ECUATORIANO

MARÍA BELÉN CEVALLOS⁶⁷

La provincia de Cotopaxi

La provincia de Cotopaxi está ubicada en el centro norte de Ecuador, en plena cordillera de Los Andes. La provincia se extiende a lo largo y ancho de casi 6.000 kilómetros cuadrados. Se dice que Cotopaxi fue habitada por el pueblo panzaleo, sin embargo, gracias a otras investigaciones ahora se sabe de otros pueblos, como el angamarca y el sigchos, quienes mantenían estrechas relaciones con pueblos de tierras más bajas y cálidas. Hubo también algunos señoríos en varias zonas de la provincia como el de los Hacho y el de los Hati. En la época colonial se instalaron varios obrajes en la provincia. A inicios del siglo XIX las haciendas predominaron en toda la geografía de la provincia. La decadencia de la producción obrajera consolidó un territorio rural, campesino, con una importante producción agrícola. Antes de la reforma agraria de 1964, la producción agrícola se centraba en las grandes haciendas, los pequeños productores estaban relegados. (Plan participativo de desarrollo de Cotopaxi 2004)

Durante las décadas de los 70 y 80 del siglo XX, las comunidades se articulan, se forman las primeras organizaciones indígenas de segundo grado, cuyas principales reivindicaciones eran el acceso a la tierra y a los servicios. (Plan participativo de desarrollo de Cotopaxi 2004)

67 María Belén Cevallos (ecuatoriana) es comunicadora social, directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos. Durante los últimos años ha coordinado y ejecutado programas de formación para personas adultas; colabora con el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi desde hace tres años. Es la coordinadora del proyecto Conflictos Interculturales en Ecuador.

Actualmente la población rural de Cotopaxi representa el 70% del total. Según el Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE), la población indígena en la provincia es el 29%. En los talleres parroquiales realizados a propósito de la elaboración del plan participativo de desarrollo (año 2001), se pudo comprobar que este número podría ser superior y llegar a un 35%, considerando para ello el uso del idioma kichwa. (Plan participativo de desarrollo de Cotopaxi 2004)

El Movimiento indígena y campesino de Cotopaxi

Testimonio del Padre Javier Herrán, 2008

“La sigla Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) hace 20 años era nombre de una esperanza, de un proyecto. Este nombre nos ayudó a ser compañeros de camino, a identificarnos con una causa común. Cada uno de los que hoy podemos hablar de cómo nació y se organizó el Movimiento Indígena de Cotopaxi, nos encontramos hace 20 años y veníamos de diferentes experiencias, pero con pensamientos e intereses comunes. Cachi Alto vivía la euforia de un triunfo largamente trabajado, finalmente eran dueños de la tierra de Cachi, ahora ya podían construir sus casas más allá del filo del camino y sembrar más de 50 hectáreas de papas. Guayama comenzaba a confiar en José Lino Ante y en sus innumerables viajes a Riobamba. Las comunidades de Salcedo eran conscientes de su fuerza y de lo que significaba la Casa Campesina de Salcedo. En Zumbahua y Tigua sonaba un nombre nuevo, el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), una institución que confiaba en la organización de la comunidad indígena. Cuturiví Grande juntó filas de todos los comuneros y se endeudó para comprar la tierra que un día fue de sus abuelos.

Planchaloma andaba en conflictos religiosos, provocados por autoridades eclesíásticas. Radio Latacunga se escuchaba por todo el páramo, Luis Cunuhay hacía vibrar los micrófonos con la sonoridad y dulzura del kichwa.

Había más elementos que hace 20 años, irrumpían con fuerza en las comunidades de Pujilí y el Quilotoa. La alfabetización en kichwa y el nacimiento de las Escuelas Indígenas de Cotopaxi marcaban rumbos de autogestión indígena en los procesos educativos, y se abrían camino superando conflictos internos y dificultades externas...

Las comunidades indígenas de Cotopaxi no estaban aisladas de los movimientos indígenas que emergían con fuerza en Chimborazo y Tungurahua”.

Llamado primero Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), y luego Movimiento Indígena y Campesino (MICC), empieza a surgir en los años 60, pero no es sino hasta 1972 que cuenta con una estructura organizativa más definida. Las reivindicaciones principales del MICC han estado en la lucha por la tierra, por una educación propia, por el respeto con igualdad a los indígenas y por el reconocimiento de sus derechos diferenciados. El MICC tiene sus bases en las comunidades indígenas y campesinas de la provincia de Cotopaxi, que a su vez se aglutinan en las Organizaciones de Segundo Grado (OSGs), localizadas en territorios parroquiales y cantonales.

El MICC forma parte de la Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI), la organización que aglutina a las todas las regionales de la sierra y que a su vez forma parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), el movimiento social más importante del Ecuador.

Algunos de los logros, señalados por dirigentes del MICC en el proyecto político, a lo largo de estos años de lucha han sido:

- *“Ser reconocidos y considerados como personas y sujetos de derecho por la sociedad ecuatoriana.*
- *Hemos recuperado nuestra dignidad como pueblo indígena con nuestra propia identidad.*
- *Hemos recuperado nuestra autoestima como pueblos indígenas, parte de la nacionalidad kichwa.*
- *Hemos hecho prevalecer nuestros derechos como pueblos indígenas y nacionalidades ante el Estado”.* (Proyecto Político MICC, 2007).

Durante el 2007 y parte del 2008 el MICC volvió a discutir su proyecto político y actualmente debate sobre sus principios orientadores:

- *Somos una organización política social ecuatoriana.*
- *Una organización que practica la autodeterminación.*

- *Shuc makilla (un solo puño), shuc yuyaila (un solo pensamiento), shuc shunkulla (un solo corazón).*
- *Construcción y ejercicio del poder desde la base.*
- *Mandar obedeciendo.*
- *Nada sólo para los indios. (Proyecto Político MICC, 2007).*

La misión del MICC

Es una organización provincial que tiene sus bases en las comunidades indígenas y campesinas; dinamizadora de procesos, interlocutora y propulsora de políticas económicas, sociales, culturales, orientadas al cambio de la sociedad ecuatoriana, que mejore las condiciones de vida de las familias indígenas y campesinas, particularmente del pueblo empobrecido de Cotopaxi (Proyecto Político MICC, 2007.)

El MICC y los procesos de formación

Una de las líneas estratégicas del MICC es la de “Promover la formación de líderes con criterios técnicos, basados en principios de interculturalidad, equidad de género y generacional, consecuentes con los principios filosóficos, políticos, económicos y sociales del MICC” (proyecto político MICC, 2007).

Testimonio de Juanito Rivera, 2003:

“Las reuniones del MIC se realizaban religiosamente cada tres meses en las comunidades que los dirigentes solicitaban.... En estas reuniones se trataban el proceso de organización del MIC, los problemas de tierra, de maltrato, discriminación, abuso, falta de escuelas y entre otros problemas que tenían las comunidades...”

Pero, en las reuniones (asambleas) no sólo resolvíamos problemas, sino también teníamos frecuentemente capacitación sobre temas de interés”.

Para hacer realidad esta línea estratégica, el MICC ha desarrollado a lo largo de su historia varios espacios de formación, muchos de ellos

sin la formalidad de una estructura curricular o de una propuesta pedagógica, pero que han servido para formar a su dirigencia y a las bases. Así, talleres para discutir temas como la entrada de una empresa hidroeléctrica se convierten en espacios de formación, dónde se pone en práctica uno de los principios de la pedagogía crítica que es el de aprender en diálogo.

Las asambleas son otro espacio de aprendizaje colectivo, la palabra circula entre las y los dirigentes, construyendo entre todos un nuevo conocimiento sobre un tema. Y claro, la movilización, el movimiento indígena ha tenido como uno de los ejes de su resistencia y lucha la movilización permanente, que ha significado, entre otras cosas, el valor simbólico del respeto a lo indio y un espacio privilegiado de aprendizaje donde la gente, las bases, se van formando en medio de la lucha.

El MICC participó activamente del levantamiento de 1991, que colocó al Movimiento Indígena en la esfera pública nacional. Se ha movilizó para exigir su sistema de educación propio, para oponerse al Tratado de Libre Comercio, exigiendo la declaratoria del Ecuador como país pluricultural (esto último se consiguió en el 2008 y en el artículo primero de la Constitución del Ecuador se declara al Estado ecuatoriano como intercultural y plurinacional). Todos estos momentos han significado el crecimiento de las bases y de sus dirigentes, y un espacio de formación que sólo es posible en un movimiento de este tipo.

El MICC y sus Organizaciones de Segundo Grado (OSGs) han tenido otros procesos de formación vinculados a temas concretos, por ejemplo alrededor de los recursos naturales y de la producción. A pesar de este profundo proceso de formación hacía falta en el movimiento una escuela de formación política permanente. Desde hace tres años el MICC ha organizado un escuela de formación política, en una primera instancia estuvo apoyada por la UVV y en un segundo momento por el Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE). Vicente Tibán (colaborador del IEE y parte del movimiento indígena) recogió algunos criterios de líderes (hombres y mujeres) del MICC sobre sus necesidades de formación:

- *Inadecuados procesos de conducción de asambleas comunitarias.*

- *Dificultades de los dirigentes y autoridades en la rendición de cuentas y de las y los líderes en la exigencia de esta rendición de cuentas a autoridades y dirigentes.*
- *Escaso manejo de herramientas de planificación y evaluación de gestión comunitaria.*
- *Carencia en el conocimiento de elementos básicos de la legislación comunitaria y derechos colectivos.*
- *Falta de claridad sobre las estructuras y niveles de organización del movimiento indígena.*
- *Desconocimiento de la existencia de otras culturas y relación intercultural con las nacionalidades indígenas del Ecuador.*
- *Poco nivel de reflexión y debate sobre las problemáticas de la realidad local, nacional e internacional.*
- *Escasa claridad sobre la estructura administrativa del Estado y su acceso a ella.*
- *Desconocimiento de los roles que deben cumplir las autoridades indígenas en los espacios de los gobiernos locales y seccionales como son: la junta parroquial, municipios, consejo provincial y otras instituciones del Estado.*
- *Poca claridad del proyecto político e ideológico de los pueblos indígenas en todos los niveles organizativos.*

La escuela política del MICC

¿Cómo potenciar la experiencia del movimiento indígena y toda su trayectoria?, ¿qué puede hacer el MICC para ir propiciando organizaciones de segundo grado más sólidas, que respondan a sus principios orientadores?, ¿cuáles serían las diferencias de la escuela de formación política del MICC, frente a otros esfuerzos de formación que ya existen en la provincia (universidades, talleres impartidos por organizaciones no gubernamentales, etc.)?, ¿qué contenidos debería tener la escuela?, ¿quiénes se formarían en ella? Estas son algunas

de las preguntas que dieron origen a la escuela de formación política que actualmente funciona en el MICC.

El sentido de la escuela

Vicente Tibán hace hincapié en la necesidad de fortalecer el proceso de gestión socio-organizativa, ideológica, cultural y política de las comunidades de base y organizaciones de segundo y tercer nivel, a través de un proceso de formación permanente impulsado por el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi.

Aspectos pedagógicos

Tibán menciona que muchas de las metodologías de capacitación adoptadas en las comunidades no han tomado en cuenta a la persona como actor principal de la vida de la comunidad, sino más bien ha sido considerada como sujeto de intervención para capacitar y moldear de acuerdo al pensamiento, la ideología y los intereses de las instituciones interventoras en la localidad.

Cuando Paulo Freire escribió el texto “Pedagogía del oprimido”, lo hizo contando sus experiencias de trabajo en los sindicatos, con grupos de trabajadores y campesinos, sus experiencias con mujeres. “Pedagogía del oprimido” de alguna manera es el relato y la reflexión de esas experiencias y el reconocimiento del mundo del que venía cargado su autor, del mundo que tenían las y los obreros, las y los campesinos, las y los trabajadores. El libro no se llamó pedagogía para los oprimidos, no era escrito desde él para los oprimidos. Se trató de un texto escrito con ellos. Paulo Freire decía que en África, en América Latina deberíamos desarrollar muchas pedagogías, la pedagogía de los campesinos, la pedagogía de las mujeres y la pedagogía de los movimientos indígenas.

Por lo tanto, la propuesta pedagógica de la escuela de formación del MICC está en proceso de construcción con quienes participan en ella, y es un aporte para la construcción de una pedagogía del movimiento indígena, sin embargo, se pensaron y desarrollaron algunos principios que la orientan y que pueden permitir reflexiones pedagógicas mayores:

Formación para la organización

Testimonio de Dolores Cacuango:

“A natural solo, patrón patea y ultraja. Es como hebra de hilo de poncho que fácilmente se rompe. A naturales unidos como poncho tejido, patrón no podrá doblegar. Nosotros somos como los granos de quinua si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento. Bamboleará, pero no nos hará caer”.

El sentido de la escuela de formación del MICC no está en que cada persona acumule más información sino que el grupo, con sus reflexiones, con sus preguntas sobre la realidad, contribuya en sus organizaciones a transformar su realidad.

Formación desde la resistencia desde la esperanza, para el cambio y la transformación

Testimonio de Dolores Cacuango:

Noches de luna trabajábamos el huasipungo o desde las tres o cuatro de la mañana para arar. Entre nosotros los indígenas nos ayudábamos, compartíamos los dolores, la amargura, la injusticia, las hambres, las luchas por mejores días.

La escuela del MICC cree en el futuro, en la esperanza. En que es posible cambiar este orden colonial que ha acompañado a la historia ecuatoriana desde hace más de 500 años. Por eso es una escuela para la transformación, donde quienes aprenden son partícipes de ese cambio, cree que una organización fortalecida, movilizadora, puede cambiar el orden de las cosas, como de hecho ha sucedido.

Formación para hombres y para mujeres

Se cuenta que Dolores Cacuango se aprendió de memoria el Código de Trabajo y que le dijo a un ministro de Gobierno: “Vos ministro mientes, cambias contenidos del Código de Trabajo porque estás de parte de patronos”.

Durante el proceso de lucha del movimiento indígena y campesino, las mujeres han jugado un rol fundamental. Las mujeres han sido las transmisoras de la cultura y han sostenido el proceso del movi-

miento, sin embargo, tienen menos oportunidades para participar en las organizaciones y en procesos de formación. Un proceso de formación transformador también tiene que transformar las inequidades.

Formación desde el diálogo

Las casas en el campo están articuladas alrededor del fogón, es allí donde las familias se reúnen a contar historias, donde la cultura cobra vida y se transmite de a poco, cada día. Las reuniones y asambleas son otros espacios de diálogo, en ellas la palabra circula y de esa palabra dicha por muchos sale una solución, sale un planteamiento, sale una resolución. El diálogo, las palabras dichas van construyendo nuevos contenidos.

El diálogo de saberes como principio trata de poner en valor todos los conocimientos, los que portan los y las participantes, los que traen las y los educandos. Se trata de ir construyendo de manera colectiva un nuevo conocimiento y también una mirada distinta a la educación desde el movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi. El diálogo de saberes no es un principio acabado, implica irlo construyendo, buscar las formas para que se convierta en práctica pedagógica permanente. Educadores y educandos, “cada uno al encuentro del otro”, como dice Francisco Gutiérrez. Diálogo de saberes también implica un diálogo intercultural.

Cómo está organizada la escuela

La escuela tiene una modalidad semipresencial, con una duración de dos meses. Cada mes tiene una semana presencial. La semana presencial se realiza en algún lugar del país, donde se puede visitar la experiencia de otras organizaciones indígenas o campesinas alrededor de los temas propuestos.

Así el curso tiene los siguientes momentos:

Momento 1:

Gira de observación a una experiencia relevante de una organización social, campesino o indígena, que aporte a la reflexión de los temas planteados para la semana.

Se han visitado experiencias económicas de la provincia de Pichincha, en una clínica intercultural en la provincia de Imbabura, se pudo conversar con los y las dirigentes de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), que es filial de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), la segunda organización indígena del país. Se realizó una visita a la esfera económica en el cantón Cotacachi, una gira de observación a la organización Tucayta, de la provincia del Cañar, para conocer cómo manejan el riego y el crédito y la producción de plantas nativas, y se efectuó una visita a la laguna Cuicocha (lugar sagrado para los Otavalos), etc.

Momento 2:

Trabajo en aula, exposiciones dialogadas, trabajos en grupo, lecturas, videos, una serie de actividades que permiten el diálogo y la reflexión entre el grupo de participantes y la persona que facilita el proceso.

Momento 3:

Trabajo en el lugar de vivienda de los y las participantes. Los y las participantes durante este periodo no presencial leen los textos modulares producidos y realizan actividades en las Organizaciones de Segundo Grado a las que pertenecen, poniendo en práctica lo aprendido en la semana presencial. Los y las participantes como resultado del proceso de formación están más activos en sus organizaciones, tres de ellos forman parte de la dirigencia de su OSG.

¿Quiénes participan en la escuela?

Se hace un proceso de promoción a través del MICC, enviando información de la escuela a las Organizaciones de Segundo Grado. Cada organización preinscribe a sus candidatos, luego la coordinación del curso (compuesta por una persona del Consejo de Gobierno y el equipo técnico del MICC y del IEE) selecciona al grupo de acuerdo a criterios de equidad de género, de edad, de organización. Cada aspirante a la escuela debe presentar su hoja de vida y el aval de la organización. En el aval, la organización se compromete a hacer el

seguimiento a la persona que participa. Así, en la primera promoción de la escuela participaron las siguientes organizaciones: APEBIC, Jatarishun, UCICLA, UNOCIZ, UOPIJJ, CONSEIC, COPROP, Asociación de granjas agroecológicas de Pujilí, Consejo de Gobierno MICC.

Los educadores y educadoras son personas que tienen experiencia en cada uno de los temas, tanto de la provincia de Cotopaxi como de otros lugares del país. Además del conocimiento temático, son cercanas a los procesos del movimiento indígena y tienen formación en aspectos pedagógicos y metodológicos.

Temas y contenidos de la escuela

Durante la ejecución de la primera escuela, se validaron los contenidos, la metodología y la propuesta pedagógica. Como parte de este proceso de validación y de debate al interior del grupo, el equipo coordinador creyó necesario incorporar a los contenidos el tema de economía campesina.

Los temas están recogidos en módulos temáticos, escritos especialmente para la escuela de formación.

- *Identidad, cultura y género*: una entrada desde la identidad individual y colectiva, el reconocimiento de múltiples identidades colectivas.
- *Realidad local, nacional e internacional*: conocer cómo se ha ido conformando el territorio que ahora se llama Cotopaxi, desde la historia, desde la economía, desde la política, desde la resistencia y determinar las conexiones, desde las mismas perspectivas, con el país y el mundo.
- *Organización y liderazgo*: reconocimiento de las organizaciones, sus fortalezas, el camino recorrido, lo que falta, su proyecto político, su sentido. Reflexiones alrededor de la democracia participativa, del consenso, de la toma de decisiones, de los principios del MICC vividos a través de las acciones de las dirigencias y de las autoridades de las bases.

- *Derechos colectivos*: realiza una aproximación a la importancia de la identidad como elemento fundamental para el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas.
- *Educación popular*: el sentido político de la educación popular, uno de los ejes para transformar la realidad.
- *Economía campesina*: una reflexión alrededor de que otra economía es posible, y que la economía, el pensar en las posibilidades productivas de las comunidades, en la generación de redes de intercambio, de complementariedad, de pensar en otra manera de hacer empresas (rompiendo la idea de ganancia individual).

Principales dificultades de la escuela

La escuela también ha enfrentado algunas dificultades:

- No ha existido la participación por igual de todas las organizaciones que conforman el MICC, hay organizaciones que no difunden la escuela, que no miran en ella el rol importante que tiene.
- La dirigencia del MICC no siempre ha acompañado el proceso de formación. Es claro que la escuela es del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, sin embargo, muchas veces la responsabilidad de su ejecución recae en el equipo técnico.
- Las dinámicas y actividades de las organizaciones dificultan llegar a acuerdos de días para ejecutar la escuela.
- Los materiales impresos muchas veces resultan un tanto complejos para los participantes que tienen más bien una cultura oral.

Aprendizajes

La experiencia vivida nos deja algunas reflexiones y aprendizajes:

- Es necesario fortalecer y dar continuidad a la escuela. La escuela ha reactivado reflexiones, ha refrescado a las organizaciones que ahora tienen nuevas personas participando, con una lectura

más crítica de la realidad, por eso es necesario sostener a la escuela y mirarla como una estrategia organizativa del MICC.

- Los procesos de formación están ligados a problemas concretos de las organizaciones que se debaten y se conversan, se discuten desde distintas perspectivas y colectivamente se pueden vislumbrar salidas.
- Ha sido positiva la estrategia de trabajar cinco días seguidos, en un lugar con alojamiento. Así, los y las participantes se pueden concentrar, trabajar sin interrupciones. Aunque aumenta el costo de la escuela se logra mayor permanencia de los y las participantes y se aprovechan las noches para actividades que complementan el trabajo diario.
- La experiencia de realizar las semanas presenciales fuera de Cotopaxi ha sido muy interesante. Salir del espacio local, provincial y poder tener una mirada de otras organizaciones y realidades ha sido un aprendizaje positivo y la escuela debería plantearse el continuar con esta modalidad. El aprender de los procesos que otras organizaciones han vivido, el tender puentes entre organizaciones también fortalece al movimiento indígena nacional.
- La articulación permanente entre lo local, nacional y global ha significado una mirada estratégica de construcción de la organización.
- La incorporación del tema economía campesina resulta interesante porque refleja una preocupación de las organizaciones respecto del desarrollo, de la economía misma. Las organizaciones tradicionalmente han levantado sus demandas en torno a los derechos, a la lucha política, pero es necesario que también el movimiento indígena se plantee como parte de su accionar el debate económico, se trata de un requerimiento de las bases, al que el MICC tiene que dar respuesta.
- La escuela debe plantearse como uno de sus ejes la oralidad como una fuente de conocimiento, de transmisión de la cultura, un cimiento. Si bien los libros, la palabra escrita es utilizada en

la escuela, la palabra dicha sigue siendo un eje sobre todo en las personas mayores, en las mujeres. La escuela debe fortalecer esta potencialidad de la palabra hablada, y de la palabra hablada en kichwa.

- Como aprendizaje y algo sobre lo cual hace falta trabajar es una estrategia para impulsar y facilitar la participación de mujeres consensuadas con las familias, la comunidad, las OSGs.

Marietta Ortega y Juan Tarifa, que no son miembros del proyecto Conflictos Interculturales, aportaron con el relato de dos experiencias muy valiosas: la propuesta eurolatinoamericana de postgrado en educación, que auspicia el proyecto Inter-Alfa, y los cursos de postgrado del Fondo Indígena.

FORMACIÓN DESDE Y PARA LA INTERCULTURALIDAD: PROPUESTA EUROLATINOAMERICANA DE POSTGRADO EN EDUCACIÓN

*MARIETTA ORTEGA PERRIER*⁶⁸

La interculturalidad en educación es un espacio preferente para el ejercicio de prácticas que permitan establecer relaciones democráticas entre saberes de distinto origen y que ocupan estatus diferenciados.

En Latinoamérica dicho espacio se ha expresado históricamente en la subordinación de las culturas originarias y la producción simbólica de éstas a la cultura de las elites educadas en el sistema hegemónico. La educación intercultural se ha transformado en meros planes y programas en los que lenguas y contenidos indígenas son asumidos marginalmente. La perspectiva europea, por otra parte, se ha basado también históricamente en que la educación intercultural es una educación “especial” destinada sólo a inmigrantes y grupos minoritarios, quienes deben “adaptarse” a la sociedad europea a través de la educación.

La mirada del grupo de trabajo de nuestro proyecto interdisciplinario e internacional es que la diversidad adopta distintas expresiones

68 Marietta Ortega (chilena) es doctora en antropología por la Universidad de Cambridge, Inglaterra. Es directora del departamento de antropología de la Universidad de Tarapacá, de Arica, Chile. Es miembro del grupo INTER en Investigación y educación intercultural. Es integrante del programa ALFA del postgrado euro-latinoamericano sobre interculturalidad.

según el contexto histórico y cultural de los diversos países y que esta diversidad es la norma en las sociedades humanas. El proyecto ha consistido en la elaboración conjunta, horizontal, inclusiva y participativa, de un programa de postgrado que se dictará en ambos continentes utilizando la modalidad semipresencial. Estará abierto a partir de 2010 a interesados de las distintas áreas y profesiones, considerando especialmente la experiencia y trayectoria de los postulantes.

El programa de postgrado lo organiza el proyecto Inter-Alfa⁶⁹, que es financiado por la Comisión Europea en el marco del Programa Alfa. En éste participan diversas instituciones latinoamericanas y europeas, formando una red, cuya finalidad es generar un espacio de cooperación euro-latinoamericano e inter-disciplinar en el ámbito de la educación intercultural, contribuyendo en última instancia a mejorar la oferta formativa en este campo.

Siguiendo lo que dice nuestro sitio web, el objetivo principal del proyecto es la elaboración de un programa de formación conjunto a nivel de postgrado universitario, partiendo del análisis de necesidades de las instituciones participantes y de sus contribuciones.

Está coordinado por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), de España, y la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), de México. La Maestría Euro-latinoamericana en Educación Intercultural incluye la participación de ocho países y 12 instituciones y contará con el apoyo de organismos internacionales para su ejecución. Estas son las instituciones que participan: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España), Universidad de Huelva (España), University of Limerick (Irlanda), Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador), Navreme Knowledge Development (Austria), Fundación Universitaria Panamericana (Colombia), Universidad Veracruzana (México), Nottingham Trent University (Inglaterra) y Universidad de Tarapacá (Chile).

69 Proyecto Inter-Alfa:

http://ec.europa.eu/europeaid/where/latin-america/regional-cooperation/alfa/index_es.htm

Objetivos de la maestría

La finalidad de la maestría es formar profesionales e investigadores capaces de proyectar el enfoque intercultural en el ámbito educativo y social. Más concretamente, siguiendo el brochure del programa, pretendemos:

1. Entender las oportunidades que ofrece la diversidad en beneficio de la sociedad y afrontar sus desafíos.
2. Aportar elementos para analizar la estructura de desigualdad social que se legitima a partir de la diferencia.
3. Reflexionar críticamente sobre la educación intercultural como estrategia para el tratamiento del conflicto.
4. Construir conocimiento a través de una red internacional de intercambio de experiencias interculturales.
5. Desarrollar actitudes, habilidades y capacidades para la comunicación intercultural.
6. Desarrollar habilidades para el aprendizaje autónomo y cooperativo.
7. Utilizar las nuevas tecnologías como herramienta para favorecer el intercambio intercultural.

El programa está abierto a cualquier persona que, disponiendo de los requisitos previos exigidos, esté interesada en la educación intercultural. Los criterios de selección incluirán titulación académica previa (no excluyente); experiencia profesional, social y personal; motivación, intereses variados y altas expectativas. La maestría está organizada en diferentes módulos.

El programa ofrece una ruta profesionalizante y otra orientada a la continuación de estudios de doctorado.

Un aspecto fundamental del magíster son las prácticas externas y actividades formativas a desarrollar en organismos colaboradores, que se concretarán a través de convenios de colaboración entre estos organismos y las doce instituciones participantes. Existirá una moda-

lidad de prácticas –el practicum abierto– para aquellos estudiantes que no puedan asistir de forma sistemática a una institución colaboradora.

Se contará con ayudas a la movilidad internacional que serán gestionadas por las instituciones y financiadas por la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), tanto para la realización de prácticas como para la participación en los seminarios presenciales.

LOS VALORES Y OBJETIVOS DEL FONDO INDÍGENA⁷⁰

JUAN TARIFA⁷¹

El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena) tiene como objetivo general apoyar los procesos de autodesarrollo de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de la región, reconociendo la integridad de sus territorios, sus derechos fundamentales y sus características socio-culturales.

Para lograr la realización del objetivo enunciado, el Fondo Indígena define las siguientes funciones básicas:

- a) Proveer una instancia de diálogo para alcanzar la concertación en la formulación de políticas de desarrollo, operaciones de asistencia técnica, programas y proyectos de interés para los pueblos indígenas, con la participación de los gobiernos de los Estados de la región, gobiernos de otros Estados, organismos proveedores de recursos y los mismos pueblos indígenas.
- b) Canalizar recursos financieros y técnicos para los proyectos y programas prioritarios, concertados con los pueblos indígenas, asegurando que contribuyan a crear las condiciones para el autodesarrollo de dichos pueblos.
- c) Proporcionar recursos de capacitación y asistencia técnica para apoyar el fortalecimiento institucional, la capacidad de gestión,

70 Parte de esta exposición es una lectura del documento oficial sobre el Fondo Indígena.

71 Juan Tarifa (argentino) es ingeniero en recursos naturales con amplia experiencia en trabajo con organizaciones indígenas. Actualmente es coordinador del área de Programas y Proyectos del Fondo Indígena.

la formación de recursos humanos y de información y asimismo la investigación de los pueblos indígenas y sus organizaciones”.

En este marco, la VII Asamblea General realizada en La Antigua Guatemala (septiembre de 2006), autorizó la consolidación de la estrategia institucional (...) basada en la ampliación de los Programas y Proyectos Emblemáticos, puestos en marcha el 2004. Este mandato definió orientaciones para el diseño y ejecución del Plan Bienal 2006-2008, cuyos resultados fueron conocidos en la evaluación externa de la gestión institucional de los años 2005-2006-2007. Estos resultados, como los retos y desafíos definidos en el XVIII Consejo Directivo⁷², han servido para formular las propuestas y lineamientos estratégicos del período 2008 -2010, que serán puestos a consideración de la Magna VIII Asamblea General.

Durante las últimas tres décadas, los actores del desarrollo indígena han experimentado una revitalización de las culturas y pueblos indígenas. Esta revitalización ha transitado del reclamo y el acceso a los diferentes servicios institucionales del Estado, hasta el ejercicio progresivo de una ciudadanía intercultural caracterizada por la participación de representantes y profesionales indígenas en diferentes esferas de la gestión pública, en el marco de los Estados nacionales u organismos regionales e internacionales.

Esta emergencia indígena se da en un contexto de cambios vertiginosos en el continente en donde han estado presentes dos fenómenos importantes: el pleno desarrollo de los Estados nacionales en lo que se refiere a la ocupación del espacio, la articulación de la población y el desarrollo del mercado interno; y el fortalecimiento de las configuraciones étnicas que estructuran formas de organización cada vez más sólidas que empiezan a plantear una serie de reivindicaciones que van más allá de las posibilidades del modelo nacional porque suponen privilegiar la diversidad, transformar el marco organizativo sobre el que se funda la organización del Estado tal como lo conocemos y supone cambiar las actitudes y las prácticas prevalecientes en la relación entre los pueblos indios y los Estados nacionales.

72 XVIII Consejo Directivo realizado en Bruselas, Bélgica, marzo de 2007. Los retos y desafíos forman parte del capítulo de Fortalecimiento Institucional.

Hoy en día, la presencia fortalecida de los pueblos indígenas como un sujeto social plantea un desafío importante para el destino de la nación, que no fue reconocido antes y que no se resolvió con la política de integración: el problema de la constitución de la nación como una unidad capaz de alojar la totalidad social, regular sus relaciones, representarla e impulsar un proyecto para su propio crecimiento y su perpetuación. Pone en evidencia que la nación latinoamericana que se ha desarrollado hasta ahora no es una entidad política y jurídica capaz de construir la unidad de la totalidad social, sino que ha construido el Estado mediante la negación de una buena parte de esa totalidad. En esta medida, la pretendida unidad de la nación y el pretendido derecho de conducirla como si fuera realmente una unidad, vienen siendo puestos en cuestión por estos pueblos revitalizados, reorganizados y convertidos en un nuevo actor social con un potencial mucho más alto.

La emergencia actual de los pueblos indígenas se debe a diversos factores y se presenta de distintas maneras según los países de que se trate. Natalia Wray⁷³ ha propuesto reconocer una serie de factores para comprender el proceso de revitalización de los pueblos indígenas en Ecuador, que se puede aplicar a lo ocurrido en toda la región en los últimos años. Algunos de estos factores están relacionados con la territorialización de las sociedades indígenas; su inserción en los mercados nacionales; el surgimiento y fortalecimiento de formas de organización propias capaces de impulsar plataformas de lucha que procesan las demandas locales de las comunidades hasta convertirlas en objetivos nacionales; y, la modificación de las formas de relacionarse con los gobiernos y con el conjunto de la sociedad, de una manera crecientemente política.

Estas dinámicas ponen en evidencia que no se trata simplemente de un resurgimiento de antiguas identidades sojuzgadas y sometidas por la modernidad, sino de la emergencia de identidades sociales construidas sobre la reversión de viejos estigmas y la puesta en operación de estrategias políticas y medios de resignificación de base étnica.

73 Natalia Wray formuló estos puntos para el caso de Ecuador en su artículo "La construcción del movimiento étnico-nacional-indio en Ecuador: carácter y dimensión de su demanda", 1989. He desarrollado estas ideas en otros textos citados en notas.

Por estos factores y sus efectos, los pueblos indígenas se han constituido en sujetos sociales y en actores políticos⁷⁴. Estos actores parecen haber planteado dos nuevas condiciones a las democracias nacionales: una ciudadanía intercultural y unas nuevas relaciones entre identidades culturales distintas que conviven en el interior de los Estados nacionales.

En este entorno podemos encontrar que los pueblos indígenas han insertado su visión del desarrollo en las acciones de gobierno y de la cooperación internacional. Visión que está asociada (...) a un enfoque pluralista que promueve una convivencia enriquecedora y mutua entre las culturas y los pueblos que la portan, en el contexto de un mismo Estado o de una región⁷⁵.

Este enfoque tiene su énfasis en esfuerzos compartidos por lograr el bienestar humano y de la naturaleza, ya que “para lograr el desarrollo de la humanidad, primero hay que lograr el –equilibrio– de la naturaleza”⁷⁶.

- a) En el contexto de un Estado nacional pluriétnico, multicultural y plurilingüe “el concepto de desarrollo no es un concepto único y absoluto. Es un concepto cultural que se ajusta a una realidad social determinada y que evoluciona a través del tiempo”.
- b) En Occidente, de un concepto de desarrollo entendido como proceso lineal y fundamentado en sucesivas etapas económicas que se deben ir superando, se ha pasado actualmente a entender el desarrollo como un proceso de ampliación de las opciones y capacidades de las personas.
- c) El primer concepto era fundamentalmente económico y el desarrollo se medía a través del Producto Interior Bruto (PIB) de los países y de la Renta Per Cápita (RP). La pregunta clave era:

74 He escrito sobre el tema en: “Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales”, 1990; y “Los Pueblos Indios y el campo Indigenista”, 1990.

75 En este entorno la diversidad cultural y lingüística son considerados derechos humanos internacionalmente reconocidos, la organización y tecnología propia, la cosmovisión y el idioma como fundamentos de la identidad de los pueblos indígenas.

76 Consejo Indígena de Centro América (CICA), 2003

¿cuánto produce una nación? El segundo concepto, conocido como Desarrollo Humano, se fundamenta ya no en la economía sino en las personas. La pregunta clave es *¿cómo vive la gente?*, y se mide a través del índice de desarrollo humano.

- d) Al concepto de desarrollo humano se ha unido más tarde otra idea, que es la de la sostenibilidad: Desarrollo Humano Sostenible. Esto consiste en un desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer las capacidades de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.
- e) Estos conceptos de desarrollo occidentales se han tratado de “exportar” al resto del mundo a través de los planes de desarrollo implementados por organismos internacionales y gobiernos. Es importante tener claros los modelos de desarrollo, porque éstos han determinado las políticas públicas adoptadas por los países.
- f) En estos años se ha visto cómo las recetas de desarrollo que funcionan en un país o región pueden fracasar en otros lugares. Por lo tanto, se ha podido comprobar que los modelos de desarrollo no son universales.
- g) Los pueblos indígenas han venido siendo objeto de planes de desarrollo donde se aplicaban políticas económicas y sociales que les afectaban, pero sin tenerlos en cuenta, es decir, sin su opinión y sin su participación. El resultado de estas políticas es obvio: los pueblos indígenas son los más marginados, discriminados y estigmatizados en las sociedades de América Latina y El Caribe y en el mundo, son los más pobres entre los pobres.
- h) Después de varias décadas de organización y fortalecimiento del movimiento indígena, los pueblos indígenas han reflexionado sobre cómo quieren vivir y de qué manera quieren lograr mejores condiciones de vida. Esto es, han reflexionado sobre qué entienden por desarrollo. *Al concepto indígena del desarrollo lo han denominado Desarrollo con Identidad.*
- i) *Para los pueblos indígenas el desarrollo es igual a vivir bien.* Cada pueblo indígena tiene su ideal de qué es vivir bien. Por lo tanto,

para los indígenas tampoco existe una sola forma de concebir el desarrollo, pero sí existe una serie de elementos comunes, basados en la cultura y cosmovisión propia de estos pueblos, que lo diferencian de la visión occidental del desarrollo, la cual consiste, según interpretan los propios indígenas, en vivir mejor (concepto individualista y materialista basado en la acumulación).

- j) El *desarrollo con identidad* se fundamenta en valores culturales como:
- **La relacionalidad:** *todo está vinculado con todo*
 - **La complementariedad:** *todo vuelve a todos*
 - **La dualidad:** *todo es par y complementario*
 - **La reciprocidad:** *a todo acto le corresponde una acción complementaria*

Estos valores implican una profunda relación de interdependencia con la naturaleza. Las culturas indígenas tienen en común su vínculo con la naturaleza a través de la tierra y el territorio.

Para los pueblos indígenas el desarrollo es igual a vivir bien. Según argumentan los pueblos, este concepto se contrapone con el ideal occidental de vivir mejor. Para el movimiento indígena boliviano, el vivir bien implica a la colectividad, es “vivir bien entre nosotros”, e implica relaciones sociales equitativas y simétricas, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”.

Según la IESALC-UNESCO, la realidad educativa de América Latina revela países donde no existen programas ni instituciones de educación superior indígena. Entre estos figuran El Salvador, Honduras, Panamá, Uruguay y Paraguay.

Aunque no se tienen datos precisos sobre cuántos estudiantes indígenas están incluidos en los sistemas educativos, se estima que “...en Guatemala posiblemente el 10% del total de estudiantes universitarios sean indígenas (Cumatz), pero ese 10% representaría menos del 2% de jóvenes indígenas en edad universitaria. En Colombia sólo el 8 por ciento de indígenas tienen algún acceso a la universidad (Rojas Birri). En Perú, el por-

centaje de población indígena que recibe alguna educación superior sería aproximadamente el 6 por ciento (Psacharopolus y Patrinos). En los estados mexicanos de Sinaloa y Sonora, sólo el 0,2 por ciento de los estudiantes indígenas mayo y yaqui

buscan obtener estudios universitarios (Valdez Cárdenas). En todo México se estima que es de apenas el 1% (Schmelkes). Se reconoce, entonces, que de hecho sí hay estudiantes indígenas en las universidades, pero claramente existe una crisis enorme, especialmente en países que cuentan con mayoría indígena⁷⁷.

La anterior situación viene tratándose en la agenda indígena con la demanda específica de creación de universidades indígenas, como un indicador no sólo de la baja cobertura de este nivel educativo en este sector de población, sino que ha sido calificada con frecuencia como un problema de exclusión.

Universidad Indígena Intercultural (UII)

La aspiración de contar con una universidad indígena no es nueva. Hace más de 30 años que los pueblos indígenas de América Latina y El Caribe vienen denunciando la situación de exclusión educativa que padecen, particularmente en el nivel de educación superior.

El acceso a la educación superior y la creación de universidades indígenas han sido reivindicaciones que han ido de la mano y que, hasta hace unos años, no siempre recibieron las respuestas adecuadas. Si bien algunas universidades de la región establecieron programas y carreras dirigidas a la población indígena, sus ofertas no siempre lograron responder plenamente a las necesidades de estos pueblos.

Los pueblos demandan **una universidad diferente** que dé respuesta a sus necesidades, con programas académicos sustentados en su propia espiritualidad y cosmovisión, y que revaloricen y desarrollen los saberes propios desde el espacio académico, evitando que la universidad sea una más de las formas modernas de colonización.

Ante esta situación, y en concordancia con su mandato institucional, el Fondo Indígena tuvo la iniciativa de responder a este desafío largamente postergado de las sociedades indígenas de América Latina y El Caribe, impulsando la creación de la Universidad Indígena Intercultural (UII). Para ello, contó con el apoyo de los Estados miembros y de las organizaciones indígenas regionales, y gestionó alianzas con universidades y la cooperación internacional.

El proyecto de la UII se enmarca en el Programa Emblemático de Formación y Capacitación del Fondo Indígena, cuyo objetivo es coadyuvar de manera efectiva y con calidad a la formación de recursos humanos indígenas, para contribuir a mejorar las condiciones de vida de los pueblos, partiendo desde sus propias propuestas y enfoques.

La UII, una universidad en red

La UII es una iniciativa regional impulsada por el Fondo Indígena, que tiene el objetivo de contribuir a la formación de profesionales indígenas cualificados y con capacidad de liderazgo, para que, fortalecidas esas capacidades, asuman, desde un enfoque intercultural, tareas de articulación y toma de decisiones que les permitan incidir política, económica y socialmente en sus respectivas sociedades.

Hasta el año 2008, a esta propuesta formativa se han sumado más de 21 Centros Académicos Asociados (CAA) y varias agencias de cooperación internacional, con los cuales la UII ha dado sus primeros pasos.

Los Centros Académicos Asociados (CAA)

Los CAA son universidades e instituciones educativas que cuentan con experiencia en el desarrollo de programas de educación de nivel universitario para y con los pueblos indígenas.

La UII articula a los CAA a través de una red virtual, la Red UII. Esta característica es uno de sus elementos centrales y diferenciadores, ya que la iniciativa no se ha focalizado en la creación de una nueva ins-

titución, sino todo lo contrario: se basa en las experiencias de educación superior y las capacidades existentes, evitando duplicar esfuerzos, e inserta en ellas una perspectiva y contenidos nuevos, que surgen de la cosmovisión y propuestas de los pueblos indígenas.

Es decir, la Red aprovecha el personal docente, sus conocimientos y prácticas, además de la infraestructura de estos centros, para desarrollar nuevos currículos y enriquecer los existentes con mayor pertinencia para los pueblos indígenas. Además, cabe destacar otro apoyo fundamental de la red: el hecho de que la creación y la implementación de los programas exigen que las organizaciones indígenas interactúen con el cuerpo académico de las universidades, compartiendo sus saberes mutuamente.

De esta forma, la colaboración mutua, el aprendizaje permanente y el desarrollo conjunto son características fundamentales de esta comunidad de aprendizaje sobre y con el mundo indígena que es la UII.

Los programas de formación en marcha

La Universidad Indígena Intercultural (UII), en sus primeros dos años de operación, atiende a 233 estudiantes de 19 países miembros del Fondo Indígena. Las ofertas académicas en desarrollo a nivel de postgrado son las siguientes:

- i) Educación Intercultural Bilingüe (EIB), a través de su Centro Académico Asociado, Universidad Mayor de San Simón (UMSS), de Cochabamba, Bolivia.
- ii) Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional (PIDHCI), a través de la Universidad Carlos III, de Madrid, España.
- iii) Maestría en Salud Intercultural (MSI), a través de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, en Bilui.
- iv) Derechos Indígenas (DI) y,

- v) Diplomado en Salud Intercultural (DSI), a través de la Universidad de la Frontera en Temuco, Chile.
- vi) Diplomado en Gobernabilidad Derechos Humanos y Democracia (DGDHD), a través de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica.
- vii) Diplomado en Gobernabilidad Derechos Humanos y Ciudadanía (DGDHC), a través de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Los estudiantes atendidos por la UII pertenecen a 62 pueblos indígenas de región. El 51% de los participantes son mujeres y 49% son hombres.

La UII se fortalece

La UII ha registrado notables avances al finalizar la primera fase del proyecto GTZ de Apoyo a la UII⁷⁸, en cuya ejecución ha logrado apoyo de diversas instancias internacionales para el subprograma de becas: Gobiernos de Bélgica y España, Fundación Ford, Pan para el Mundo de Alemania, BID, BM, UNICEF, COSUDE. También se lograron aportes de las universidades asociadas como la Carlos III, de Madrid; Universidad de la Frontera (UFRO), de Chile; y Universidad Mayor de San Simón, de Cochabamba (UMSS).

- i) A la fecha ha puesto en marcha nueve programas de formación a nivel de postgrado, en los cuales el Fondo Indígena ha garantizado un número de 25 becas para cada programa.
- ii) El FI ha logrado dar inicio a la diversificación de financiamiento de los estudios para los alumnos y está por comenzar la ejecución de un proyecto que incluye la puesta en marcha de una estrategia de sostenible. Por ahora, la máxima responsabilidad

78 Los resultados e impactos del proyecto han sido presentados en un taller evaluativo, realizado en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, Bolivia, con la asistencia de 40 representantes de centros académicos asociados, delegados indígenas ante el Fondo, representantes gubernamentales y de la cooperación internacional. Anexo N° 2 Informe Evaluación Medio Término Proyecto GTZ de apoyo a la UII.

por el financiamiento de las becas aún la tiene el FI. De los 233 alumnos/as que ingresaron en la UII:

- *El 70% de los estudiantes recibieron becas gestionadas por el FI.*
 - *El 16% de los estudiantes recibieron becas gestionadas por las universidades con la Fundación Ford, la organización Horizontes 3000 ONG local de Nicaragua y la UNICEF.*
 - *El 9% de las becas fueron financiadas a medias entre los propios alumnos y la UFRO; uno de ellos recibió apoyo de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS).*
 - *El 2% fue apoyado por el Ministerio de Salud de Chile.*
 - *El 3% fue autofinanciamiento de los propios alumnos.*
- iii) Se refleja un gran interés generado en los países y en la diversidad de personas participantes en los programas de la UII.
- vi) Para un total de 224 becas otorgadas, hubo más de 1.200 postulaciones.
- v) Los 233 alumnos/as atendidos provienen de 19 países y representan más de 60 pueblos indígenas.
- vi) El 84% de los alumnos/as son indígenas, 16% no indígena.
- vii) Más de 120 organizaciones indígenas regionales, nacionales y locales han otorgado avales a los estudiantes para apoyar su postulación a la UII.
- viii) Entre 2005 y 2008, el número de universidades participantes ha aumentado de 10 a 21.

A partir de los resultados de este taller se diseñó la propuesta de Fase II del proyecto para el período 2009 - 2012⁷⁹.

79 En el taller de referencia fue presentada la cadena de impactos planteada para la primera fase en la oferta del proyecto presentada al BMZ de Alemania, junto con los indicadores que fueron asociados al objetivo de la fase y al objetivo general del proyecto.

En el marco del *desarrollo y fortalecimiento institucional* de la UII, se ha instalado el *Comité de Coordinación Académica* y se ha definido el *Reglamento de Convocatoria Selección de Estudiantes y Becarios para los Programas de Formación de la Universidad Indígena Intercultural*.

Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas (EIGPP)

La EIGPP nace en un contexto donde el ejercicio de autoridad y la gestión de gobierno toma significados y prácticas de interculturalidad. Tras la experiencia exitosa del PFLICAN⁸⁰, los cursos de formación dirigidos fundamentalmente a líderes (hombres y mujeres) se realizan en el marco del Programa de Formación y Capacitación aprovechando los servicios académicos de las Universidades Asociadas a la Universidad Indígena Intercultural y la Cátedra Indígena.

La Escuela Intercultural de Gobierno y Políticas Públicas (EIGPP), ha realizado durante el período la segunda fase de seis cursos sobre *“Gobernabilidad y Gestión Pública”*, con la participación de 221 autoridades, líderes y técnicos, mujeres y hombres indígenas de Centro y Sudamérica⁸¹.

Estos cursos se realizaron con el objeto de ampliar las capacidades de los pueblos indígenas para participar activamente en la gestión pública y del desarrollo indígena, a nivel local, nacional y regional, así como para que se ejerciten en la promoción y defensa de los derechos indígenas e incidan en el fortalecimiento de una democracia intercultural, desde su propia gobernabilidad, cultura y cosmovisión.

En este contexto se desarrolla bajo la modalidad virtual el curso *“Desarrollo con Identidad”*, segunda versión en coordinación con la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT) de Naciones Unidas con sede en Ginebra, Suiza, al que asisten 142 participantes.

80 PFLICAN es el Programa de Formación de Líderes de la Comunidad Andina.

81 Los cursos en referencia han sido atendidos en coordinación con tres universidades asociadas de la UII: la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica (UNED), la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), de Bolivia, y la Universidad Carlos III de Madrid, España.

En el ámbito de la EIGPP y el Convenio CICA-Universidad Estatal a Distancia (UNED) de Costa Rica, se desarrolló el Curso Internacional: Derecho Indígena, Gobernabilidad y Democracia, con los objetivos de: a) Desarrollar las capacidades de los pueblos indígenas para participar activamente en la gestión del desarrollo indígena, a nivel local, nacional y regional; y b) Que los y las participantes se ejerciten en la promoción y defensa de los derechos indígenas para incidir en el fortalecimiento de la democracia, desde su propia gobernabilidad, cultura y cosmovisión.

El curso se constituyó con 4 módulos, con una duración de 12 semanas, iniciando con una semana de clase presencial del 19 al 23 de noviembre de 2007, 10 semanas de aprendizaje en línea –mediante el uso de internet por medio de la plataforma virtual Web CT–, para concluir con una última semana presencial del 25 al 29 de febrero 2008. Las semanas presenciales se llevaron a cabo en las instalaciones de la UNED.

De 16 participantes iniciales, 13 concluyeron con éxito el curso, de ellos un total de 12 dirigentes indígenas (7 mujeres y 5 hombres) y un no indígena (Procurador Adjunto de los Derechos Humanos de El Salvador), lo que representa un rendimiento del 81,25%. El curso contó con el apoyo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, y el financiamiento de la Agencia Española para la Cooperación Internacional.

Otro de los diplomados se realizó en el marco del mejoramiento de las capacidades de gestión y ejecución del proyecto Fortalecimiento de Políticas Públicas Inclusivas e Interculturales. Este proyecto ha realizado la publicación y difusión de seis planes estratégicos de las organizaciones indígenas nacionales articuladas a la Coordinadora Indígena Campesina de Bolivia, COINCABOL.

Estos planes han sido difundidos a nivel nacional, al gabinete de gobierno y a las agencias y organismos de cooperación internacional con la finalidad de articular las capacidades de distintos actores involucrados en la gestión de las políticas públicas nacionales. El proyecto en referencia se ejecuta con el apoyo de la Oficina Técnica de Cooperación (OTC) de la AECID en Bolivia.

Para fortalecer las acciones formativas en estas materias se ha constituido la Subred de Gobernabilidad y Políticas Públicas, con la participación de centros académicos y socios estratégicos, donde participan organizaciones indígenas nacionales y regionales como la COICA y el CICA.

La Subred acompañará la facilitación de la Escuela Andina de Formación de Líderes Indígenas Andinos, que ha dado inicio con el apoyo de la CAN-UE.

En el próximo futuro esta Subred de Gobernabilidad y Políticas Públicas estará abocada entre otras acciones a las siguientes tareas:

- i) *Elaboración de un plan de trabajo, el que deberá ser aprobado por el Comité de Coordinación Académica de la UII y por las autoridades del Fondo Indígena.*
- ii) *Revisión en profundidad de la sistematización de las experiencias de formación en esta materia.*
- ii) *Revisión y ajustes a una propuesta estandarizada de postgrado de formación en Gobernabilidad y Gestión Pública, con tres áreas de especialidad, Pueblos Indígenas, Gobernabilidad y Ciudadanía; Gobernabilidad, Derechos Humanos y Cooperación Internacional y*
- vi) *Gobernabilidad Pueblos Indígenas y Democracia.*

| PANEL N° 4 |

INSTRUMENTOS ELABORADOS POR EL PROYECTO



Panel sobre los instrumentos elaborados por el proyecto: cursos virtuales para sostener procesos de formación continua y de diálogo intercultural y otros instrumentos.

EDUCACIÓN VIRTUAL INTERCULTURAL

EDGAR PABÓN⁸²

Dentro del proyecto Conflictos Interculturales, los procesos de capacitación han sido uno de los pilares fundamentales.

Al respecto, han existido diversos procesos de capacitación. Uno de ellos fue el de tipo presencial, es decir procesos de capacitación en las áreas de intervención del proyecto, y tuvo una riqueza muy grande. La capacitación de tipo presencial permitió rescatar las demandas y las necesidades de las comunidades con las que trabajábamos, además de elaborar los contenidos de manera conjunta y desarrollar, así, un proceso de aprendizaje muy importante⁸³.

Un segundo proceso de capacitación que se ideó dentro del proyecto, tanto en su diseño como en su desarrollo, fue el de poder generar un impacto no solo local o nacional, sino regional. La pregunta que siempre estuvo presente dentro del proyecto era “¿cómo poner los temas sustantivos del espacio local en una discusión de tipo regional?”. Ello, considerando que muchos de los temas que se estaban discutiendo en los diferentes países eran de importancia regional.

En este sentido, un aporte que se planteó desde el proyecto para ampliar este proceso de discusión a un nivel regional ha sido la elaboración de cursos virtuales a través de lo que se llama el ILEB. Lo que se planteó como objetivo fue ampliar el espacio de discusión a toda la región y llegar a un público más amplio que pueda discutir los temas sustantivos en los que trabajaba el proyecto.

82 Edgar Pabón (boliviano) es economista, magíster en desarrollo local. Es investigador y docente de cursos virtuales sobre territorialidades y sistemas de análisis social. Es subdirector del Cebem y parte del equipo del proyecto Conflictos Interculturales.

83 <http://conflictosinterculturales.cebem.org/virtual/library.php>

Se apostó también, como público, a profesionales que trabajan en programas, proyectos y ONGs y al mismo tiempo a personas del mundo académico, que a través de diferentes universidades en la región trabajan temas de interculturalidad, derechos humanos, territorialidad, normatividad indígena, etc.

Estos cursos virtuales han sido producto de un trabajo de colaboración entre las tres instituciones, pero que no partieron de cero, sino que tuvieron como un elemento fundamental la experiencia profesional del Cebem en este tema.

El Cebem es una institución que empezó a trabajar en procesos de formación a distancia hace cinco años, utilizando las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. En estos últimos cinco años hemos aprendido mucho, hemos organizado más de 50 cursos en diferentes áreas de las ciencias sociales y hemos ofrecido esos cursos a 1.200 personas.

¿Por qué hemos usado el formato de información y de cursos a distancia? Creo que existen varias razones que se pueden mencionar de las ventajas de la educación virtual.

En primer lugar, hemos tratado, a través del uso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación puestas al servicio de la educación, de alcanzar una mayor audiencia. Este ha sido el elemento más importante, lograr el objetivo de generar un espacio de reflexión a nivel regional, cubriendo toda la región latinoamericana en temas que hacen a los pueblos indígenas.

Dentro del proyecto, nos planteamos también la elaboración de cursos cortos de formación profesional. No hemos desarrollado cursos extensos, como maestrías o doctorados, sino cursos breves, de seis a ocho semanas. Esto ha tenido un impacto en términos de participación, ya que los interesados pueden acomodar más fácilmente sus ritmos de trabajo al estudio.

La educación virtual nos permite también, de manera más eficiente, involucrar a expertos de diferentes países de la región para discutir temas sustantivos; además, muchos de nuestros cursos no han sido elaborados en Bolivia, sino en Chile, Uruguay y otros países. Por eso

podemos contar con estas experiencias, que son puestas al servicio de procesos de enseñanza-aprendizaje.

Otro elemento que es muy importante del aprendizaje virtual es que reunimos diferentes grupos de estudiantes. Al romper barreras geográficas, logramos diferentes perfiles de participantes, éstos vienen de diferentes contextos y tienen diferentes necesidades y eso enriquece el aprendizaje.

Nuestros cursos también están diseñados para estar disponibles en localidades alejadas de los centros urbanos más importantes. En aquel lugar donde haya por lo menos un telecentro, existe la posibilidad de acceder a nuestras ofertas. Por lo tanto, con esto se rompen las barreras geográficas en la educación.

Otra ventaja de los cursos virtuales es que abaratamos costos: construir un espacio presencial de reflexión regional sobre los pueblos indígenas implicaría costos realmente elevados, pero a través de la utilización de las nuevas tecnologías, la accesibilidad es mucho mayor.

Sin embargo, pese a esas ventajas y beneficios, en América Latina y quizás incluso en otros continentes, todavía es preciso desmontar un conjunto de barreras culturales con relación a lo que significan los procesos de enseñanza-aprendizaje por medio de internet o un formato de tipo virtual. Existen centros de estudio, universidades y especialistas que tienen la tendencia a pensar que los procesos de formación a través de internet son poco serios. Esto parte de un error: la concepción de que la formación virtual es simplemente ofrecer una serie de contenidos en un portal de internet. No, la educación a distancia vinculada a internet no es sólo “colgar” contenidos en PDF u otros formatos y dejarlos en un sitio web. Tampoco es simplemente generar foros de discusión o enviar materiales a una lista de correos.

La educación a distancia tiene que ver básicamente con generar un proceso de “gestión de públicos” y no “gestión de contenidos”. ¿Qué quiere decir esto? Que básicamente la educación virtual tiene características constructivas, donde cambiamos los roles y la importancia entre, por ejemplo, docente y estudiantes. En los procesos tradicionales de enseñanza-aprendizaje, el sujeto activo es el docente y el su-

jeto pasivo es el alumno. En la “gestión de públicos” de la educación en línea, los alumnos son los responsables fundamentales del proceso de aprendizaje gracias a un “proceso constructivo”. En este sentido, partimos de los juicios, los valores, las experiencias y los conocimientos acumulados de cada participante, que será el sujeto activo. El docente, por su parte, asume el rol de guía, de apoyo y de motivador de los intercambios.

En la educación virtual básicamente partimos explorando los juicios, valores, disposiciones y experiencia de los participantes y son ellos los que generan las bases de su aprendizaje.

Decía que la educación virtual no debe consistir en un “colgado” de materiales en la red. La clave es el elemento de colaboración, interacción, participación e intercambio de información. Es el trabajo de colaboración el que genera un elemento de valor agregado. Por ello, a través de nuestros cursos a distancia hemos construido “comunidades de aprendizaje virtual”, que se basan en la interacción entre los usuarios y los materiales de los cursos pero, sobre todo, en la interacción entre los propios estudiantes.

En la primera etapa del curso se da la afirmación de que el conocimiento se encuentra disperso entre las personas. Un grupo reúne siempre muchos más conocimientos que una sola persona. En una discusión se ponen en juego una multiplicidad de perspectivas y una gran variedad de experiencias, con las cuales se pueden crear nuevos conocimientos.

La segunda etapa es el momento en que cada persona internaliza los hallazgos del grupo y logra dominar la nueva habilidad. Esto se logra a través de la reflexión sobre los hallazgos y conclusiones del grupo, de su sometimiento al juicio de los conocimientos previos que cada persona tiene, lo cual da cabida a la absorción y puesta en práctica.

La participación en la primera versión de estos cursos ha sido mayoritariamente boliviana, pero también hemos tenido estudiantes de Ecuador, Perú, México, Estados Unidos y otras partes de Europa.

Con ese marco, hemos elaborado tres cursos: uno sobre normatividad de temas jurídicos indígenas, otro sobre la participación de la

mujer en los gobiernos locales y un tercero sobre territorialidades indígenas⁸⁴.

El curso referido a normatividad de temas jurídicos indígenas tenía estos objetivos:

- a) Proporcionar elementos conceptuales y teóricos que permitan ampliar el conocimiento de las características y naturaleza de los sistemas jurídicos indígenas como parte de procesos sociales que involucran a las sociedades nacionales.
- b) Conocer y comprender los principios conceptuales y metodológicos de los sistemas jurídicos indígenas desde la perspectiva del derecho y la sociología, así como antropología jurídicas.
- c) Conocer y comprender las principales características y naturaleza de los sistemas jurídicos indígenas, proporcionando herramientas conceptuales orientadas a la comprensión de los elementos de fondo de ellos, más allá de sus expresiones singulares y particularidades surgidas de la diversidad de los horizontes culturales e históricos de cada pueblo indígena.
- d) Presentar y analizar las características principales de las reformas constitucionales en la región andina respecto al derecho indígena, su desarrollo normativo y su imbricación con los derechos colectivos indígenas en el marco del pluralismo jurídico.
- e) Presentar y analizar “casos” del derecho indígena respecto a la solución de conflictos, las buenas prácticas y el debido proceso.

El curso sobre la participación de la mujer en los gobiernos locales buscaba:

- a) Generar un espacio de reflexión y de diálogo para profundizar los conocimientos y la concientización de los participantes sobre la problemática de la participación de las mujeres indígenas en gobiernos locales.

84 <http://conflictosinterculturales.cebem.org/virtual/campus.php>

- b) Considerar si la alteración de los escenarios de poder y la ampliación de la base social y la toma de decisiones logran que los movimientos y las organizaciones indígenas integren más sistemáticamente a las mujeres indígenas.

Este curso promovió un debate intenso respecto a “qué es ser indígena”, “qué es ser indígena urbano y qué es ser indígena rural”. También analizó la relación entre pueblos indígenas y pobreza y abordó el debate sobre derechos y soberanía respecto a participación social, participación política, redes de organizaciones de mujeres, etc.

En cuanto a territorialidades indígenas, se pretendió:

- a) Proporcionar elementos conceptuales y teóricos que permitan comprender hoy las características y naturaleza de las entidades territoriales de los pueblos indígenas de tierras altas y tierras bajas.
- b) Proporcionar y analizar una tipología base de las entidades territoriales indígenas hoy en tierras altas y tierras bajas.
- c) Ampliar las bases de reflexión sobre los temas indígenas y las territorialidades.
- d) Ampliar la reflexión sobre el enfoque territorial

En este curso, hemos reflexionado sobre cuál es la importancia en estos momentos del enfoque territorial para el desarrollo y cuál es la diferencia entre el espacio y territorio. Esto para evitar la polisemia, en el sentido de que muchos tienen una comprensión diferente sobre las características del territorio. También nos detuvimos a debatir sobre las diferencias entre espacio y territorio, características del territorio, visiones de los pueblos indígenas sobre el territorio y los retos para la gestión territorial indígena.

Estos son algunos elementos que rescatamos de esta experiencia: primero, debemos transitar con sumo equilibrio entre lo conceptual, lo metodológico y lo práctico. Creo tenemos la necesidad de ir del aspecto “qué pasa” a “cómo lo hacemos”. Por lo tanto, hay una necesidad de equilibrar estos procesos con herramientas prácticas de intervención.

Segundo, ha habido un espacio de reflexión muy concreto y objetivo de reflexionar sobre los problemas de los pueblos indígenas. No quiero que se me malinterprete, pero a veces hay una mitificación de lo indígena, cuando se habla de lo indígena se lo equipara con lo perfecto, con un mundo armónico en todos sus sentidos. Por ejemplo, cuando se habla de la relación entre medio ambiente y territorio es evidente que en algunos casos hay una relación armónica, pero en otros es más bien devastadora. De eso se hablaba en el curso. Nosotros queríamos pasar de la idealización al realismo y el debate concreto.

Tercero, la necesidad de pasar del discurso a la propuesta. Existe una tendencia muy fuerte en Bolivia a la construcción de elementos teóricos y ello es bueno siempre que se la acompañe con una visión de pragmatismo y realidad.

Para terminar, quería señalar algunos ejemplos de cómo hemos trabajado. Hemos elaborado un Sistema de Información Geográfica para el caso de Jesús de Machaca relacionado especialmente a las características sociodemográficas de esa localidad. La realización de este Sistema de Información Geográfica nos plantea algo muy interesante en lo que se refiere al medio ambiente y es que necesitamos cerrar la brecha entre el sistema de conocimiento externo y el sistema de conocimiento indígena. Existe una tendencia que plantea que todo lo que es occidental no vale la pena, que debemos desecharlo; otra tendencia plantea lo contrario. Por ello necesitamos buscar un proceso de equilibrio entre estos sistemas de conocimiento⁸⁵.

TERRITORIOS INDÍGENAS Y SU GESTIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES

CLAUDIA HERNÁNDEZ SORIANO⁸⁶

1. Importancia de la discusión territorial dentro del contexto regional e internacional

Comenzando por qué entendemos por territorio podemos decir, en principio, que hablamos de un espacio físico. Pero más allá de esto, de un espacio habitado, usado, socialmente construido, un espacio en donde tiene lugar la reproducción social de poblaciones humanas y cuyos límites no son necesariamente precisos. Un territorio es un espacio sobre el cual se ha construido históricamente una serie de relaciones sociales, políticas y económicas; un espacio no necesariamente contiguo, que tiene –además– una manera particular de ser representado por parte de quienes lo habitan. Se trata pues de una realidad social compleja, aunque exista un sustrato físico.

Entonces un elemento central para hablar de territorio/s es el tema del uso; pero ahora quiero enfatizar un otro elemento: el tema del control. El control de los recursos que se ejerce por parte de quienes los usan, los necesitan o los apetecen, y aquí entramos en el plano de lo político, de las relaciones de poder; de ahí que, por ejemplo, tenga tanta centralidad el tema “territorio” desde el punto de vista militar, que el término sea muy usado en ese contexto, el de la guerra, la “defensa del territorio” (el “nuestro”) o el del avance sobre el de “otros”. Cuando hablamos de territorio en un contexto de Estado-nación, hablamos al mismo tiempo de un Estado capaz de ejercer un control

86 Claudia Hernández (colombiana) es antropóloga sociocultural. Trabajó en Bolivia entre 1995 y 2006 en temas relacionados a los pueblos indígenas quechua, aymara, chiquitano y con campesinos tarijeños. Actualmente cursa en Buenos Aires, Argentina, una maestría en gestión ambiental. Es consultora.

sobre sus límites territoriales y, fundamentalmente, sobre los recursos materiales socialmente útiles que allí se encuentran, producen o tienen lugar. Clausewitz decía: “la política es la guerra continuada por otros medios”, Foucault invertía la frase⁸⁷, en cualquiera de los dos casos como obviar la relación entre territorio, control, poder, relaciones de fuerza.

En América Latina, hablemos de nuestra región en particular, la presión sobre ciertos recursos naturales, estratégicos en lo que se refiere a la subsistencia de las personas, o bien por el valor que revisten como mercancía para el capital, o para el/los Estados, es, a mi modo de ver, lo que le da particular relevancia a la discusión sobre el/los territorio/s: la presión sobre los recursos naturales no renovables y renovables. De ahí que al hablar en forma cada vez más concreta acerca del/los territorios, tenemos que hablar de relaciones de fuerza y de pugna por recursos naturales concretos.

El conflicto que, creado en torno a la presión que diferentes actores puedan ejercer sobre un “x” recurso, se suele producir bajo motivaciones diferentes de los actores implicados, pero un mismo interés en el uso o usufructo del recurso en cuestión. Por ejemplo, mientras unos pugnan por los recursos para sobrevivir, otros pugnan por algo más que sobrevivir y otros por generar riqueza en muy gran escala (y en esta última categoría entran tanto actores nacionales como internacionales).

Esto nos lleva a un otro punto, el contexto mundial. ¿Qué está pasando con nuestros vecinos y que está pasando en el mundo? La pugna por el control internacional por los combustibles fósiles y por el agua es –desde hace tiempo– tema de geopolítica internacional, se trata de recursos estratégicos. Tierra fértil, madera, minerales y otros recursos naturales, vistos por el capital como mercancía, son también objeto de pugna. Esto ayuda a tratar de entender cuál es la importancia del tema territorial en la región, a contextualizarla. Esta es una primera idea: la presión sobre los recursos naturales por parte diferentes actores como factor de importancia para entender la temática “territorio” en la región.

87 Michel Foucault, “Microfísica del poder”, (curso del 7 de enero de 1976).

En otra entrada, la cuestión tiene que ver con lo siguiente: en la década de los 70 y 80, en el contexto de las ciencias sociales se comenzó a hablar sobre los “nuevos movimientos sociales”. En ese momento lo que se trataba era de dar alguna respuesta al surgimiento y proliferación de movimientos sociales reivindicativos, nucleados en torno a identidades no clasistas en el sentido clásico del término, o sea identidades que no reflejaban en forma directa el lugar de los actores en el proceso productivo. Por ejemplo, se daban movimiento aunados en torno a identidades de género, edad, movimientos como el ecologista, movimientos nucleados en torno a identidades culturales y/o étnicas, etc. (estos últimos de la mayor importancia para el tema que nos concierne). Era como que hubiera eclosionado en el mundo este tipo de movimientos y hubo en su momento distintas explicaciones. Una de ellas, la que más me convence, y es muy aplicable a la región, tiene que ver con el proceso –que ya se sucedía en los 70– de aplicación de políticas neoliberales y de desestructuración política de la clase obrera en América latina y de las clases populares en general. Esto a partir de dos procesos simultáneos mutuamente funcionales: las dictaduras y las políticas económicas que se implementaron. Un proceso lento pero no obstante violento de implantación a nivel mundial de un nuevo modelo de acumulación capitalista, fortalecido a su vez por otro elemento en el plano internacional: la caída de los regímenes comunistas (o del llamado “socialismo real”), el fin de la guerra fría. Estos procesos macro nos ayudan a entender, son un marco de referencia del porqué en cierto momento y no en otro las reivindicaciones por el territorio bajo identidades que podrían ser étnicas, culturales y regionales toman fuerza: bajo ésta y no otra forma. Esta es la segunda idea, la forma particular de los procesos de cambio en la naturaleza del capitalismo han condicionado las identidades de los movimientos sociales reivindicativos.

Ahora bien, que haya una base material en los procesos de este tipo que condicionen los procesos simbólicos, la subjetividad y la forma que asuman las reivindicaciones sociales, no excluye, claro está, la importancia de las luchas reivindicativas de ciertos grupos sociales, por ejemplo, los pueblos indígenas que vienen históricamente, y aquí nos tememos que remitir realmente a 500 años atrás, en procesos de resistencia, de lucha activa, de repliegue, de revolución etc., etc., y en

las últimas décadas en un proceso de articulación hacia arriba a nivel regional, nacional e internacional. Ciertas formas de reclamo a nivel internacional se han legitimado, pero no hay que olvidar que las reivindicaciones de los pueblos indígenas bajo su adscripción identitaria no dejan de ser, entre otras cosas, reclamos por el espacio físico y los recursos naturales, en donde tiene lugar su producción y reproducción social.

Me atrevería a decir que en Sudamérica, Bolivia ha sido puntal desde el punto de vista de los logros de los pueblos indígenas en torno a sus reivindicaciones, y no casualmente es el primer país del continente en tener un presidente indígena. Un gobierno popular que, además, reivindica su "indigenidad".

En los discursos que circularon, que circulan por las calles, en los medios de comunicación, en Bolivia en particular, la categoría "territorio" aparece, en el debate, muy ligada a la temática indígena. En efecto, "territorio" es una reivindicación muy fuerte de los grupos étnicos en Bolivia, especialmente en el oriente. En occidente lo fue más bajo la categoría "tierra", por cuestiones de tipo de uso que hacen de los recursos naturales. El punto es que la temática territorial, como "problema social", se ha ligado a lo indígena.

Ahora bien, los indígenas en sus plataformas reivindicativas parecían tener más o menos claro qué querían y entendían por su territorio. Más bien ocurrió que las propuestas estatales de diseño político administrativo del Estado, ya bajo el actual gobierno, parecían haber obviado que la territorialidad es inherente a todo colectivo social y no únicamente a los indígenas; que buena parte de la población indígena vive en las ciudades (además de los que tienen "doble residencia"); y que tanto indígenas como no indígenas podrían estar interesados en los mismos recursos estratégicos que existen en los territorios que reclaman los indígenas. Esta es la base, en mi opinión, de lo que activó a su vez realmente las pugnas sobre el territorio (sobre los recursos en particular: tierra, gas, agua, madera, minerales) en Bolivia, que luego tomarán la forma identitaria y política de conflictos "regionales" como respuesta defensiva de las elites y de los intereses transnacionales, en reacción a las propuestas de regionalización de base étnica sugeridas por el Estado.

Una objeción adicional al diseño político administrativo estatal que se proponía era que se basó en una serie de presupuestos abstractos, sobre todo para el caso del oriente, acerca de la continuidad del territorio, caso que en muchas etnias no está. Ello generó paradojas muy extrañas. A mi modo de ver, era necesario tomar mucho más en cuenta el referente empírico, lo que solemos llamar “realidad concreta”, la forma, uso y control (trabajar a partir de proyecciones históricas hacia el pasado, como guía de gestión del territorio, presentaría problemas operativos y políticos muy delicados) de la población indígena.

2. La gestión de los territorios indígenas

Esto nos lleva a un segundo punto, la gestión política de territorios indígenas supone un diseño nacional que no se limite a poner parches, sino pensar en concreto y en conjunto, un doble movimiento. En lo concreto particular, respecto de cada grupo étnico, partir de la territorialidad real, aceptando una discusión, sí, sobre derechos ancestrales, culturales, jurisdicción, atribuciones, control de recursos, etc., en un segundo momento. Paralelamente, viendo el panorama de conjunto, la territorialidad en los niveles regional y nacional, en donde en algún momento se tienen que sentar y negociar estos actores regionales y nacionales. Este proceso tiene que ser coordinado por el Estado, impulsado y liderado por él. La nueva Constitución boliviana mejora los lineamientos iniciales/ anteriores del gobierno en la materia, sentando buenas bases para un trabajo en este sentido.

Algo que pudimos advertir en intentos de crear gestión territorial indígena en TCOs en Bolivia (en los últimos cinco años), fue que en ciertos casos se trataba “como de...” amoldarse a las categorías estatales existentes de gestión (que ciertamente ya venían de gestiones gubernamentales anteriores), como los Planes de Uso del Suelo (POPs). Si bien por un lado, mientras los grupos étnicos sigan formando parte del Estado boliviano, tendrán que regirse bajo ciertas normas estatales (claro está, sobre esto habría mucho que decir); por otro, la gestión no es un tema estrictamente, ni esencialmente “técnico” y de “mejores condiciones de vida” en el sentido clásico desarrollista de la definición. Si hay que ser consecuentes con las

reivindicaciones, se trata también de una gestión delineada y reflexionada –incluso críticamente–, desde el respeto a una cultura, a ciertos aspectos de un modo de vida (y no me refiero a la cultura de hace mil o 500 años atrás) sino lo que los pueblos indígenas consideran su cultura y lo que quieren recuperar y mantener de “tradiciones ancestrales”.

Muchos son los desafíos en cuanto a la gestión del territorio que tienen por delante los pueblos indígenas: unos son políticos, otros de concepción y otros operativos. Sugerimos algunas ideas en perspectiva de la gestión de sus territorios, que nos parece podrían tenerse en cuenta:

Desde lo político:

Sin desmedro de que la actual coyuntura política en Bolivia pudiera cambiar, los pueblos deben continuar su lucha por la consolidación legal de sus territorios y la redistribución de la tierra en Bolivia en los países de la región.

Esto implica, lógicamente, niveles de organización y principalmente de unidad entre las organizaciones indígenas a nivel regional y nacional.

Es necesario, desde el movimiento indígena y sus organizaciones, plantear y debatir una propuesta de una división político-administrativa que, tomando en cuenta la territorialidad indígena, sea a la vez viable. Trazar un ordenamiento político administrativo imaginando a Bolivia como un *continuum* de pueblos indígenas colindantes es inviable y sólo agravaría los conflictos interétnicos y regionales existentes⁸⁸. De facto, lo que predomina más bien (excepto en la zona aymara circunlacustre) es un mosaico territorial salpicado de pueblos indígenas y población mestiza.

Desde lo conceptual:

No puede anclarse la gestión territorial en la apelación a un pasado utópico. Si políticamente esta construcción simbólico/ideológica del

88 Como ejemplo de propuestas inviables en este sentido citamos la planteada por Alvaro García Linera, 2003.

pasado perfecto (especular del mito occidental del “buen salvaje”) puede tener importancia estratégica desde el punto de vista político, no puede ser la base de una planificación y gestión objetiva simplemente por tratarse de un constructo ideológico. Todo cambia inevitablemente: las sociedades indígenas ya eran dinámicas antes de la llegada de los españoles y retomamos la idea de descartar el concepto de la convivencia estática de dos supuestas esferas estructurales: moderna y tradicional⁸⁹.

Rescatar como horizonte común el carácter holístico de estos grupos en el plano de su producción y reproducción social.

Rescatar como horizonte común, también, las determinaciones macroeconómicas y en fin, globales, en tanto moldean inevitablemente el destino no sólo de los pueblos indígenas, sino de todos nosotros.

Aún dentro de lo que puedan ser condiciones compartidas de los pueblos indígenas, es preciso entender que se trata de etnias diferentes y particulares no reductibles operativamente a categorías como “tierras altas” y “tierras bajas”. Además de tratarse de cosmovisiones diferentes y lógicas diferentes, en lo local, sus condiciones para insertarse con éxito en procesos de desarrollo socio-económico y cultural, por ellos necesariamente a definir, son también específicas más allá de las determinaciones generales.

Desde lo operativo:

Determinar los modelos actuales reales/existentes de GTI entre los diferentes grupos étnicos (la heterogeneidad de los mismos, más allá de las condiciones estructurales generales en que se desenvuelven).

Entender cuál es la lógica de articulación de estos modelos de gestión territorial étnica existente con su entorno, en lo económico, político y cultural (incluyendo lo identitario mismo). Esto supone una comprensión dialéctica de la gestión ya realmente existente.

Plantear, desde los grupos étnicos mismos, modelos de gestión y desarrollo tendentes a lograr fines colectivos en las condiciones políticas, legales, culturales y económicas actuales.

89 Edgar Pabón en su intervención del seminario del 30 de julio de 2008, GTI Cebem.

Las experiencias de planificación participativa municipal sirven como experiencia referencial, pero metodológicamente es importante desarrollar técnicas de abordaje colectivo de la problemática adecuadas al contexto cultural, basadas, pensaría, en el paradigma de la educación popular y asumiendo los contextos de discusión temática y plenaria como espacios de comunidad de iguales, incluyendo a los cuadros técnicos y asesores, sean indígenas o no⁹⁰.

Estas breves ideas, si en algo aportan, conllevan el pensar en ciertas competencias entre los actores indígenas o no indígenas, en un contexto de trabajo interdisciplinario y en la interacción de saberes para quienes participen en el diseño de gestión territorial: tanto de las bases generales comunes para los territorios indígenas como del diseño de un modelo particular de gestión de un determinado grupo indígena, considero entre otras las siguientes, entre otras:

- Competencias en educación popular y capacidad de desarrollar pedagogías alternativas “descolonizantes”⁹¹.
- Competencias en resolución de conflictos, incluyendo metodologías tradicionales y no tradicionales, étnicas y no étnicas. La eficacia y la legitimidad que los actores encuentren en estas técnicas puede ser un criterio de elección de las mismas.
- Competencias en el conocimiento de la legislación y reglamentación estatal nacional, derecho internacional en la materia y de capacidades de ejercicio de lobby e incidencia política.
- Competencias en análisis y evaluación de potencialidades económicas y comerciales de la producción local.
- Competencias en materia de evaluación de impacto medioambiental y cultural.
- Otras.

90 S. Funtowicz y J. Ravetz, 1993, “Epistemología política y ciencia posnormal”, en “Ciencia con la gente”, Buenos Aires, Ceal.

91 Esta categoría merece en sí un amplio trabajo de reflexión sobre su significado y alcances.

3. Educación virtual, oportunidades de capacitación desde mi perspectiva

Por último, quisiera hablar sobre la educación virtual como una oportunidad en países como los nuestros, donde las posibilidades de acceso a la educación y capacitación en temas tanto generales como específicos, se ve muy limitada por varios factores tales como la disponibilidad de tiempo para una cursada plenamente presencial, las restricciones de tipo económico, etc. Pero más que hablar aquí de las ventajas en general, voy a focalizar en mi experiencia personal, en particular en lo que representó para mí participar recientemente en el curso virtual sobre “Territorialidades indígenas” que organizó y dictó el Cebem.

Uno de mis temas de interés profesional es, dentro de lo indígena, el tema ambiental y territorial. Cuando hacia fines del 2006 me fui de Bolivia, tenía la sensación de que faltaban muchos elementos para plantear este tema de la gestión, que teníamos insuficiencias y que una sola disciplina, una sola clase de saber, un solo actor, no estaba en posibilidad de generar modelos de gestión. En este sentido, el curso aparece para mí en el 2008 como una gran oportunidad de volver a acercarme al tema y ver cuánto se había avanzado en la discusión en la región. En efecto, el curso me dio esta oportunidad: por un lado, la de constatar que efectivamente el tema de la gestión territorial indígena sigue siendo un gran desafío con mucho para pensar y trabajar; por otro lado, me dio la oportunidad de acercarme a gente diversa en cuanto a su procedencia, profesiones y saberes que estaban en esta misma búsqueda.

Sin conocernos personalmente, estábamos en la misma búsqueda compañeros de Bolivia, Perú, Ecuador, entre otros. Lo que más me aportó sin duda fue la participación sistemática en foros temáticos, donde convergíamos todas estas personas con variados puntos de vista a reflexionar, a partir de nuestra propia experiencia e interés sobre el tema. Sin duda, la educación virtual bajo un recorte regional atinente y sobre temas no demasiado generales, sino más bien específicos, constituye una herramienta válida de formación de recursos humanos. Al final del intercambio, del curso, sobre la base de una relación de retroalimentación entre lectura bibliográfica y discusión

en los foros, la coordinación del curso propuso la realización de un trabajo final original y posteriormente de interlectura y comentarios sobre cada trabajo. La experiencia me enriqueció enormemente, en lo personal y profesional. Valoro también especialmente, que no se buscó desde la coordinación “bajar línea” y sí promover la exposición, fundamentación de los propios puntos de vista de los alumnos, elementos clave en la promoción de recursos humanos creativos.

| PANEL N° 5 |

DERECHOS COLECTIVOS



En este panel se realizó un balance de la situación de los derechos colectivos, normatividad que incorpora usos y costumbres en el derecho positivo y las recientes transformaciones legislativas ocurridas en Ecuador, Perú y Bolivia.

SITUACIÓN DE LOS DERECHOS COLECTIVOS: TRES PAÍSES, DOS CAMINOS

WILFREDO ARDITO⁹²

Hemos titulado de esta manera nuestra presentación con la finalidad de graficar la gran diferencia que existe entre Ecuador y Bolivia, de una parte, y el Perú de la otra, en lo referente a los derechos de los pueblos indígenas. Nosotros creemos que existe un problema inicial que marca esta diferencia y es la casi inexistencia de una autoidentificación indígena en el Perú, con la excepción de la selva.

Ahora bien, cuando entramos al tema de los derechos colectivos, debemos precisar que éstos no solamente se refieren a la población indígena sino a todos los seres humanos. El asunto aquí es que cuando hablamos de derechos colectivos de los pueblos indígenas se hace necesario incluir el elemento sobre identidad. Y el tema de la identidad es muy diferente en el caso peruano que en Bolivia y Ecuador. Por eso presento la idea de tres países y dos caminos.

Se dice muchas veces que entre Bolivia y Ecuador hay muchos elementos comunes en los procesos sociales y políticos que están permitiendo consolidar los derechos de los pueblos indígenas. Entretanto, la principal inquietud que esta palabra genera en el Perú se refiere a asumir si en Perú existen o no pueblos indígenas. Esto es algo que nadie discutiría en Bolivia o en Ecuador. En Perú las mismas perso-

92 Wilfredo Ardito (peruano) es abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú y magíster en derecho internacional por la Universidad de Essex, Inglaterra. Es catedrático universitario, miembro de la Mesa para la No Discriminación de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Actualmente es responsable del programa de jueces de paz del Instituto de Defensa Legal. Se desempeña como responsable de derechos sociales, económicos y culturales de la Asociación de pro Derechos Humanos (APRODE). Es co-autor del estudio comparativo sobre derechos colectivos en el marco del proyecto Conflictos Interculturales.

nas que físicamente son idénticas a un indígena boliviano o ecuatoriano no se autodenominan así. Solamente los indígenas amazónicos mantienen una identidad semejante a la de los indígenas de otros países latinoamericanos.

Hace poco, varios municipios en Perú aprobaron ordenanzas contra la discriminación y en una localidad, el distrito de Jesús Nazareno, se tenía un primer texto donde la Municipalidad se comprometía a luchar especialmente contra la discriminación hacia la población “campesina e indígena”. Sin embargo, muchos habitantes de este distrito, que son indígenas, pidieron quitar esta palabra porque la consideraban ofensiva y dejaron el concepto “campesino”. Así, tenemos a muchas personas que son indígenas pero no quieren reconocerlo. Y eso incluso considerando que en Perú hay más indígenas que en Ecuador y Bolivia. En Perú, además, hay una vinculación con el ascenso social: quien progresa, quien tiene más educación, más dinero, más poder, ya no es percibido como indígena, ni como campesino.

Lo que estamos señalando no es un proceso irreversible: nosotros creemos que esto puede modificarse como ha ocurrido en otros países. Creemos que entre los indígenas peruanos la identidad indígena podría reconstruirse, pero por el momento, entre la región andina de nuestro país, esto está lejano.

Otra pregunta muy vinculada a lo anterior que nos hacemos es quién es el sujeto de los derechos colectivos. En este caso, la autoidentidad para lograr esos derechos colectivos tendría como referencia que una agrupación humana se perciba a sí misma como una nación o una comunidad. En Ecuador y en Bolivia se admite simultáneamente que existen comunidades y naciones. En el caso peruano todavía es más difícil que se hable de nación. En cambio, los pueblos indígenas de la región amazónica sí se identifican como “nación” de una manera muy similar a los indígenas bolivianos y ecuatorianos. Pero si hablamos de la población indígena andina, existen muchas dificultades sobre el término.

Lo que sí existe entre la población indígena andina y amazónica en Perú es la “identidad comunal”, es decir sentirse parte de una determinada comunidad, con su estructura, sus tradiciones, sus valores y

un sentido de propiedad de la tierra, entre otros elementos. Esto sí es un elemento común del Perú con los otros dos países.

Por ahora lo que nosotros pensamos es que las propuestas de derechos colectivos en el caso de Perú tendrán que enfatizar más los aspectos comunitarios –en el caso de la zona andina– y podrán avanzar hacia el tema de nación en las zonas amazónicas.

En el caso de que los territorios vayan a ser reconocidos para los pueblos indígenas, en tanto tales, vemos que ha habido avances en Bolivia y Ecuador. En el Perú, un avance para la región amazónica es que se reconocen los pueblos indígenas en “aislamiento voluntario”. Ahora bien, estos indígenas en “aislamiento voluntario” en realidad no ejercen un derecho colectivo propiamente tal en el sentido que no acuden a las autoridades estatales o a otras entidades para hacer valer sus derechos, pero sí se les ha reconocido un espacio en el cual no deben ingresar otras personas.

Esta problemática se encuentra muy vinculada al conflictivo tema de los recursos naturales. Una cosa es reconocer el derecho a un territorio y otra es que te concedan el derecho a usufructuar los recursos que existen en éste. En el caso peruano, hay mucho interés de las empresas mineras y petroleras por enfatizar que los indígenas, andinos y amazónicos, solo tienen derecho al suelo y no al subsuelo, porque el subsuelo pertenece al Estado y el Estado puede otorgarlo en concesión a cualquier empresa particular.

Esta situación genera numerosos conflictos. El año 2008 fue especialmente conflictivo por una serie de Decretos Legislativos que dictó el actual gobierno donde flexibilizaba la adquisición de las tierras comunales por particulares. Esto se presentó como un reconocimiento del derecho de las comunidades de ejercer la propiedad –y por lo tanto poder venderla–, pero en la práctica lo que se estaba buscando era que las empresas mineras y petroleras pudieran adquirir esas tierras, inclusive con el respaldo de sólo una pequeña parte de los comuneros.

Como resultado, en dicho año se produjo, por primera vez en la historia peruana, un masivo levantamiento indígena, que empleaba, además, esta palabra. El levantamiento se produjo en la zona ama-

zónica y finalmente logró hacer retroceder al gobierno y generar la derogatoria de sus decretos de compra de tierras por privados. Este proceso ocurrido en la Amazonía fue muy interesante y podría influir en generar movilizaciones similares en la población indígena de la región andina.

Otra problemática que es también un derecho colectivo se refiere al aspecto lingüístico. El poder hablar, escribir o leer en el idioma materno es un derecho colectivo. Sabemos cómo en países europeos como España, Bélgica y otros lugares, se tardó mucho en otorgar el reconocimiento de los derechos lingüísticos a las minorías de sus estados. En esos países o en Canadá existen políticas lingüísticas para que las minorías no sean discriminadas a causa de la lengua y la pueden ejercer en la educación pública, la vida cotidiana, sus relaciones con las autoridades.

En el caso de los países latinoamericanos la diversidad lingüística se encuentra especialmente ligada a la pertenencia a pueblos indígenas y el escaso reconocimiento que han tenido los derechos lingüísticos se debe también a las diferencias de poder. Hasta la fecha, no se ha desarrollado una literatura o una escritura en los mismos niveles que en las lenguas hegemónicas.

Normalmente, cuando una persona está alfabetizada, en el caso de los países latinoamericanos, lo está en el idioma castellano, lo cual implica que su desarrollo intelectual, académico o profesional va a ser en este idioma.

En el caso de Perú hemos tenido una serie de procesos para promover la educación bilingüe intercultural hacia los pueblos indígenas, pero este gobierno ha planteado exámenes de admisión muy exigentes para los Institutos Pedagógicos, basados en la realidad urbana hispanohablante, lo que ha generado que existan muy pocos alumnos y que la mayoría de institutos hayan cerrado. De esta manera se ha dado un golpe mortal a la educación bilingüe.

Afortunadamente, a nivel de algunas regiones existen esfuerzos importantes de reconocimiento de la diversidad lingüística. Los gobiernos regionales de Cusco y Apurímac han establecido el conocimiento del quechua como obligatorio para poder trabajar en la administra-

ción pública, así como las municipalidades de Andahuaylas, Abancay, Huamanga, Jesús Nazareno y San Juan Bautista. Todo funcionario que no hable quechua en esas regiones debe aprender esa lengua. Además, los Gobiernos Regionales de Junín y Ayacucho han reconocido como oficiales los diversos idiomas indígenas que se hablan en sus jurisdicciones, lo que ha implicado que, por primera vez, idiomas amazónicos como el asháninka, el kakinte y el nomatsiguenga adquieren esta categoría. En varios lugares, además, la Policía Nacional otorga facilidades para los postulantes que hablen idiomas indígenas.

Eso son aspectos positivos pero no se ven tanto como parte de un derecho colectivo de los pueblos indígenas. Se ven más como derechos individuales, por ejemplo, que un usuario de oficina pública debe ser adecuadamente atendido.

Otro aspecto que es interesante se refiere a los derechos políticos de los pueblos indígenas. Precisamente, todos los derechos colectivos de los que hablamos, ¿cómo se van a ejercer? ¿dentro del Estado o fuera del Estado?

Se escuchan en América Latina discursos de algunos dirigentes indígenas que son muy confrontacionales con el Estado, asumiendo que éste es una entidad ajena a los pueblos indígenas, una entidad impuesta como resultado de un proceso de conquista o de colonización y por lo tanto se trataría de un Estado de carácter ilegítimo.

Lo que nosotros tenemos es que en los últimos años al menos en Perú, Bolivia y Ecuador, el número de indígenas que se convierten en parlamentarios o alcaldes se ha incrementado mucho. Estos cargos hace algunas décadas eran propios de la minoría occidental. Ahora, cada vez más, estos cargos están siendo ocupados por los indígenas de los tres países.

Ahora bien, en este mismo contexto, numerosos dirigentes indígenas ecuatorianos y bolivianos cuestionan al Estado en cuanto tal. Puede resultar paradójico que mientras aparentemente hay más inclusión de indígenas a través de cargos electivos, algunas organizaciones indígenas denuncian que los Estados-nación son estados "monoculturales" y que tendría que darse un enfoque pluricultural o intercultural a los gobiernos y al propio Estado.

Estas reivindicaciones se presentan mucho en Bolivia y algo menos en Ecuador. En Perú este discurso no aparece en el debate de la opinión pública y sería interesante que fuera tratado. Es verdad que las estructuras estatales tienen un origen occidental y no representan las tradiciones indígenas sobre el ejercicio del poder.

Al respecto, en algunos países europeos o en Canadá se busca reconocer derechos específicos a los grupos que denominan “minorías étnicas”. Pero esta concepción de minorías no tiene relación con la realidad indígena de nuestros países. Como ya se dijo en este seminario, la población indígena no es una minoría; en muchos lugares es en realidad la mayoría.

Pese al mayor número de congresistas y alcaldes de origen indígena, en Perú sigue siendo grave la ausencia de representación de algunos pueblos indígenas. Por ejemplo, los recientes debates sobre las reivindicaciones de los pueblos indígenas amazónicos demostraron que no existía ningún parlamentario que tenga este origen.

Otro aspecto de estos derechos colectivos se refiere a lo que son los “derechos culturales”. Aquí nosotros hemos vivido en nuestros países un proceso por el cual hasta hace poco tiempo se percibía a los pueblos indígenas como pueblos sin cultura, asumiendo que solamente los que tenían “cultura” eran los integrantes de la población de origen occidental.

En los últimos años ha habido un reconocimiento que se centra en los aspectos externos, como vestimentas o artesanías, de los pueblos indígenas. El problema es que se incurre en una visión “turística” o “exótica” de la cultura, lo que puede ser riesgoso porque puede tener como único fin el uso económico por el Estado o por sectores no indígenas.

En Perú y Guatemala, por ejemplo, la exaltación de la diversidad cultural no es más que un gancho para los turistas en una actividad comercial que en general deja muy pocas ganancias a los pueblos originarios. Esa visión “folklórica” de la cultura es una manipulación. A lo que habría que aspirar es al reconocimiento de la identidad cultural, que es un paso mucho más allá que el reconocimiento de los aspectos de carácter externo.

En realidad, cuando hablamos de “identidad cultural” ya no hablamos solamente de la vestimenta o de la artesanía, hablamos de aspectos mucho más íntimos de un grupo humano que tienen que ver desde las relaciones familiares hasta la forma cómo se relaciona uno con la tierra, con los recursos naturales o con otras personas. Esto tiene que ver con la cosmovisión, con la ética, con la moral. Los valores también existen dentro de una identidad cultural.

La diferencia que nuevamente aparece de Perú con Bolivia y Ecuador es que en estos dos países hay una incorporación de la cultura en la vida cotidiana. Las personas que se perciben como indígenas viven de acuerdo a ello, demostrándolo en su manera de vestir, de relacionarse y de actuar. En Perú lo que se percibe más bien es la búsqueda de la asimilación al resto de la sociedad: millones de indígenas han buscado asimilarse a la población occidental abandonando una serie de aspectos culturales propios tanto en lo externo como en lo interno, en una especie de intento. Dejar el idioma o la vestimenta indígenas, colocar nombres en inglés a los hijos, son signos de ello.

La población indígena peruana trata de asimilarse pensando que así no va a ser discriminada, pero la discriminación se mantiene o inclusive se acentúa. Mientras tanto, la alternativa de los indígenas ecuatorianos y bolivianos es reaccionar ante la discriminación manifestándose como indígenas a los demás para forzarlos a aceptarlos. A nuestro modo de ver, en ambos países enfrentar la discriminación ha sido más efectivo que asimilarse.

Ahora bien, estamos entrando al tema de los derechos culturales, y como se aprecia, éstos tienen que ver con el ejercicio de los derechos individuales y colectivos. Estamos luchando por el ejercicio de los derechos colectivos pero los indígenas, como todos los seres humanos, también tienen derechos individuales. Por eso es pertinente la pregunta de si los parámetros culturales son obligatorios para los indígenas o si una persona es libre para elegir si los sigue o no.

Muchas veces parece que el indígena estuviera *obligado* a asumir ciertos rasgos culturales. Parece que hubiera mecanismos de coacción que de alguna manera motivan a las personas a mantener una determinada vestimenta o una determinada práctica, aunque no estén de acuerdo con ellas, por el temor de ser rechazados.

Esta es una discusión que habría que plantear. En algunas comunidades se reconoce hasta ciertos límites la libertad individual pero la comunidad a veces termina por imponerse. Hace un tiempo se presentó una discusión en el Perú respecto a un caso recurrente: en las comunidades campesinas, o indígenas andinas, cuando se produce un caso de adulterio, la comunidad interviene y obliga a estas personas a separarse, para proteger la relación matrimonial. Algún antropólogo puede señalar que es ésta es una forma de defender la cultura.

Sin embargo, yo creo que todas las personas tienen derecho de ser felices y es muy posible que este “adulterio” sea más bien la manifestación de rechazo frente a una pareja impuesta por los padres y el deseo de tener una nueva relación libremente escogida. De esta forma, nos preguntamos si todos tienen derecho a buscar la felicidad, menos la población indígena.

Surge así otra pregunta provocadora: ¿pueden convivir la cultura y la desigualdad? En general se presentan los pueblos indígenas como sociedades armoniosas donde existen mecanismos para mantener la tranquilidad y la paz social. Pero, ¿qué pasa si en algunos pueblos indígenas existen desigualdades y subordinación de un determinado sector?

Normalmente esto sucede con las mujeres. Las mujeres, en toda sociedad, tanto indígena como no indígena, representan a un sector subordinado. Resulta interesante cómo existe un grupo indígena en la Amazonía peruana que insiste que las mujeres tienen una importante ubicación dentro de su cultura. Sin embargo, en este grupo existe el más alto de suicidios femeninos en el mundo. Eso hace de este tema algo tan complejo y revela que dentro de la armonía es posible encontrar situaciones difíciles.

Nosotros queríamos generar una reflexión para evitar la idealización de las culturas, porque idealizar a la cultura occidental o a la no occidental puede ser un peligro para los individuos concretos. Profundizando un poco más, la idealización de la cultura puede derivar en el abuso de unos frente a otros. Por ello, nos parece fundamental buscar una armonización entre los derechos colectivos e individuales.

Otro derecho colectivo muy vinculado a esta armonización o equilibrio se refiere a ejercer una justicia propia. En los últimos años, hay una serie de avances que se están considerando en la ley constitucional. La Constitución de Ecuador, y especialmente la nueva Constitución de Bolivia, recogen con mucha precisión la necesidad de coordinar entre la justicia estatal y la justicia indígenas.

En el reconocimiento de la justicia comunitaria nos toca a nosotros llegar a una interpretación intercultural de todos los demás derechos y de la forma cómo los pueblos indígenas perciben la tierra, la cultura y la familia y también como se perciben como personas.

Probablemente, la existencia de una identidad indígena es la clave por la cual, tanto en Bolivia como en Ecuador las demandas de los pueblos indígenas no se dan de manera fragmentada sino integral. Los mismos pueblos indígenas luchan que por el reconocimiento de un territorio (derechos territoriales), plantean ejercer autonomía dentro del mismo (derechos políticos), buscan que se reconozca su derecho a resolver conflictos y solucionar demandas de justicia (derecho a una jurisdicción propia) y establecer una regulación particular sobre sus recursos naturales. Cuando se junta todo esto, se genera una fuerte reacción de los sectores conservadores y de grupos de poder económico, pero los pueblos indígenas son más fuertes para enfrentarlos si parten de su propia identidad.

No sabemos si en el transcurso de los próximos años habrá la posibilidad que desde Perú se tomen en cuenta los modelos de Ecuador y Bolivia como modelos pero si lo que sentimos es que hay una creciente expectativa por lo que está sucediendo en esos dos países. Lo que percibimos es que las constituciones ecuatoriana y boliviana han permitido a los indígenas estar presentes en la vida pública. Eso todavía no existe en Perú. La pregunta es: ¿será posible que existan derechos colectivos para una población indígena que todavía no tiene identidad como tal? ¿O continuarán siendo las comunidades el mecanismo para las demandas sobre derechos colectivos?

BALANCE DE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS COLECTIVOS Y LAS RESISTENCIAS EN LAS TRANSFORMACIONES LEGISLATIVAS OCURRIDAS EN ECUADOR, PERÚ Y BOLIVIA

*ESTHER SÁNCHEZ BOTERO*⁹³

En este documento se presenta una reflexión en el marco del seminario regional andino del proyecto “Conflictos interculturales: una respuesta democrática y participativa regional desde Bolivia, Ecuador y Perú” para responder a la generosa invitación de aportar a la realización sobre un “balance de la situación de los derechos colectivos, normatividad que incorpora usos y costumbres en el derecho positivo y las recientes transformaciones legislativas ocurridas en Ecuador, Perú y Bolivia”⁹⁴.

Para comenzar, quiero precisar algunos comentarios relacionados con conceptos utilizados en esta convocatoria que van a ser esenciales dentro de la reflexión que deseo proponer. El primero es el de “derechos colectivos”, los cuales no son exclusivamente de pueblos indígenas, pues todos tenemos “derechos colectivos”. Quiero hablar del “sujeto colectivo de derecho”, que en términos de principios y conceptuales sí les otorgan a los pueblos indígenas un carácter singular y la posibilidad de un trato diferenciado. El segundo son los

93 Esther Sánchez Botero (colombiana) es doctorada en derecho por la Universidad de Amsterdam, Holanda. Obtuvo su título de antropóloga por la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Es asesora de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y Justicia de Colombia. Ha realizado un trabajo sistemático de investigación-acción en busca del reconocimiento y valoración de los derechos de los pueblos indígenas y en particular a sus sistemas de justicia y resolución de conflictos. Es autora de varios libros.

94 Sus objetivos son: 1. Compartir y profundizar la discusión sobre el conflicto intercultural en los países del área andina, a través del análisis de sus vinculaciones con la democracia, la conflictividad y la cohesión social. 2. Compartir información sobre las prácticas del proyecto con tomadores de decisiones congresistas, funcionarios públicos, dirigentes de organizaciones indígenas, entre otros. 3. Presentación de los aprendizajes del proyecto en temas de interculturalidad, formación, gestión local, con especial énfasis en la posible conformación de un observatorio.

términos “usos y costumbres” que se utilizan frecuentemente para hablar del derecho, de los sistemas de derecho en estos pueblos. En tercer lugar pretendo separarme del planteamiento de que “los derechos colectivos como normatividad incorporan usos y costumbres en el derecho positivo”.

La palabra “balance” hace referencia a “arqueo”, a “cotejo”, a “examen”. Quiero entonces en concreto examinar qué ha pasado entre el reconocimiento a un nuevo sujeto de derecho, que es distinto del sujeto individual; el trato distinto fue decidido precisamente por su condición de distinto, de respecto del reconocimiento constitucional a los pueblos, de la existencia de sistemas de derecho propio parcial o totalmente distintos, del positivo estatal. Tengo que hablar de la experiencia de Colombia, que es a la que le he seguido sus expresiones, aunque participé como consultora de la Constituyente ecuatoriana. Voy a referirme a tres momentos.

1. Primer momento: década de los noventa

La nueva Constitución colombiana empieza a ser difundida y a ser estudiada por diferentes estamentos de la sociedad. Para los pueblos indígenas (autoridades indígenas y personas indígenas) entender los cambios que trae la nueva Carta Magna hace que rápidamente se demande la protección de derechos fundamentales como sujetos colectivos y como sujetos individuales.

La primera “demanda de tutela” en la justicia de un pueblo indígena como sujeto colectivo se registra en 1992, es decir un año después de emitida la Constitución. Esta sentencia deja en claro una interpretación fundamental acerca del principio del interés general de la nación con relación al interés particular. Representa un importante hito que ha servido en varias ocasiones para sustentar el interés general y colectivo para proteger a un pueblo indígena como sujeto colectivo de derecho.

Sucesivamente, se va generando un proceso de interacción entre la jurisdicción especial indígena y la jurisdicción ordinaria. Intervenidas estas jurisdicciones, en algunas ocasiones, por la jurisdicción constitucional cuando los casos obligan a un control de constitucio-

nalidad, a una demanda de inconstitucionalidad o a la protección de derechos fundamentales. Es en este proceso donde se van definiendo situaciones, reconociéndose las partes respecto de sus diferencias, generando nuevos principios, reglas y procedimientos. Me refiero por ejemplo a: la declaración de inconstitucionalidad de leyes previas contrarias a la nueva Constitución; la determinación de límites para las expresiones culturales diversas, como son los mínimos jurídicos de obligatorio cumplimiento por encima del derecho a la diversidad⁹⁵; el reconocimiento y valoración de principios y procedimientos distintos provenientes de esos otros derechos como expresión de debido proceso.

En paralelo, los pueblos indígenas que diferencialmente fueron impactados por los procesos civilizatorios del Estado monocultural, informados de los cambios constitucionales, definen diferentes estrategias para hacer uso del derecho a una jurisdicción especial indígena. Algunos pueblos utilizaban sus propios principios y procedimientos para organizar la vida social (definir qué hacer con un niño huérfano, ver qué obligaciones tienen los parientes con un enfermo, etc.); para definir el uso de lo que es de todos (agua, tierra, bosques); y para el manejo de conflictos. En esos casos, los pueblos lo continuaban haciendo sin ningún cambio. Otros, que apelaban a la jurisdicción ordinaria porque el Estado monocultural los había obligado a hacerlo, empiezan a hacer uso del derecho a la autodisposición (convención 169 de la OIT), ya sea recuperando principios y procedimientos propios, adoptando ideas de otros pueblos para implementarlas como propias o copiando desde el derecho positivo algunas ideas con apoyo de abogados indígenas y no indígenas.

Este periodo se caracteriza por:

- La toma de conciencia del nuevo contenido constitucional.
- La oficialización y legalización de esos derechos indígenas que hacen parte del reconocimiento de la nación como multicultural y pluriétnica.

95 Derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a no ser esclavizado y a un debido proceso.

- La vigencia constitucional del pluralismo jurídico. El Estado ya no se identifica exclusivamente con el derecho estatal positivista, sino también con la presencia en su territorio de otros principios y procedimientos legales que norman a los miembros de ciertas sociedades particulares.
- Las partes interactúan abandonando principios y procedimientos del Estado monocultural y se van encontrando señales de pluralismo jurídico incipientes.

2. Segundo momento: la agenda internacional incide

La presencia de una agenda internacional con relación a los pueblos indígenas y afrodescendientes se vuelve nítida hacia finales de los noventa. Esta agenda aterriza nacional y localmente en varias partes del mundo con programas y proyectos que tienen idénticos objetivos. Se realizan en nuestros países programas en temas de acceso a la justicia, género, derechos humanos, violencia intrafamiliar, derechos de la infancia y juventud, etc.

Estos programas tienen en común tres asuntos, que ya hemos advertido:⁹⁶

- Procesos de individualización que rompen al sujeto colectivo, porque a los contenidos que se imparten no se les hace control para rechazarlos en el caso de que debiliten o eliminen al sujeto colectivo de derecho, que tiene derecho a la vida y a la integridad de su cuerpo como derechos fundamentales.
- Procesos que generan la espuria convicción al colectivo que para ser valorados tienen que renunciar a su diferencia. Las manifestaciones están sentadas en argumentos de autoridad como la universalidad de los derechos humanos que se utilizan como sustento incuestionable.

96 Perspectiva crítica acerca de los impactos negativos que se generan sobre los sistemas de derecho propio de los pueblos indígenas, por la implementación de programas de acceso a la justicia impartidos por parte de la cooperación internacional, las organizaciones no gubernamentales y las iglesias, entre otras instituciones: una experiencia desde Colombia. Santacruz. 2007.

- Procesos con una malformada sensibilidad que confunde la *identidad* del sujeto que conoce o que se relaciona con una sociedad distinta, con la *autoidentificación*, de tal manera que se “sienten” ciertas señales provenientes de estos pueblos como llamados a la compasión, a la intervención y a la transformación, bajo la perspectiva etnocéntrica de deducir que aquello que causa molestia o sufrimiento para los miembros de mi sociedad, necesariamente lo es para todas las sociedades. Un ejemplo típico de esta situación son los programas de género orientados a las mujeres indígenas para que participen de cuotas de poder, entren a ocupar cargos tradicionalmente para hombres, definan libremente sobre su cuerpo, salgan por fuera de sus comunidades para participar en congreso y capacitaciones y eliminen actividades domésticas que deben asumir los hombres.

Este segundo momento ha logrado generar varios impactos evidentes aunque desiguales:

- Reconocimiento a esos otros pueblos y valoración a sus expresiones de principios y procedimientos distintos. El profesor Andre Hoekema denomina esta posición teóricamente como “pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”.
- Desconocimiento a la condición de pueblos étnica y culturalmente distintos, expresado en sentencias que extienden a los pueblos, los principios y procedimientos del derecho estatal de manera hegemónica y dejan evidencia de etnocentrismo. En términos del profesor Hoekema, un pluralismo jurídico de tipo unitario.
- Expresiones formalizadas en documentos de derecho propio como resultado de los programas que orientan a definir qué es sancionable y qué tipos de sanciones se utilizan. Estos procesos no necesariamente coinciden con lo que sigue sucediendo, puesto que el derecho propio en estos pueblos es mucho más que un órgano con funciones que se socializan.
- Protocolos para el entendimiento intercultural y coordinación inter-jurisdicciones. Estas propuestas que buscan *regular* los de-

rechos de los pueblos indígenas se hacen mediante intervenciones tales como la *ruta jurídica* para niños, niñas y adolescentes desvinculados de la guerrilla o los paramilitares; los instructivos inter-partes entre las autoridades indígenas y los defensores de familia y menores del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar para definir casos de adopciones, entre otros; las autoridades indígenas y medicina legal, sistema carcelario, reparación del daño por parte del Estado.

En este periodo empiezan a tomar fuerza y eficacia dos fenómenos:

- La toma, por derechos similares, a los derechos de los pueblos indígenas para otros grupos étnicos tales como los afrodescendientes, la etnia *raizales* de San Andrés, Santa Catalina y Providencia, los *roms* (vulgarmente llamados “gitanos”) y los *palenqueros*. Ninguno de ellos son “pueblos indígenas”. Este fenómeno no es del todo claro, ya que parece ser más un propósito de adaptaciones intelectuales de estos grupos que, tomando muchas de las categorías utilizadas para los estudios de los derechos de los pueblos indígenas, las adoptan. Sin embargo, tienen derecho a “inventar”, y a recrear derecho.
- El tema de autonomía toma mucha fuerza en este momento y las demandas en Colombia y formas de resistencia e intervención política se definen como continentales, lo cual muestra un proceso de unificación del movimiento indígena que tiene su máxima expresión política con el tema “liberación de la Madre Tierra”. La demanda de autonomía, ligada a decisiones sobre territorios, tierra y posiciones frente a los recursos naturales se convierte en un tema de gran importancia.

Los procesos de política de reconocimiento a la diversidad étnica y cultural bajo el marco constitucional se refuerzan con el Convenio 119 de la OIT. Este Convenio, en la medida que es conocido y aplicado, abre el tema central de la Consulta Previa, el tratamiento diferencial en las instituciones y el comienzo de los planteamientos sobre políticas públicas. Hay mucha más conciencia sobre la diversidad étnica y cultural y sobre la relación entre derechos consagrados y eficacia de los derechos.

A pesar de varias acciones afirmativas como la circunscripción electoral, la protección en salud mediante empresas subsidiadas, programas diferenciales en varias instituciones, realidades como el narcotráfico, el paramilitarismo, la guerrilla y la ausencia de Estado, en muchas regiones generan grandes impactos que se manifiestan en desplazamiento, muerte, hambre, deserción escolar, pérdida de territorios.

Las organizaciones indígenas se convierten en autoridades de gobernanza y de interlocución y generan demandas y posiciones más unificadas. Hay mucha más visibilidad del tema indígena, el cual se vuelve polémico y abre paso a caracterizar otro momento.

3. Tercer momento: desengaños y rupturas

Pese a logros muy valiosos, pero no suficientes para apuntalar a soluciones, las graves amenazas que viven los pueblos indígenas terminan por minar a varios pueblos. Se presentan desplazamientos, asesinatos a líderes, inseguridad alimentaria y ello hace que 18 pueblos que se encuentran en peligro de extinción sean definidos por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) como “sujetos de atención especial” por parte del Estado, por el peligro inminente de desaparecer.

La distancia entre el marco de protección de derechos y la realidad es extremadamente grave, por lo que propuestas relacionadas con el tema jurisdiccional se inscriben y ubican en el tema más amplio de conservación de la vida como sujetos colectivos, de modo que demandas por parte del Estado para promover una Ley de Coordinación de la Jurisdicción Especial con la Jurisdicción Ordinaria son desechadas por las organizaciones indígenas mientras se den las condiciones que se viven actualmente (2008).

Otro aspecto que frena la interlocución de los indígenas con el Estado es la decisión de Colombia de no firmar la Declaración de Naciones Unidas sobre pueblos indígenas. Esta decisión muestra para unos el rostro de un retroceso en la política de reconocimiento en Colombia y, para otros, la imposibilidad de cumplir en un Estado-nación las pretensiones de la declaración. La puja entre un gobierno abierto al

neoliberalismo, la identificación de las protestas con un izquierdismo militante y armado, la apertura al libre comercio y a la presencia de grandes multinacionales, hacen mucho daño al diálogo y al entendimiento. Esto trae desconfianza para trabajar la Ley de Coordinación la cual difícilmente será emitida en el corto plazo.

La jurisdicción especial indígena muestra entonces un rostro aún más complejo: grupos tradicionales amazónicos, catalogados como “atrasados” frente al tema de la jurisdicción especial, –con relación a los pueblos andinos– empiezan a crear principios y procedimientos a la manera de estos pueblos andinos; los pueblos andinos modifican prácticas bajo el principio de autonomía y con base en demanda de la jurisdicción constitucional: se elimina la pena de muerte a los brujos; se permite a los gemelos vivir con los no gemelos, lo cual implica proteger su vida: se elimina la costumbre de quemar el clítoris a las niñas en un pueblo; se definen varios mecanismos de coordinación entre jurisdicciones que representan acuerdos autónomos y producto de visiones interculturales de parte de pueblos indígenas en las cuales se aprecian elementos de la otra sociedad para ejercer mejor la propia.

En otros pueblos, donde los casos se sacaban a la jurisdicción ordinaria, se inició un proceso interno de ejercicio de ese derecho, en parte alimentado por jueces que definen entregar los casos que les llegan a las autoridades indígenas como competentes que son. Sin embargo, este proceso genera un impacto negativo de grandes proporciones, ya que se acumulan casos que no pueden ser resueltos internamente porque no se sabe cómo hacerlo, dado que siempre eran asumidos por los jueces de la jurisdicción ordinaria.

En otros pueblos se presentan abusos de autoridad por parte de los jueces indígenas, lo que lleva, con apoyo de abogados de la Defensoría del Pueblo, a crear a la manera de la sociedad no indígena un “tribunal de segunda instancia” para dar solución a los casos en donde el debido proceso se siente vulnerado. Esta es otra expresión de “ade cuación” muy interesante para un pueblo particular que siente que es la solución a un asunto particular.

La jurisprudencia constitucional se presenta en algo más de 100 sentencias, de las cuales varias hacen referencia al tema de la Jurisdicción Especial. Se mencionan algunas y se especifican sus temas:

¿Cuál es el fundamento constitucional de la diversidad étnica y cultural?

Los artículos 1 y 7 de la Carta Política son la base fundamental que se va irradiando en lo dispuesto por los artículos 8 –referido a la protección de la riqueza cultural de la nación–; al 9, que es el derecho a la autodeterminación de los pueblos; al 10, que se refiere a la oficialidad de lenguas de los grupos étnicos⁹⁷; al 68, respecto al respeto en materia educativa, de modo que se valoren otros principios, contenidos y métodos para inducir conocimientos; al 70, que define a la cultura como fundamento de la nacionalidad colombiana y ofrece reconocimiento a la igualdad y dignidad de todas las culturas; y 72, que define la protección del patrimonio arqueológico de la nación. Todo este proceso de reconocimiento y valoración modifica radicalmente el mundo jurídico establecido en la nación, al hacer efectivos los principios alrededor del carácter democrático, participativo y pluralista de la república colombiana.

¿Qué se reconoce realmente?

Se reconoce la aceptación tanto de la alteridad como de la multiplicidad de formas de vida y de sistemas de comprensión del mundo, diferentes a los de la cultura occidental.

La Corte Suprema, siguiendo el espíritu de la Constitución, considera que las diferencias étnicas y culturales son igualmente valiosas, de modo que no valen más ni las creencias de una determinada sociedad, ni su sistema jurídico ni tampoco sus formas familiares ni las maneras para obtener económicamente el sustento; todas ellas son formas de pensar y vivir la vida buena, según cada pueblo. Define que la sociedad colombiana está instituida por una congregación de pueblos y sociedades culturales diferenciadas, que determinan la imposibilidad de referirse a una sola noción y concepción, hegemónicas y unitarias, de la naturaleza humana. Las manifestaciones distintas que portan los colombianos, empíricamente demostrables, subrayan el carácter multicultural de la nación colombiana. Bajo estas condiciones, la Constitución admite y por lo mismo valora, que el individuo,

97 En Colombia, además de las 65 lenguas indígenas, se encuentra la de los raizales de San Andrés, Santa Catalina y Providencia.

como sujeto individual de derecho, y los pueblos, como sujetos colectivos de derecho, puedan definir su identidad con base en sus diferencias específicas y en sus valores étnicos y culturales concretos, no conforme con un concepto abstracto y general de ciudadanía como, por ejemplo, el definido por los estados liberales unitarios y monoculturales.

En suma, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural obedece a las necesidades políticas definidas por los constituyentes para construir una democracia cada vez más inclusiva y participativa (Constitución Política, artículos 1 y 2). También se establece para atender la perspectiva según la cual la justicia constituiría un ideal incompleto si no atiende a las reivindicaciones de reconocimiento de los individuos y comunidades, expuesto en el preámbulo de la Constitución, así como en los artículos 1, 7, 13 y 16.

En Colombia, el principio de diversidad étnica y cultural y la valoración como sociedades distintas y minoritarias se fundamenta en el reconocimiento de la existencia de las comunidades indígenas; de los afrodescendientes del andén Pacífico, de la Costa Atlántica y de la zona Andina; y de los raizales de San Andrés, Santa Catalina y Providencia. Sin embargo, dado que los pueblos indígenas son conjuntos de familias de ascendencia amerindia que comparten sentimientos de identificación con su pasado aborigen y mantienen rasgos y valores propios de su cultura tradicional, formas de gobierno y control social que los diferencia de otras comunidades rurales, adquieren un estatus especial, por lo que se los trata preferencialmente, lo cual se manifiesta en la delegación de facultades jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de acuerdo con sus propias normas y procedimientos.

Esta potestad, que se define en el artículo 246, es plena y como tal, las autoridades indígenas pueden conocer, juzgar y actuar para sancionar las acciones desviadas y adicionalmente orientar en los modos de vida alternos que decidan los comunitarios.

En el proceso para la armonización y búsqueda de equilibrios, el Estado debe cuidarse de no valorar excepcionalmente una cultura e imponerla como única concepción del mundo, pues vulneraría dos

principios constitucionales: el pluralista (artículos 1 y 2) y el de igualdad que debe existir entre todas las culturas (artículos 13 y 70).

¿Tienen los indígenas legalmente una protección especial?

Las normas constitucionales sobre las cuales se funda la especial protección que se dispensa a las comunidades indígenas, dice la Corte, resultan perfeccionadas por lo dispuesto en el convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales en los países independientes, que fue aprobado por Colombia mediante la ley 21 de 1991, y el cual forma parte del bloque de constitucionalidad, en virtud de lo dispuesto por el artículo 93 de la Carta Política.

¿Tienen derecho como pueblos a la tutela?

Ha considerado la honorable Corte que un pueblo como ente, con unidad e identidad que los identifica, puede exigir protección a sus derechos constitucionales como sujeto colectivo. En consecuencia, la singularidad propia de estos pueblos es que en ellos se reproducen y manifiestan de forma diferente la vida social, plenamente aceptada, reconocida y valorada por el texto constitucional, y asimilada y relacionada como experiencia colectiva, sentida e identificada por sus miembros. Estas circunstancias reconocibles, consideradas y apreciadas por los miembros de estos pueblos, no se encuentran terciadas o mediadas por los miembros individuales del grupo; ellos, a su turno, no conciben una existencia separada de la comunidad. Este presupuesto es el sustento básico del reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural.

¿Cuál es la diferencia entre sujeto colectivo de derecho y sujetos de derechos colectivos?

Es muy valiosa la aclaración que hace la Corte para diferenciar al sujeto colectivo de derecho de los derechos colectivos que tienen todos los sujetos. La jurisprudencia de la Corte ha precisado que los derechos de los pueblos indígenas no deben ser confundidos con los derechos colectivos de otros grupos humanos. Todos los colombianos tienen derechos colectivos. Los pueblos indígenas son un sujeto colectivo de derecho, reconocido como una unidad. Pero no son estos pueblos una sumatoria de individuos particulares que comparten

una serie de derechos o intereses difusos o una asociación en la que sus adeptos pueden salir o entrar por adscripción. (Constitución Política, artículo 88).

¿Tiene derechos fundamentales el sujeto colectivo?

La Corte ha señalado que los derechos fundamentales de los que son titulares los pueblos indígenas, en tanto sujeto colectivo de derecho, son cuatro.

El derecho a la subsistencia, derivado de la protección constitucional del derecho a la vida (artículo 11)

El derecho a la integridad étnica cultural y social, el cual se desprende no sólo de la protección a la diversidad y del carácter pluralista de la nación (artículos 1 y 7), sino de la prohibición de toda forma de desaparición forzada (artículo 12).

Derecho a la propiedad colectiva (artículos 58, 63 y 323).

Derecho a participar en las decisiones relativas a la explotación de recursos naturales en sus territorios.

¿La jurisdicción especial indígena es un derecho?

La Corte es más clara al respecto al reconocer la autonomía de las comunidades en cuanto a su decisión de asumir el conocimiento de un caso o no, ya que se presentan situaciones en las cuales las autoridades, con base en la ponderación de los efectos que un fallo tendría sobre la comunidad, en uso de su potestad, solicitan a la jurisdicción ordinaria nacional actuar. La siguiente orden de tutela así lo expresa: “Consultar a la comunidad embera-chamí, reunida en pleno, sobre su disponibilidad para juzgar nuevamente al sindicado, conforme a sus prácticas tradicionales, de las que hace parte la pena imponible (que debe purgarse dentro de la comunidad), o si consideran que han de ser los jueces ordinarios quienes lleven a término el juzgamiento”.

En lugar de obligar la Corte a la comunidad a realizar nuevamente el procedimiento, ordena que se consulte a la comunidad para que sea ella misma la que decida si aboca el conocimiento del caso nue-

vamente o no. Y es precisamente esto lo que se desprende al considerar un derecho y no una función de las autoridades indígenas al administrar justicia.

En efecto, cuando se atribuye un derecho se le abre al titular la posibilidad, tanto de hacer aquello que se le autoriza –aspecto positivo del derecho– como negarse a realizarlo –aspecto negativo del derecho–. Entonces, la importancia de entender el ejercicio de funciones jurisdiccionales por parte de las autoridades indígenas como un derecho y no solamente como una obligación, radica en que los pueblos indígenas, dentro de la autonomía que se les confiere, pueden decidir asumir o no el ejercicio de estas funciones. En este sentido, si la autoridad indígena se niega a conocer de un caso, no está incurriendo en una denegación de justicia, sino que, simplemente, está ejerciendo su derecho. Pero también, si la autoridad indígena decide asumir el conocimiento del caso y las reglas vigentes determinan que es competente, debe conferirse igual valor a sus decisiones.

¿Qué elementos esenciales tiene la jurisdicción especial indígena?

1. La posibilidad de que existan autoridades judiciales propias.
2. La potestad de los pueblos indígenas de establecer normas y procedimientos propios.
3. La sujeción de la jurisdicción y de las normas y procedimientos indígenas a la Constitución y a la ley.
4. La competencia del legislador para señalar la forma de coordinación entre la jurisdicción especial indígena y las autoridades judiciales nacionales.

El núcleo otorgado a las comunidades indígenas es de autonomía jurisdiccional y autonomía legislativa.

¿Existen diferentes concepciones del debido proceso?

En el análisis de los procedimientos específicos aplicados por las diferentes comunidades indígenas la Corte ha considerado en primer lugar, que el significado de debido proceso definido por la Constitución en su artículo 29 debe ser interpretado como manifestación de

la diversidad, porque no existe una sola estructura de debido proceso universal. Dice la Corte: “De exigir la vigencia de normas e instituciones rigurosamente equivalentes a las muestras, se seguiría una completa distorsión de lo que se propuso el Constituyente al erigir el pluralismo en un principio básico de la Carta”. El reconocimiento de la diversidad implica el reconocimiento de los derechos propios y de otros procedimientos.

Los jueces no pueden imponer el cumplimiento de requisitos e instituciones procesales que no se encuentran contemplados por un pueblo, pues ello equivaldría a la imposición de una específica cosmovisión que atenta contra el principio constitucional del pluralismo.

La Corte consideró que no viola el derecho de defensa del sindicato la comunidad indígena embera-chamí, que pronuncia una segunda sentencia en su contra, con el fin de subsanar irregularidades del primer veredicto y adecuar el procedimiento a las reglas de la tradición. En este pueblo, quien tiene la competencia jurisdiccional es la comunidad. La decisión había sido hecha por las autoridades del cabildo y no por la comunidad en pleno, según lo impone la tradición.

La Corte discurre también, que no viola el debido proceso la comunidad indígena embera-chamí, que pronuncia una segunda sentencia en contra del sindicato y le impone una condena más grave, y que la ausencia del sindicato a la reunión en la cual se le impuso tal sanción no viola su derecho de defensa si sus parientes estuvieron presentes, ya que, según la tradición, éstos representan los intereses del acusado, porque la comisión de un delito enfrenta al ofensor y al ofendido, razón por la cual estas conductas tienen repercusiones colectivas y no meramente individuales.

¿Qué es lo tradicional?

De igual modo, al examinar los procedimientos que utiliza una autoridad indígena, que según el *parecer* de un juez no son “tradicionales”, es importante comprender que la tradición no puede ser entendida como un proceso de clonación, es decir, reproducción de prácticas y procedimientos que se repiten de la misma forma en que lo hacían los antepasados, toda vez que “el derecho de las comuni-

dades indígenas, como cualquier sistema jurídico, puede ser dinámico". Lo que se requiere es el cumplimiento de aquellas actuaciones que el acusado pueda prever y que se acerquen a las prácticas tradicionales que sirven de sustento a la cohesión social. El derecho de autodisposición, es decir, de crear derecho, está contemplado en la ley 21 de 1991.

¿Lo tradicional tiene límites?

Sí. La autonomía política y jurídica de las comunidades indígenas, es decir, su capacidad para gobernarse y ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, puede ejercerse conforme a sus usos y costumbres siempre y cuando éstos no sean contrarios a la Constitución y a la ley. Lo anterior establece que en materia de pueblos indígenas la Constitución consagra un sistema para la conservación de la diversidad, pero en la unidad de la nación.

¿Tienen jurisdicción las autoridades indígenas sin que exista aún la ley de coordinación?

Sí. El ejercicio de la mencionada jurisdicción, dice la Corte, "no se encuentra supeditado a la expedición de ninguna clase de norma previa legal o reglamentaria, en razón de que se encuentra directamente autorizado por el estatuto superior". La Corporación ha estimado que es inconstitucional la norma legal que fije o limite el tipo de sanciones que una comunidad indígena debe imponer para algún tipo de conducta, según la autoridad indígena competente, para llevar a cabo el juzgamiento respectivo.

Otro aspecto de la jurisdicción especial indígena, del cual la Corte se ha ocupado con atención, es el relativo a la coordinación entre aquella y la jurisdicción nacional en materia penal. Frente a este tema, la Corporación parte del reconocimiento de que la principal consecuencia que se deriva de la consagración constitucional de una jurisdicción especial indígena es el reconocimiento de un derecho de los miembros de esas comunidades a un fuero. Sin embargo, este hecho no determina que siempre que un indígena se encuentre implicado en un hecho punible, deban ser las autoridades de la comunidad a la que pertenece el implicado quienes hayan de juzgarlo.

A juicio de la Corte, el fuero indígena establece que un sujeto trasgresor debe ser juzgado, primero, según las normas y procedimientos de su comunidad y, segundo, si el suceso ocurre dentro de su territorio. En caso de concurrir ambos elementos, las autoridades tradicionales adquieren plena competencia. Si la conducta llevada a cabo por el indígena trasciende los límites del territorio y afecta a quien no es miembro de la comunidad, pueden presentarse dos eventualidades: primero, que la conducta sólo sea sancionada por el ordenamiento nacional, caso en el cual la competencia corresponderá a las autoridades judiciales nacionales, las cuales de todos modos, deberán examinar si el trasgresor indígena se encontraba en capacidad de entender que su acción era antijurídica en la otra sociedad. Si ello es así, la competencia quedará definitivamente radicada en las autoridades nacionales.

Si al indígena, por su particular cosmovisión, no le era dable entender que su conducta, según el ordenamiento nacional, era reprochable, las autoridades nacionales deberán considerar devolverlo a su entorno cultural. Ahora, es posible una tercera situación, es decir, que la conducta, al mismo tiempo, sea considerada desviada por ambos ordenamientos: nacional e indígena, lo cual hace necesario determinar el grado de conciencia que tenga para actuar antijurídicamente. Con base en esta prueba se define si es conveniente que el indígena sea juzgado y sancionado de acuerdo con el sistema jurídico nacional o si debe ser devuelto a su comunidad para que sea juzgado por sus propias autoridades, de acuerdo con sus normas y procedimientos.

En opinión de la Corte, la diferencia valorativa que es necesario utilizar en el caso del juzgamiento de indígenas parte del reconocimiento de las diferencias de los individuos dentro de una determinada sociedad, quienes desarrollan formas diversas de pensamiento, fundadas en cosmovisiones y racionalidades distintas, que no pueden ser equiparadas a la inmadurez psicológica o al trastorno mental. En suma, la Corporación ha estimado que en cada caso debe hacerse un estudio sobre la situación particular del indígena, observando su nivel de conciencia étnica y el grado de influencia de los valores occidentales hegemónicos para tratar de establecer si conforme a sus parámetros culturales, sabía que estaba cometiendo un acto ilícito.

cito. De determinarse la falta de comprensión del contenido y alcance social de su conducta, el juez deberá concluir que esta incompreensión, es producto de una deferencia valorativa y no de una inferioridad en las capacidades intelecto-volitivas; en consecuencia ordenara devolver al indígena a su comunidad para que sea juzgado por sus propias autoridades.

La Corte estimó que cuando un indígena que conoce la cultura mayoritaria y solicita, bajo el principio de reconocimiento a su condición de sujeto distinto, ser juzgado dentro de su territorio y por las autoridades de la jurisdicción especial indígena “como miembro del territorio colombiano goza de las mismas prerrogativas de todo ciudadano, pero también está expuesto al cumplimiento de deberes y sanciones que imponen las autoridades de la República”.

Cuando para salvarse del rigor y vergüenza de ser juzgado por la propia autoridad se solicita ser juzgado por las autoridades nacionales, la Corte otorgó la competencia a las autoridades indígenas.

¿Existe una tensión entre el principio de diversidad y los derechos humanos?

Sí. Este conflicto se presenta, toda vez que mientras el principio de diversidad persigue la protección y aceptación de cosmovisiones y parámetros valorativos diversos e incluso contrarios a los postulados de una ética universal de mínimos, el segundo se funda en normas transculturales y universales que permitirán la convivencia pacífica entre las naciones. Sin embargo, este conflicto entre principios, derechos y valores -que representa un parámetro y un interrogante para definir límites- no exime al Estado de su deber, con base en el artículo 2 de la Constitución, de responder para proteger los derechos de todas las personas en su calidad de ciudadanos individuales y de reconocer en los pueblos, como sujetos colectivos de derecho, las diferencias y necesidades particulares que surgen de la configuración de un pueblo indígena o de la pertenencia de personas a pueblos culturales específicos.

Frente a este conflicto, por universalismo o relativismo, la Corte ha escogido una posición intermedia. No prefiere un universalismo extremo que borra la diferencia y lo homogeniza todo, ni por un rela-

tivismo cultural incondicional, que también lo permite todo. Sólo con un alto grado de autonomía es posible la supervivencia cultural. Se tendrá que ponderar si frente a un derecho en conflicto, que se busca proteger en particular, este es un derecho de mayor peso o monta que el de la diversidad.

¿Cuáles son los límites de la jurisdicción especial?

La protección a la diversidad (Constitución Política, artículo 7) como principio general, sólo podrá ser coartada y restringida cuando su ejercicio desconozca normas constitucionales (artículo 246) o legales (artículo 330).

La Corte ha sentado que, aunque la Constitución y la ley definen límites a la jurisdicción indígena, es decir, a la obligatoriedad de no vulnerar derechos en razón a que la diversidad étnica y cultural y sus diferentes manifestaciones están protegidas, sostiene que la garantía de este principio no puede elevarse sobre todas las normas constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico.

Para establecer que el derecho a la diversidad étnica y cultural no prevalece cuando esté en tensión con estos derechos y que, por tanto, éstos obligan para todos los colombianos sin distinción de etnia, raza o cultura, la Corte argumentó que sobre estos derechos existe verdadero consenso intercultural; pertenecen al grupo de derechos intangibles que reconocen todos los tratados internacionales de derechos humanos, y no pueden ser suspendidos aún en situaciones de conflicto armado.

Con relación al derecho a un debido proceso, la Constitución hace expresa referencia a que el juzgamiento se hará conforme a las “normas y procedimientos” del pueblo indígena particular, lo cual supone la precedencia de los mismos al juzgamiento de las conductas. En cuanto a este último indicó que no podía “ir más allá de lo que es necesario para asegurar la previsibilidad de las actuaciones de las autoridades”, y precisó que “para determinado caso deberá consultarse, entonces, la especificidad de la organización social y política de la comunidad de que se trate, así como de las características de su ordenamiento jurídico.

Deben evitarse, no obstante, dos conclusiones erradas en torno a esta formulación. Por una parte, reducir el principio de legalidad a una exigencia de previsibilidad, no implica abrir el paso a la arbitrariedad absoluta, ya que las autoridades están obligadas necesariamente a actuar conforme lo han hecho en el pasado, con fundamento en las tradiciones que sirven de sustento a la cohesión social. Por otra parte, no puede extenderse este requerimiento hasta volver completamente estáticas las normas tradicionales, en tanto que toda cultura es esencialmente dinámica, así el peso de la tradición sea muy fuerte”.

¿Todas las sanciones son válidas?

Cuatro tipos de castigos han sido contemplados por el ordenamiento jurídico nacional:

- 1) La expulsión de la comunidad. En relación con la sanción de expulsión de la comunidad, esta Corporación estimó que no se inscribía dentro de la prohibición constitucional del destierro (artículo 34), la cual sólo hacía referencia a la expulsión del territorio del Estado mas no al territorio de las comunidades indígenas, todo lo cual le otorgaba validez a la luz de lo dispuesto por la Carta Política.
- 2) El despojo de parcelas de cultivo. A juicio de la Corte, el despojo de parcelas de cultivo como sanción a quien cometa una infracción se encuentra prohibido, como quiera que vulnere la prohibición de la confiscación (artículo 34). En efecto, la propiedad colectiva que las comunidades indígenas ostentan sobre sus territorios, no constituye argumento suficiente para privar a un individuo y a su familia de su única fuente de sustento, exponiéndolos a la indigencia.
- 3) El cepo. La constitucionalidad del cepo ha sido igualmente avallada por esta Corporación, la que ha opinado que esta sanción no constituye un trato cruel e inhumano (artículo 12). Según la Corte, esta pena, pese a los rigores físicos que implica, hacía parte de la tradición de la comunidad que la aplicaba (emberachamí), gozaba de aceptación dentro de esta en razón de su alto grado intimidatorio y de su corta duración, y no causaba ningún daño grave a la integridad física o mental del condenado.

- 4) El fueite. Por último, la Corporación ha confirmado la adecuación del fueite a las normas de la Carta Política. En su opinión, esta sanción, que según la cosmovisión de la comunidad indígena Páez que la imponía no pretende causar un sufrimiento excesivo, sino que, más bien, constituye un ritual de purificación para toda la comunidad, por cuanto al existir un trasgresor todo está oscuro y debe aclararse. El fueite, traducido al rayo, debía tocar al sujeto trasgresor para que pasase a un estado de claridad, tanto él como la misma comunidad. La función era la de restablecer la armonía rota por las acciones del condenado. Así mismo, la anotada sanción no producía daños físicos o mentales en una entidad, de forma tal que pudieran asimilarla a un modo de tortura o a la implicación de una humillación o de una exposición del individuo al escarmiento público.

Así mismo, las disposiciones constitucionales que permiten derivar la anterior conclusión resultan complementadas por los artículos 8 y 9 del convenio 169 de la OIT, que es la ley 21 de 1991, conforme a los cuales los pueblos indígenas tienen derecho a aplicar y a conservar sus usos y costumbres “siempre que éstos no sean incompatibles con los derechos fundamentales, definidos por el sistema jurídico nacional, ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”.

Sin embargo, imponer todo el carácter normativo de la Constitución (artículo 4) a los pueblos que son distintos, implica su asimilación. ¿Qué se reconoce como diversidad étnica y cultural si se les impone a los pueblos un solo sistema dominante de pensar y actuar?

Los mínimos jurídicos

La Corte determina entonces que no cualquier norma, constitucional o legal, prevalece sobre los derechos fundamentales de los pueblos. Esta mirada es fundamental porque en general se considera que por estar un derecho en la Constitución o en un determinado código es obligatorio. Se desconoce la necesidad de ponderar, entonces, cuál derecho tiene mayor peso.

La Corte manifiesta que “sólo las disposiciones que se funden en un principio de valor superior al de la diversidad étnica y cultural pueden imponerse a este principio de diversidad”. Los mínimos funda-

mentales son: El derecho a la vida. El derecho a la integridad del cuerpo. El derecho a no ser esclavizado. El derecho a un debido proceso.

En materia de sanciones impuestas por las comunidades indígenas a sus miembros, la jurisprudencia constitucional ha establecido, con base en el principio de responsabilidad individual (artículo 29), la prohibición de sanciones colectivas. La pena impuesta a un individuo, no puede extenderse a sus parientes.

No son aceptables, tampoco, sanciones que impliquen un “castigo desproporcionado e inútil” o graves daños físicos o mentales. Lo anterior ha sido precisado por la Corte mediante las disposiciones contempladas en la ley 78 de 1986, según la cual no todo castigo físico constituye tortura o trato cruel, inhumano o degradante; sólo lo son aquellos cuya entidad implique sufrimientos particularmente “graves y crueles”. Empero, la determinación de la intensidad de una determinada sanción, a fin de establecer si se trata o no de tortura o de trato cruel e inhumano o degradante, sólo puede hacerse a la luz de las circunstancias del caso concreto (duración de la pena, efectos en la integridad física o mental del condenado, sexo, edad, condiciones de salud, contexto sociopolítico, etc.).

¿Cuáles son los principios y reglas para la realización de un Estado multicultural?

Principio 1. A mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía.

Esta Corporación en varias sentencias ha fijado la regla según la cual la protección que la Constitución Política otorga a la identidad e integridad étnica y cultural de las comunidades indígenas y a sus usos y costumbres tradicionales, tiende a ser mucho más intensa cuanto mayor es la preservación de la identidad y de los usos y costumbres tradicionales de la comunidad indígena de que se trate. Entre mayor sea el grado de aculturación, menor será el grado de protección que la carta dispense a su integridad étnica y cultural.

Principio 2. Los derechos fundamentales constitucionales establecen el mínimo obligatorio de convivencia para todos los particulares.

Principio 3. Las normas legales de orden público de la República priman sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas, siempre y cuando no protejan directamente un valor superior al principio de diversidad étnica y cultural.

Principio 4. Los usos y costumbres de una comunidad indígena priman sobre las normas legales dispositivas.

Frente a las dudas culturales y normativas que se presentan para dirimir los conflictos interétnicos, la última palabra la tiene la Corte Constitucional. Si este órgano decide revisar tutelas interpuestas en distintas instancias, ya sea por miembros de los pueblos indígenas, a título de sujetos individuales o a nombre de un pueblo indígena, en este caso autoridades del pueblo, o por el Defensor del Pueblo o por personas no indígenas.

La autoridad del Estado sobre las autoridades indígenas tradicionales con potestad jurisdiccional plantea distintos conflictos: de conocimiento sobre la cultura indígena involucrada, de la posibilidad de una interpretación adecuada y -especialmente- de legitimidades. La legalidad de una autoridad indígena puede verse o minada o potenciada frente a la legitimidad del Estado.

¿Puede ser imparcial el juez constitucional en una sociedad multicultural?⁹⁸

¿Puede ser imparcial un juez que tiene en sus manos conflictos interétnicos, si él mismo hace parte de una de las culturas de la nación o incluso si puede ser uno de los polos en conflicto? El fallo SU-510/98 reconoce que el juez no es un tercero necesariamente imparcial, pues tiene una identidad y unas posiciones culturales, aspectos que pueden intervenir negativa o positivamente. El magistrado Cifuentes propuso como salida que el mismo juez o un tercero experto, a su solicitud, haga un análisis cultural, en el terreno de la antropología (un “peritaje antropológico”) o en el de otras ciencias sociales que contribuyan a comprender un asunto que requiere comprenderse y que por la singularidad del objeto de estudio del derecho no necesariamente se tiene por parte de los jueces.

98 Luis Carlos Sotelo, “¿Puede ser imparcial el juez constitucional?”, documento inédito, Bogotá, 2000.

Con este paso, desplaza la Corte la pregunta por la imparcialidad del funcionario de una sociedad multicultural y pluriétnica, con base en las teorías de la justicia, hacia el contexto de las discusiones epistemológicas y metodológicas sobre el análisis cultural practicado por la etnografía. ¿Debe interpretarse esta afirmación como un deber para los funcionarios involucrados en la resolución de estos conflictos? Es decir ¿deben ellos convertirse en observadores participantes para poder juzgar? ¿Qué hace pensar a la Corte que la metodología del observador participante va a garantizar la imparcialidad de los funcionarios?

No obstante las dificultades que supone, esta propuesta es revolucionaria e interesante. Significa reconocer que los funcionarios encargados de la gestión de los conflictos interculturales deben contar con una formación y con una experiencia más amplia que la que suministran las facultades de Derecho de nuestro medio. Más aún: significa reconocer que las ciencias sociales cumplen una función política; la de apoyar a los jueces para que realicen decisiones “más responsables”, basándose en un conocimiento especializado. En otras palabras, pide a los científicos sociales que se involucren y que compartan con los funcionarios la responsabilidad de asumir decisiones de dimensión política y de gran impacto social y cultural. Solicita que la gestión de los asuntos del Estado sea compartida por la investigación, por la ciencia y por la política. Sugiere que para que las decisiones de la autoridad estatal sean adecuadas, la sociedad debe contar con una comunidad científica e intelectual, indígena o no, pero robusta y beligerante, debiendo producirse un diálogo fluido con esta comunidad.

Como intelectual urbano de occidente, el juez constitucional se enfrenta a preguntas como: ¿A qué dar importancia o a qué no? ¿Privilegia los elementos “más tradicionales e inalterables de una cultura” o reconoce también la existencia de “importaciones culturales”, de cambios, muchas veces no asumidos homogéneamente por todos los miembros de una sociedad?

Conflictos por interpretación de otras señales

El texto constitucional, por ser una unidad de principios indeterminados, no tiene una única manera de interpretación. Por ello, el juez

constitucional, que es un tercero incluido en un conflicto, pero que tiene la mayor autoridad jerárquica, habrá de arbitrar con base en una de las interpretaciones posibles, buscando una salida justa, imparcial y –a su juicio– constitucional. En este sentido, considera la Corte que:

“...en aquellos eventos en los cuales resulta fundamental efectuar una moderación entre el derecho a la diversidad étnica y cultural y algún otro valor, principio o derecho constitucional, se hace necesario establecer una especie de diálogo o interlocución directa o indirecta, entre el juez constitucional y la comunidad o comunidades cuya identidad étnica y cultural podría resultar afectada en razón del fallo que debe proferirse. La función de una actividad como la mencionada persigue la ampliación de la propia realidad cultural del juez y del horizonte constitucional a partir del cual habrá de adoptar su decisión, con el ethos y la cosmovisión propia del grupo o grupos humanos que alegan la eficacia de su derecho a la diversidad étnica y cultural”.

A juicio de la Corte, sólo mediante una fusión como la mencionada es posible la adopción de un fallo constitucional inscrito dentro del verdadero reconocimiento y respeto de las diferencias culturales y, por ende, dentro del valor de justicia consagrado en la Constitución Política.⁹⁹ Es de anotar que la Corte ha impulsado una nueva hermenéutica jurídica que, para los casos de conflicto étnico, cultural y normativo, resulta muy adecuada para lograr una ponderación ajustada.

Lo característico de esta nueva tendencia sería insertar a las comunidades indígenas dentro de las comunidades políticas nacionales e internacionales en calidad de “minorías diferentes”, con derechos propios y como sujeto colectivo. Este cambio reclama la aparición de una “antropología de lo contemporáneo”, que estudie las tendencias actuales de los pueblos indígenas y de las culturas mayoritarias. En esta nueva ola de cambio se presentan fenómenos como el incremento en las comunicaciones y en el contacto con otros grupos indígenas y étnicos en general; la necesidad de cambio en los líderes indígenas, quienes se ven obligados a adquirir nuevas habilidades retóricas y de argumentación, para realizar alianzas políticas, y des-

99 SU-510/98, magistrado ponente Eduardo Cifuentes Muñoz, pág. 16.

empeñarse en foros internacionales; también pueden mencionarse los cambios en la organización del trabajo y en la vida social y ceremonial.

En conclusión, la aparición de la acción de tutela, de los derechos constitucionales y del derecho internacional de los pueblos indígenas parece estar estimulando dos tendencias ideológicas contrapuestas: una hacia la “modernización” u “occidentalización”, y otra hacia el “fortalecimiento de la cultura propia” o hacia la “recuperación de las raíces”.¹⁰⁰ La mayor ganancia consistiría en encontrar el camino que permita beneficiarse de lo mejor de cada una de las lógicas culturales. Se camina, sin embargo, por una cuerda floja. Y la pregunta que plantea esta nueva tensión es la de qué lado y siguiendo qué criterios se debe apoyar al funcionario estatal encargado de la gestión de la diversidad y de sus conflictos. Lo cierto es que, cualquiera sea la decisión institucional, ésta será siempre una decisión política, que se sirve de un disfraz jurídico para aparentar “imparcialidad”.

La Corte, como comunidad que toma decisiones políticas, ha decidido a favor de los principios que se orientan hacia el favorecimiento del principio de la diversidad étnica y cultural. Sin embargo, el principio de la democracia exigiría que el funcionario estatal y el investigador social asignen igual reconocimiento político a los intereses de los “más tradicionales” o de los “menos”. Si la preocupación central es la de democratizar cada vez más nuestras sociedades multiétnicas, no podemos construir una teoría normativa de la diferencia, desprotegiendo a los “menos diferentes” para proteger a “los más”. Un balance sugiere la línea jurisprudencial sentada por la misma Corte Constitucional, que sintetiza: “a mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía”. Porque lo que en la práctica implica tal doctrina es que aquellos que sean “menos diferentes”, por no conservar usos y costumbres que la descripción cultural define como “tradicionales”, reciben menos protección del Estado, pero entonces el diálogo intercultural no es con ellos. Pero la realidad, triste o no, es que ellos son la mayoría entre los diferentes.

La Corte está, por tanto, vendándose los ojos frente a los nuevos problemas sociales que son producto de las olas de cambio que vive

nuestra sociedad. De este modo posiblemente está promoviendo la construcción de una sociedad dispersa y no ha identificado la urgencia social de construir elementos de una sociedad intercultural que les haga justicia a todos los colombianos, no solamente a algunos. No se está reconociendo la existencia de los “híbridos”, de los nuevos *colomboindígenas*, quienes podrían servir de puente y de traductores culturales entre los núcleos más tradicionales de sus comunidades y la sociedad dominante. Reconocer a todos y cada uno de los miembros de la comunidad política, en su legítima pretensión, es, al fin y al cabo, la utopía democrática, sin la cual la utopía intercultural resultaría impensable. La alternativa de una sociedad dispersa era, precisamente, la propia de las épocas, colonial y republicana en las que se negaba la diferencia como parte de la comunidad política y se la aislaba hasta lograr desintegrarla. La democracia continúa siendo la mejor opción, también como espacio para las diferencias culturales.

LOS DERECHOS CULTURALES Y COLECTIVOS EN LA NUEVA CONSTITUCIÓN DE ECUADOR

FLORESMILO SIMBAÑA¹⁰¹

Antes de hacer algunos comentarios sobre los derechos colectivos en la nueva Constitución de Ecuador, me gustaría referirme a la situación del movimiento indígena en mi país. Deseo hacerlo debido a que, durante el seminario, algunas observaciones tenían que ver con esto. Me parece que no es correcto decir que hay una organización de tinte clasista y otra organización de tinte étnica o culturalista. Tengo la impresión de que esas tendencias no se dan según organizaciones, sino como tendencias al interior de cada organización. Eso tiene que estar bastante claro.

En nuestras organizaciones estas tendencias han jugado roles políticos en distintos momentos. Por ejemplo, en el caso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), en la última mitad de los años 90, privilegió los conflictos culturales como elemento central. La CONAIE, la organización más grande en estos años y que actualmente experimenta una disputa en su interior, estuvo al frente de la política nacional.

El movimiento indígena ecuatoriano surge a partir de dos elementos: primero, los fracasos de las dos reformas agrarias de Ecuador de 1964, fracasos no tanto para los que diseñaron la reforma sino para las expectativas de los pueblos indígenas y de las comunidades campesinas. Para el Estado fue un éxito y para los pueblos indígenas fue un fracaso.

Justamente como reacción a este fracaso es que nacen y mueren organizaciones: se debilitan hasta desaparecer del escenario político

101 Floresmiло Simbaña (ecuatoriano) es abogado, encargado del departamento de tierra y territorio de la ECUARUNARI. Cursa una maestría de historia.

las organizaciones que impulsaron la reforma agraria, como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). En este tema, los partidos de izquierda –que tenían entonces un fuerte control sobre los movimientos indígenas– también fracasan. El Partido Comunista pierde al movimiento indígena y los partidos socialistas se quedan con una fracción muy reducida, como es la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas FENOC, hoy se llama FENOCIN Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

Pero en los nuevos procesos, el fenómeno de rearticulación de los pueblos indígenas, a través de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (ECUARUNARI), marcaron el liderazgo de una figura femenina de mucha importancia, que es Blanca Chacoso. Por eso surgen dirigentes, tanto a nivel político como a nivel teórico, con mayor o menor autonomía política respecto a los partidos políticos.

Segundo, el surgimiento de nuevas experiencias comunitarias de organización indígena muy vinculadas a los procesos organizativos que generó la Iglesia de la Teología de la Liberación.

Esto explica la realidad del movimiento indígena, sobre todo de sus dos organizaciones fundamentales, la CONAIE y la FENOCIN.

La CONAIE, en términos concretos, en los años 90 en que despega en el escenario político nacional como mucha fuerza, lo hace en un contexto muy complicado. El movimiento popular –hegemonizado por el movimiento sindical– estaba en caída, como el resto de la izquierda. Es decir que el movimiento indígena surge en el caso ecuatoriano cuando toda la izquierda estaba en ruina.

En ese sentido, y hasta mediados de los años, 90 la CONAIE enfrenta los conflictos sobre la tierra derivados de los dos procesos de reforma agraria.

Poco tiempo después, todos los conflictos concretos que tenían que ver directamente con la tenencia de la tierra, la CONAIE resuelve vía procesos judiciales en algunos casos y otros bajo simple compraventa de tierras. Esta dinámica se cierra el neoliberalismo, con la ley de desarrollo agrario de 1994 se declara que todo proceso de reforma

agraria es una etapa superada y lo que corresponde ahora es desarrollar y modernizar la producción agraria.

Los conflictos de tierra se desplaza hacia la costa y ahí no hubo un sujeto que respondiera al proceso violento de despojo que sufrieron las comunidades no indígenas e indígenas. Se experimentó un proceso de "reconcentración" de la tierra. En la sierra también se vivió un proceso de reconcentración de tierra signada por el auge de la producción agroindustrial para la exportación. Ese auge se vio en la costa, a nivel de producción de soya y palma africana, y en la sierra, por la producción de verduras para la exportación, ganadería y floricultura.

Cuando a nivel continental se inician los procesos del ALCA y el TLC, finales de los años 90, la tierra y los recursos naturales ponen a la sociedad nuevamente en conflicto. Es ahí cuando el movimiento indígena vuelve a poner el tema de la tierra por delante.

Entre los años 2000 y 2005, los conflictos culturales estuvieron ligados estrechamente al problema de tierra y territorio y esto le dio una nueva rearticulación y renovación a los movimientos indígenas. La CONAIE consigue derrotar, en un levantamiento en marzo del 2006, la firma del TLC con EEUU, esta victoria sirvió para una rearticulación política y organizativa.

A partir de este momento hubo un proceso que fue complicado: por un lado se dio una rearticulación organizativa del movimiento indígena, por el otro la lucha política a nivel nacional cambió de escenario, principalmente por la influencia del que ahora es presidente de Ecuador, Rafael Correa, y su movimiento. Este ascenso dio nuevas condiciones de lucha en Ecuador y ahí los movimientos indígenas mostraron que no tenían posiciones definidas sobre innumerables asuntos.

Pese a esas indefiniciones, en este mismo periodo el movimiento indígena logró movilizaciones que antes había sido imposible empezar. En estas condiciones se enfrenta el debate de la plurinacionalidad y de los derechos colectivos en la Asamblea Constituyente.

La derecha llega a la Asamblea muy debilitada, de hecho, de 130 asambleístas obtuvieron 40. En la Asamblea existió una hegemonía casi total del gobierno, con 80 asambleístas. Los restantes 11 ó 12 miembros venían de sectores de izquierda tradicional. Por ende, los debates referidos a los derechos colectivos no se dieron con la derecha dentro de la Asamblea. En este punto, la derecha se queda sin capacidad para debatir seriamente. Su bancada recordaba los temas ya clásicos del temor de la división del país, de lo negativo de crear un Estado dentro del Estado, etc., pero nada sustancioso. No, el debate fundamentalmente se centró entre el movimiento indígena y el bloque de asambleístas del oficialismo. De todas maneras, dentro de ese bloque, también surgen esos viejos temores propios de la derecha, como la posible “balcanización” de Ecuador, de la división del país, etc.

Aquí estuvo el mayor debate, pero también se registró entre las dos organizaciones indígenas. Ya se mencionó en este seminario que la CONAIE planteaba la plurinacionalidad y la FENOCIN la interculturalidad. Lamentablemente ahí se perdió mucho, se disminuyó en la Constitución el concepto de plurinacionalidad y a la vez el de interculturalidad. Las dos propuestas se vieron disminuidas y se hizo célebre una frase que dijo uno de los expositores: “la propuesta de plurinacionalidad fue domesticada”.

Ya en el contenido de lo que se aprobó en la Asamblea Constituyente, diremos que hay algunos elementos que permitieron avivar el debate de la plurinacionalidad: fundamentalmente se debatió sobre la declaratoria de los derechos indígenas de las Naciones Unidas. Esa declaratoria señala a los indígenas como pueblos y naciones y amplía los derechos territoriales mediante la denominada “consulta previa”. Esa declaratoria de NNUU ayudaron mucho a que se avanzara en la Asamblea Constituyente en la aprobación de estos derechos, pero obviamente la movilización fue la que más logró en el seno de la Asamblea.

Obviamente, el principal avance de la nueva Constitución es que se declara a Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural. Como parte de la plurinacionalidad se acepta la doble o triple nacionalidad de los pueblos en frontera. O sea que un indígena puede ser

considerado “ecuatoriano por nacimiento” aunque haya nacido al otro lado de la frontera.

Desde la CONAIE consideramos el asunto del idioma muy importante. Como se ha dicho en este seminario, la nueva Constitución reconoce al español como idioma oficial y al kichwa como idioma intercultural. La propuesta del movimiento indígena era que el español y el kichwa sean declarados oficiales a nivel nacional y los restantes de las demás nacionalidades como oficiales en sus territorios, pero el gobierno, por razones de pugna política con la CONAIE, impuso esta otra, de que el kichwa fuera idioma de relación intercultural; realmente hasta ahora no entendemos qué quisieron decir con eso, mucho menos cuál es la aplicabilidad jurídica de ese concepto.

En la nueva Constitución se dio un avance que es fundamental respecto a la Carta Magna de 1998, sobre todo en que las personas son los receptores de derechos y muy poco los pueblos. Ahora se ha ampliado estas referencias a pueblos, nacionalidades y comunidades.

También en esta Constitución se hace una ampliación de lo comunitario, tanto a nivel de la propiedad, como a nivel de la organización política e incluso a nivel de la gestión económica, sobre todo en la parte que tiene que ver de manejo financiero a través de bancos comunitarios. Este elemento es fundamental en la nueva Constitución.

En cuanto a los derechos colectivos referidos a temas culturales, se mantiene lo establecido en la Constitución de 1998, pero se dan algunos avances como que los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación por daños producidos por el racismo.

También se da la posibilidad de la administración de los recursos naturales renovables de nuestro territorio para conservar nuestras propias formas de manejo.

El derecho de la “consulta previa” de los indígenas generó más de un conflicto con el gobierno. Nuestra propuesta era de “consentimiento previo” de las comunidades afectadas por cualquier intento de explotación de los recursos naturales. Sólo se aceptó el tema de “consulta previa”.

La nueva Constitución también amplió la perspectiva intercultural a todo el sistema nacional de educación y no sólo a los pueblos indígenas. En el tema de administración de la justicia indígena se lograron algunos avances sobre todo en que, como aquella que las autoridades del Estado deberán respetar las decisiones tomadas en esta materia por las autoridades comunitarias, pueda decidir sobre administración de justicia, debe contar con la participación activa de las mujeres y que tanto las instituciones como los comunarios deben respetar las decisiones de la autoridad indígena.

Los aspectos de la nueva Constitución que tienen que ver con el territorio son la creación de los territorios especiales. Por razones étnicas se pueden construir territorios especiales para formar pueblos indígenas o afrodescendientes. Esto se hará mediante consulta popular y aprobación de dos terceras partes de los votantes de cada territorio.

Ahí hay una cosa que es bastante contradictoria, que da cuenta de cómo fue su debate, justamente en el artículo que hace mención al resto de territorios del país y dice que su administración estará guiada por los principios de equidad y que los territorios indígenas serán multiculturales y los principios de administración serán la interculturalidad y plurinacionalidad; es contradictorio porque se supone que la plurinacionalidad e interculturalidad es una declaratoria nacional y tiene vigencia en todo el territorio del país.

En resumen, en el nuevo texto constitucional existen fuertes avances logrados en la Asamblea Constituyente. Por eso, el movimiento indígena y la CONAIE no solamente se pronunciaron por el "sí", sino que hicieron campaña. Esto no quita que tienen muchas críticas a sus límites y contradicciones, sobre todo en la parte de su ejecutabilidad.

DE LAS CLASES SOCIALES A LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: EL CAMBIO EN EL “LUGAR DE LA ENUNCIACIÓN” DESDE DONDE SE INTERPELA AL ESTADO

*RAMIRO MOLINA BARRIOS*¹⁰²

Voy a concentrarme, a riesgo de ser esquemático, en algunos ejes o núcleos temáticos como una especie de contextualización de lo que ha sucedido en torno a los derechos de los pueblos indígenas en Bolivia y que, en mi opinión, marcan el estado de situación de los mismos respecto a Perú y Ecuador en el tema.

Un primer aspecto es el cambio de la invisibilidad jurídica de los pueblos indígenas en tanto tales y el veloz cambio en no más de treinta años. Como se sabe, el Decreto Ley de Reforma Agraria de 1953, si bien reconocía a las “comunidades de origen”, no reconocía ni incorporaba en la economía jurídica boliviana el concepto jurídico de “pueblo indígena”. La primera disposición jurídica que menciona la palabra “pueblo indígena” –refiriéndose a los pueblos indígenas del Departamento del Beni– es un Decreto Supremo de 1987. La primera ley que incorpora el concepto jurídico de “pueblo y comunidad indígena” es la Ley de Medio Ambiente de 1991.

Esta situación de invisibilidad jurídica entró en un proceso rapidísimo de cambio. El año 1994 se da la primera reforma constitucional que define, en el artículo 1º de la Constitución, a la nación boliviana como pluriétnica y multicultural, y en el artículo 171, su reconocimiento y los derechos colectivos en tanto pueblos. Desde entonces,

102 Ramiro Molina (boliviano) es licenciado en ciencias jurídicas y tiene una maestría en antropología en la Universidad de la Sorbona, en Francia. Actualmente es consultor para Bolivia en el proyecto de diagnóstico sociodemográfico de los Pueblos Indígenas y Afroamericana de Bolivia, Ecuador y Panamá, del Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) de la CEPAL-BID. Tiene experiencia profesional en el estudio de: pueblos indígenas, medio ambiente, sociedad y recursos naturales. Es investigador socio-antropológico. Ha publicado diversos libros en temas de antropología y sociología.

sin mencionar los derechos incorporados en la Constitución Política del Estado que se someterá a referéndum, además de una segunda reforma que les reconoce derechos políticos, se ha generado un proceso amplio de desarrollo de esos derechos concretados en importantes leyes, decretos y otras disposiciones que desarrollan el reconocimiento Constitucional.

¿Cómo el país ha pasado de un contexto de invisibilidad a una plena visibilidad jurídica expresada en el reconocimiento de derechos en tanto pueblos?

La interpelación social en Bolivia, la constitución de demandas, de actores, de procesos y de movimientos, se hacía desde la clase social. En el caso de Bolivia, la clase obrera, encabezada por el proletariado minero, ocupó, desde los años 30, el lugar desde el cual se interpelaba al Estado, al poder. El imaginario y las formas sociales respondían a esa interpelación.

Es este lugar de interpelación al poder que va a cambiar rápidamente para consolidar la interpelación desde la identidad sociocultural o, para usar un vocablo muy utilizado, desde las identidades indígenas. Este cambio modificó profundamente la configuración de los actores sociales, de las demandas y de los movimientos sociales.

Desde los años 70 se va estructurando la interpelación desde los pueblos indígenas como tales y tiene en el Manifiesto de Tiwanaku un primer antecedente político.

Sin embargo, la primera acción de visibilidad política, de constitución de los sujetos políticos identitarios indígenas está marcada por la Marcha por el Territorio y la Dignidad del año 1990, organizada por los indígenas de las tierras bajas en demanda de reconocimiento de su condición de pueblos y de los derechos que les corresponden en tal condición, que girará sobre un eje articulador: el territorio indígena.

El país fue testigo de este cambio de la interpelación y vislumbró que no solamente se trataba de reclamos y demandas sectoriales y puntuales, sino que buscaba cambiar a la sociedad y al Estado bolivianos.

Y cambia el imaginario de la nación, colapsa el ideario del Nacionalismo Revolucionario de construir la nación boliviana como comunidad mestiza, que es sustituido por el de una sociedad multiétnica –los años 90– y plurinacional hoy.

El primer texto jurídico que desde los pueblos indígenas despliega todo el proceso constitutivo de los derechos indígenas fue el anteproyecto de Ley de los Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia presentado por la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) al Ejecutivo en 1990, después de la marcha. Con un valor simbólico político de ley bandera, están contenidos los conceptos clave que desde entonces marcaron los lineamientos principales de las principales normas sobre los derechos indígenas en el territorio, la educación intercultural, los recursos naturales renovables y no renovables, como también en muchísimos puntos de la Constitución Política que se llevará a referéndum.

Sin embargo, este cambio fundamental político, este desplazamiento en la interpelación política no fue visualizado plenamente en su naturaleza y menos aún en los cambios que inauguraba. Se consideraba que la interpelación indígena, que la propuesta política indígena era marginal a lo que se consideraba era el eje de la preocupación nacional, de las agendas políticas y sociales. No se vio que era parte y expresión de un proceso profundo que ya se había instituido en la sociedad boliviana y que se haría visible con todo su vigor una década después.

Creo que este es el punto central que podría ayudar a diferenciar la situación de los derechos indígenas en Bolivia de la del Ecuador y, sobre todo, de Perú. Es decir que no solamente se trata de analizar el avance o no de los derechos indígenas constitucionales o sectoriales, sino de la profundidad del cambio en la sociedad entera, en el Estado, en la nación.

Este cambio profundo es el que marcará la lucha que llevarán adelante las organizaciones y pueblos indígenas durante los últimos 20 años, por sus derechos como pueblos, desde luego, pero también como parte de un proceso paralelo de profundos cambios de la sociedad boliviana en conjunto.

Sin embargo, es importante subrayar que los 34 pueblos indígenas que conforman la CIDOB muestran una enorme diversidad en cuanto a horizontes históricos, características de contacto con los sectores dominantes no indígenas y formas de organización social. Es decir que los pueblos indígenas muestran una enorme diversidad, situaciones distintas respecto a los contextos de vulnerabilidad que, en un importante número, amenazan la sobrevivencia de varios de ellos.

Sin embargo, y esto hay que subrayar, lograron construir una propuesta político-social conjunta, que es resultado de uno de los procesos de interculturalidad plena más logrados. Un resultado de consensos inter e intra culturales que aglutina visiones, imaginarios y propuestas de vida, y que ha logrado concretar derechos que sólo hace unas pocas décadas resultaban inimaginables de alcanzar.

Ahora bien, la constitución del movimiento indígena sobre la base de la articulación de pueblos y sus organizaciones tuvo entonces dos escenarios articulados, de procesos de doble entrada. Por un parte relacionada con el proceso a nivel de la sociedad global, donde la irrupción indígena le obliga, ya lo dijimos, a redefinir su concepto de nación, de Estado, de pueblo boliviano. Por otra parte, en sus efectos y resultados profundos, estructurales para cada uno de los pueblos indígenas.

Quizás la imagen que mejor ilustra este doble proceso sea el de un tren que arrastra tras de sí a todos y cada uno de los pueblos indígenas, más allá de su peso demográfico, de su singularidad social, de su horizonte histórico de contacto con la población no indígena, etc. Algunos ejemplos: los yuqui contactados en los años 1988 o los ayo-reo "enmisionados" los años 1948, que "jalados" por el *tren* van a entrar en este proceso el pueblo como el Yuqui, con una población aproximada de 148 personas, viviendo en una situación de extrema vulnerabilidad, haya logrado un territorio de 140.000 hectáreas. Que los chacobo-pacahuara, también en situación de alta vulnerabilidad y una población de aproximadamente 400 personas, hayan titulado 371.237 hectáreas.

Aquí es importante hacer referencia a lo que implicó el proceso de producción ininterrumpida de normas legales y reformas constitu-

cionales reconociendo y desarrollando los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Algunos autores manifiestan que este proceso habría “*juridizado*” las relaciones entre el Estado y los pueblos y organizaciones indígenas. Una especie de “domesticación” para que a través de las normas dictadas por el Estado se domesticara la interpelación política de los pueblos indígenas. Sin embargo, en el caso de Bolivia, aunque existen algunos de estos efectos, la situación del proceso político boliviano, dinamizado en todos sus flancos por la interpelación desde la identidad e identificación étnica, limita sino deja sin valor esa dimensión.

Tendría validez si los pueblos indígenas hubiesen demandado y limitado el diálogo con el gobierno en términos de la normativa sectorial: tierra, territorio, recursos forestales, hidrocarburos, etc., y encuadrado allí la relación entre ambos. Pero lo que hicieron en los últimos veinte años es plantear reformas globales al Estado y a la sociedad. Este proceso de arrastre del tren elimina, por tanto, las consecuencias de la “juridización” entre el Estado y los pueblos indígenas en el sentido anotado y transfiere el problema de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a un nivel superior, que es el cambio en la naturaleza del Estado boliviano y, sobre todo, en el reconocimiento de las autonomías indígenas.

Muy rápidamente voy a mencionar ahora el modo en que el proyecto de Constitución Política, de ser aprobada, modificará profundamente toda la normativa vigente. Los bolivianos saben bien la complejidad social, política y normativa del saneamiento de tierras y reconocimiento de las TCO.

Y lo hago con una pregunta: si el Estado boliviano va a reconocer la plena autonomía de los pueblos indígenas, ¿qué alcance jurídico tendría el saneamiento de tierras ejecutados por instancias del Ejecutivo, si el reconocimiento de la autonomía implica reconocer competencia gubernativa? En consecuencia, cada pueblo indígena puede hacer el saneamiento de sus tierras, siguiendo sus usos y costumbres, etc. Es decir, se estaría un paso más lejos que el saneamiento interno reconocido por la legislación vigente.

Otro aspecto sustantivo es el tema del sujeto de los derechos colectivos. Como se sabe, los derechos reconocidos por la norma vigente tienen un solo sujeto jurídico como titular, que es el pueblo indígena. Por tanto, no estamos hablando de derechos aislados, estamos hablando de derechos articulados en torno a un mismo y único sujeto jurídico, el pueblo indígena. En la Constitución a someterse en el referéndum de enero de 2009, se menciona a naciones y pueblos indígenas que serán entonces los titulares de los derechos que les reconocerá. Sin embargo, el proceso no está claramente definido, pues la nueva Constitución no define o mejor no nombra a cada uno de los 36. Y aquí surgen nuevos desafíos. Según él, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) demanda el reconocimiento de 16 naciones, de las cuales dos son aymaras –Paka jaqui– y –Jacha Caranga– y luego 14 naciones quechuas.

El problema puede ser serio. ¿Cuál sería el nivel territorial y de autoridad que va a representar a la nación aymara en el Estado plurinacional? ¿Qué instancia va definir la legalidad y legitimidad de esa representación? Se trata indudablemente de un proceso que estará directamente a cargo de los propios pueblos indígenas, pero señalo la magnitud del desafío.

La nueva Constitución sometida a referéndum es el final del proceso, de un proceso histórico largo, pero ahora se inicia otra etapa, llena de complejidades difíciles de prever en sus resultados, una etapa de incógnitas y dudas, por tanto, de un proceso social de horizonte abierto.

HACIA EL FORTALECIMIENTO DEL AUTOGOBIERNO COMUNAL

CÉSAR GERMANÁ¹⁰³

Voy a compartir con ustedes algunas reflexiones sobre los derechos colectivos en el Perú.

Al respecto, creo que es necesario examinar dos aspectos básicos del análisis social: Primero, lo que podemos llamar “*hechos sociales*” tenemos que considerarlos como relaciones entre personas y no como realidades que tengan una existencia independiente, como sustancias. Por ejemplo, la identidad, de la que hemos hablado durante dos días en este Seminario, no es un elemento sustantivo o metafísico que una persona tiene inherente a su propia existencia. Más bien, debemos considerar la identidad como producto de una “*relación social*” y, por lo tanto, como toda relación social, una realidad que varía en el tiempo y espacio.

Segundo, los hechos sociales tienen que ser considerados no como fenómenos aislados sino formando parte de un contexto más amplio. Especialmente a partir de 1492, cuando los europeos conquistan América, y siguiendo las tesis de Immanuel Wallerstein, se puede utilizar la noción de sistema-mundo: el mundo se convierte en una sola unidad, una forma de organización de trabajo, que es el capitalismo; un sistema de organización política, que es el Estado nacional; y una geocultura. Surgió así el sistema-mundo moderno/colonial.

103 César Germaná (peruano) es doctor por la Universidad Stendhal de Francia y tiene una maestría por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Chile. En 1970 ingresó a la Universidad de San Marcos como catedrático en la Facultad de Ciencias Sociales, en la que él había estudiado. Es investigador y autor de varios textos sobre temáticas relacionadas a la sociología y sistemas políticos.

A partir de estas dos ideas creo que se puede tener en cuenta lo siguiente: el problema de los derechos colectivos tiene que ser visto en una perspectiva histórica y relacional.

Para situar lo que está ocurriendo en la actualidad en cuanto a los temas de identidad y los derechos colectivos, debemos examinar lo que ha ocurrido en el pasado; en esto concuerdo totalmente con la propuesta de Ramiro Molina en este Seminario.

En Perú, podemos identificar un primer momento de la relación de los derechos colectivos con el Estado en el periodo que va desde fines del siglo XIX, después de la guerra con Chile, hasta alrededor de 1950. Es el periodo que los científicos sociales han denominado de la sociedad oligárquica.

En ese periodo, el Estado fue manejado por una minoría como si fuera su propia hacienda y la enorme mayoría de la población quedó totalmente fuera del sistema político y de la toma de decisiones. La mayoría de la población no gozaba de derechos, ni políticos, ni civiles, ni sociales. A esa población es a la que se denominaba "indios".

Uno de los primeros escritores peruanos en plantear el "problema del indio" fue Manuel González Prada. Sobre todo en su etapa anarquista, González Prada escribió un ensayo, en 1908, titulado "Nuestros indios" en donde propone que el problema principal del Perú es la marginación de la población indígena, por lo que el Perú no era una verdadera nación.

José Carlos Mariátegui, en 1928, publicó su célebre obra "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana". Uno de los ensayos se refiere al problema del indio, que básicamente es el problema de la tierra.

El Estado oligárquico empieza a erosionarse hacia 1950; el punto culminante de ese proceso de ese proceso fue el establecimiento del régimen del general Juan Velasco Alvarado, entre 1968 y 1975.

El proceso que lideró Velasco Alvarado es equivalente al que en Bolivia ocurrió con la Revolución Nacional de 1952, que instaura un nacionalismo revolucionario. En el caso peruano, el régimen de Velasco

significaba la construcción de la nación y la unificación de la sociedad peruana.

Una de las reformas principales de ese período fue la reforma agraria, que eliminó la forma señorial de explotación de la población mayoritaria del Perú. En ese entonces se eliminó prácticamente la servidumbre y los *indios* se convirtieron en *campesinos*. El régimen velasquista fue el proyecto más avanzado de construir un Estado nacional en el Perú.

Claudia Hernández, en su exposición en este Seminario, se había referido a cómo la reorganización del capitalismo a nivel mundial y la reorganización de nuestras sociedades como consecuencia del capital a nivel mundial, significó una doble transformación: la primera está referida a la estructura productiva. Se trataba de la desintegración del modelo de desarrollo urbano industrial-basado en lo que se denominó “sustitución de importaciones”. La segunda transformación fue el debilitamiento del Estado.

En 1990, se instaura el gobierno de Alberto Fujimori, que va a durar diez años, y establece una contrarrevolución en el Perú. Lleva adelante una profunda reorganización de la sociedad y del estado peruanos. La Constitución de 1993 de alguna manera “constitucionaliza” la “neoliberalización” de las reformas del régimen fujimorista. Se trata de un Estado que se debilita y se reduce y que deja en manos del mercado la satisfacción de las necesidades colectivas. Es lo que podríamos denominar el *Estado neoliberal*.

Este debilitamiento del Estado posibilitó la existencia de amplios sectores sociales que dejó sin controlar: el Estado se debilita y deja en manos de la gente la satisfacción de sus necesidades colectivas como educación, salud, seguridad social, seguridad pública, etc.

Esta liberalización de la economía también generó otro resultado: la desintegración de la estructura productiva urbano-industrial. Ello trajo como consecuencia un cambio en las relaciones de trabajo y un creciente desempleo y subempleo.

Además, y esto es lo que me interesa resaltar, produjo una reclasificación de la población en todos los órdenes y en todos los niveles de

la vida social. Esa reclasificación social tenía que ver básicamente con el surgimiento de nuevas identidades. Las identidades que habían estado basadas en la clase comienzan a transformarse en identidades culturales, regionales, religiosas, etc.

El Estado oligárquico y el Estado nacional y su erosión final hacia los años 80 y finalmente el surgimiento de un Estado neoliberal, tuvieron diferentes formas de relacionamiento con las identidades culturales indígenas.

Es interesante hacer notar que la Constitución de 1993, que es una Constitución neoliberal, va a reconocer una serie de derechos de los pueblos campesinos y nativos.

Por ejemplo, esa Constitución recoge los principios del nacionalismo étnico-cultural y reconoce a las comunidades campesinas sus derechos culturales y personería jurídica, garantiza la propiedad de la tierra y sus derechos culturales como el uso de su lengua materna. Poco después de aprobada la nueva Constitución, se promulga una ley, en 1995, que da el reconocimiento legal y la personería jurídica a las comunidades indígenas nativas.

Sin embargo, también, y esto creo que es significativo, en 1995 se promulga la ley de inversión privada en tierras de propiedad del Estado y de las comunidades. Esta ley trae como consecuencia la posibilidad de que las comunidades puedan hipotecar o vender sus tierras siempre y cuando haya dos tercios de pobladores que estén de acuerdo con esta medida.

De todas formas, se puede decir que el neoliberalismo que se establece en Perú durante el régimen de Fujimori pudo compatibilizarse con las demandas de una creciente identificación étnico-cultural pero no con demandas que implicaran el autogobierno de las comunidades nativas u otras demandas políticas.

Tras la caída del régimen de Fujimori el año 2000 se van instaurar los gobiernos de Alejandro Toledo, entre 2001 y 2006, y de Alan García, desde 2006. Estos regímenes van a continuar la política neoliberal establecida por el régimen de Fujimori.

En relación a los pueblos nativos, el régimen de Toledo crea la CONAPA, la Comisión de Pueblos Andinos Amazónicos y Afro Peruanos, que debería velar por los derechos de los pueblos nativos y afroperuanos y su integración al resto de la sociedad nacional. Inclusive cuando Alejandro Toledo fue elegido presidente, juramentó su instalación presidencial en Machu Picchu y dio un discurso en quechua.

La CONAPA, como institución del Estado, ha tenido una serie de problemas administrativos. Fue dirigida por la esposa del ex presidente Toledo, que es una antropóloga, que se interesó desde tiempo atrás por las comunidades campesinas. Los problemas administrativos de la CONAPA llevaron a su reorganización y al establecimiento de una nueva institución estatal, que es INDEPA, Instituto de Desarrollo de Pueblos Andinos Amazónicos y Afro Peruanos, en 2005. Ni CONAPA ni INDEPA tuvieron mayor significación.

En realidad se producía una especie de discurso oficial de apoyo a los pueblos nativos, a las comunidades campesinas y a los descendientes de los antiguos esclavos, pero en la práctica no se lleva adelante ninguna medida concreta para defender sus derechos.

Quizás la propuesta más avanzada en esta perspectiva fue el Plan Nacional de Derechos Humanos 2006-2010, que fue aprobado mediante un decreto supremo en diciembre del 2005.

Este Plan Nacional de Derechos Humanos tiene cuatro líneas estratégicas: una de ellas tiene que ver con la afirmación de los derechos indígenas, específicamente busca garantizar los derechos de los pueblos indígenas y afroperuanos. Para garantizar este objetivo se establecen acciones que deberían dar como resultado, el año 2010, que se cumplan todas las normas internacionales de defensa y promoción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroperuanos.

Lo que se puede afirmar es que el modelo neoliberal, en varios aspectos no sustantivos, desde Fujimori hasta Alan García, no ha entrado en contradicción con las identidades culturales de los pueblos nativos y afrodescendientes.

En donde sí entra en contradicción es cuando se plantean los problemas de explotación económica de las tierras de estos pueblos. Las di-

ficultades se producen también, cuando estos pueblos plantean su autogobierno y en este sentido hay una serie de reclamos que tienen que ver básicamente con la defensa de la tierra, de las comunidades campesinas en la sierra y de las comunidades originarias de la selva, el fortalecimiento de la identidad cultural, la educación bilingüe intercultural o la garantía de la forma de organización de estos pueblos en su participación en las instancias estatales.

Estas demandas fueron planteadas, por ejemplo, en la cumbre amazónica entre el 12 y 13 de abril de 2007 por la Plataforma de los Pueblos Originarios Amazónicos.

Una de las demandas es el cumplimiento de unos acuerdos que habían firmado con el Estado a través de un plan de acciones del año 2001: primero, garantizar los derechos de propiedad de la tierra; segundo, ampliar la educación bilingüe en todas las comunidades nativas; tercero, construir un sistema de salud; cuarto, apoyar acciones de paz y seguridad para las comunidades nativas de los Andes centrales, afectadas por el terrorismo y el narcotráfico.

Otras demandas aprobadas allí son las siguientes: tener derecho a la integración, a la autonomía, el autogobierno y la administración de justicia; a la tierra y territorio; a la consulta previa; a la participación política; a la institucionalidad; y a constitucionalizar la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, existe un conjunto de demandas no aceptadas por el Estado neoliberal. Por eso considero que las exigencias de los pueblos de la selva, de las comunidades campesinas de la tierra y de los pueblos afrodescendientes, implica la reestructuración del Estado. Esa reestructuración no busca restablecer el Estado nacional, que fue incapaz de articular y de mantener los derechos de los pueblos originarios. Lo que buscan es que el Estado comience a consolidarse bajo una forma de acción política en donde la base la constituyan las comunidades campesinas de la sierra y la selva y los pueblos afrodescendientes.

El Estado nación ha fracasado en esta época de profundas transformaciones a nivel global; y su reconstrucción en esta época de mundialización parece ser que prácticamente imposible. Por lo tanto, la

única posibilidad real para hacer frente al Estado neoliberal vigente es que estas organizaciones generen una institucionalización política alternativa a la del estado. Esta institucionalidad política no es un invento ni una utopía sino que aparece como formas concretas de organización de la población marginada y excluida sobre todo en las comunidades urbanas. Se dio, por ejemplo, en el caso de la “comunidad autogestionaria” de Villa Salvador de Lima que, en el periodo 1979-1983, se constituyó en uno de los ejemplos más característicos de cómo la población puede organizarse para autogobernarse. El autogobierno de las comunidades urbanas, de las zonas rurales o de las zonas selváticas debería constituirse en la base de una nueva organización política de la sociedad.

| PRESENTACIÓN N° 6 |

CONSTRUCCIÓN DEL OBSERVATORIO SOBRE RELACIONES Y POLÍTICAS INTERCULTURALES



Presentación de la propuesta sobre el Observatorio
de pueblos indígenas e interculturalidad.

UN OBSERVATORIO SOBRE INTERCULTURALIDAD Y PUEBLOS INDÍGENAS

JOSÉ BLANES¹⁰⁴

Antecedentes del proyecto

Un Observatorio como espacio y herramienta en la construcción de una democracia intercultural

El proyecto

Creación de un Observatorio que permita el intercambio de aprendizajes y experiencias de gestión municipal participativa (a partir del acceso a la información y debate) generada en los tres países.

Actividades:

Realizar intercambios andinos de experiencias entre actores locales.

- *Se realizarán tres intercambios andinos de experiencias con la participación de 15 actores locales entre funcionarios, autoridades, líderes indígenas y campesinos que durante 10 días efectuarán pasantías para conocer las experiencias exitosas en el país anfitrión. Ello con el fin de fortalecer los vínculos entre las organizaciones y gobiernos locales de los tres países y de ser posible establecer alianzas regionales (45 personas en total) durante los tres años.*

Realizar intercambios entre equipos nacionales.

104 José Blanes (boliviano) es magíster en ciencias sociales, con especialidad en sociología y mención en demografía, por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú, Lima. Es director del Cebem y coordinador del proyecto Conflictos Interculturales en Bolivia. Ha escrito varios libros relacionados a temas de desarrollo, democracia y descentralización.

- *Cada socio local en su país es responsable de la organización previa del intercambio (preparación de material, reunión con los participantes al intercambio de su propio país, etc.). El socio del país anfitrión asumirá la responsabilidad de la organización logística del evento.*

Publicar la sistematización de la experiencia.

- *Se editarán tres publicaciones temáticas fruto de los seminarios de intercambio de experiencia a nivel andino. El documento será impreso y divulgado a nivel de los gobiernos locales, de las organizaciones e instituciones presentes en las zonas de influencia del proyecto en los tres países, así como con otras instituciones interesadas a nivel nacional.*

Implementar una página web común (internacional) sobre democracia participativa intercultural.

- *Elaboración de una página web, que incluye una plataforma de enseñanza, una base documental para el alojamiento de una pequeña biblioteca en la que se coloquen todos los documentos producidos por el proyecto, enlaces con las páginas web de las instituciones y organizaciones involucradas en el proyecto, contratación de dominio, chat y foros de discusión (uno por año).*

I. Logros esperados del Observatorio

Era necesario incidir en los diferentes niveles en los que se construye ciudadanía, democracia, pedagogías desde el nivel local en la región.

Eran importantes cuatro elementos para constituir “un Observatorio”:

- Intercambios entre actores.
- Intercambios entre equipos.
- Sistematización de las experiencias.
- Un mecanismo de intercambio de la experiencia en su conjunto.

En ese momento (2006) la idea del Observatorio era la de un mecanismo orientado hacia adentro del proyecto y de los equipos, un espacio de los que interveníamos en el proyecto, como equipos y como actores. En el concepto de portal, ese sesgo de su orientación hacia dentro y tímidamente hacia fuera, fue muy importante, pesó mucho, lo que impidió el uso pleno de las potencialidades. Hemos sentido en el equipo una débil valoración y baja credibilidad en el uso de las nuevas TICs en la producción, gestión y aplicación del conocimiento. Se había previsto este término de Observatorio, sin especificar bien su contenido en el marco del proyecto. Se lo fue pensando después y se fue construyendo desde la perspectiva de los equipos.

Se tardó bastante en consolidar una audiencia que haga del espacio desarrollado un espacio público. Sin embargo, la implementación de la plataforma permitió una visibilidad del proyecto muy superior a los usos que el equipo le pudo dar a esta herramienta de comunicación y de intercambio, así como también ha desatado procesos de intercambio y discusión.

Sin embargo, por su dinámica propia, el portal desbordó rápidamente el espacio de trabajo de los equipos y comenzó a vincular comunidades de la región en cada uno de los países en torno a la problemática del proyecto. Durante el último año se han ido generando instrumentos que facilitarán la construcción de este espacio.

- Durante los últimos dos años, 20.000 personas han visitado el portal <http://conflictosinterculturales.cebem.org> y han podido revisar los documentos producidos por los equipos.
- En el portal se fueron construyendo mecanismos que serán de larga duración, más allá del tiempo del proyecto, pensando en la apropiación por parte de nuevas personas e instituciones.
- La plataforma de *e-learning*, en la que se han dictado tres cursos virtuales que han reunido una cantidad apreciable de profesionales, se ha constituido en un espacio de diálogo entre actores. Este ha sido un aprendizaje importante con el que puede actuar en la región y fuera de ella.

- Desde este espacio se han distribuido 20 boletines masivos con un alcance, durante los últimos años, de más de 140.000 personas en el mundo, pero sobre todo en el área andina.

El desafío consiste hoy día en romper las barreras mentales en torno a la necesidad dialogar sobre los fenómenos que requieren de niveles de construcción colectiva. En concreto, hay que romper las barreras que impiden el uso de las TICs y que muestra la enorme brecha digital existente con otros países, incluso en la región. En sí mismo, éste ya será un logro importante en el futuro inmediato.

Es fácil entender que en el uso de las TICs, si bien estamos creciendo de forma exponencial en los países andinos, aún estamos lejos de su incorporación en el sistema educativo, a la práctica de los agentes de desarrollo y a los procesos de construcción de una ciudadanía. Todavía carecemos de suficiente conectividad, de suficiente experiencia y de suficientes recursos pedagógicos. Pero, insistimos, sobre todo carecemos de conocimiento práctico suficiente sobre cómo se construyen hoy día el conocimiento y su gestión.

Fue de todos modos un paso importante, más que por lo realizado, lo fue por el hecho de haberse incorporado a la corriente creciente en el mundo y en la región en el uso de las tecnologías.

El proyecto ha dado lugar a preguntas en una proyección hacia el futuro inmediato en el que necesariamente se puede actuar:

¿Por qué un Observatorio?

Se trata de la necesidad de contar con un espacio de encuentro sostenido entre quienes trabajan en la temática de los derechos indígenas en cualquiera de sus dimensiones. Los encuentros esporádicos y discontinuos alargan los procesos de aprendizaje tanto de los agentes como los actores sociales.

¿Qué características deberá tener el Observatorio?

Cualesquiera que sean los componentes del Observatorio, deberá ser dinámico, flexible, orientado a objetivos precisos, que facilite la colaboración y la formación de comunidades de aprendizaje.

Debe ser un espacio de sistematización, de información, de vinculación entre la acción y el aprendizaje, para lo que se requiere de mecanismos que faciliten:

- El intercambio de documentación.
- El acceso a la información.
- La comunicación.
- La discusión y el debate.
- La formación y capacitación.
- El relacionamiento.

El observatorio no debe ser sólo, y ello es muy importante, una vitrina de demostración, sino sobre todo un espacio de interacción para la incidencia en las políticas y en los comportamientos de la sociedad.

II. La experiencia regional en el uso de las TICs en el tema indígena

Tipos de portales

La mayoría de los portales cuentan con algunos elementos comunes que son básicos para montar procesos de gestión de conocimiento y propiciar sistemas de aprendizaje. Generalmente consisten en una página web más o menos interactiva con el usuario y con información sobre:

- Quiénes somos
- Noticias
- Boletines
- Mapa de actores
- Herramientas de trabajo usando las TICs
- Foros

- Bibliotecas con materiales de los interesados

Además de estas características más recurrentes, se detectan aspectos más particulares:

- Portales de investigación y prestación de servicios a los pueblos indígenas como parte de la defensa de derechos sociales generales.
- Portales organizados y administrados por entidades externas y de apoyo.
- Portales de información general o específica de los grupos indígenas beneficiarios.
- Mecanismos con poca participación de los beneficiarios.
- Mesas para la colocación de los temas en mesas de discusión.
- Vitrinas para la presentación de propuestas y plataformas de lucha y pronunciamientos.
- Portales de los derechos ciudadanos en general, entre los cuales están los derechos de los pueblos indígenas.

Los portales que se documentan a continuación no representan una lista exhaustiva, ya que ésta va creciendo día a día, sino una suerte de demostración de cómo se está expandiendo estos últimos años el uso de las TICs, sobre todo de comunicación y de información en el tema indígena. Es una muestra también de los resquicios por los cuales se van colocando los temas de los derechos indígenas en los diferentes escenarios mundial, regional, gubernamental y de la sociedad en general.

1. *Portales elaborados en función de objetivos genéricos sobre derechos que incluyen los temas indígenas*¹⁰⁵:

105 Las caracterizaciones y datos de todos los portales mencionados a partir de este acápite han sido tomados de sus propios sitios web. El autor no puede certificar la veracidad de los datos.

a) Observatorio Ciudadano - Chile

<http://www.observatorio.cl/observatorio/somos.htm>

El Observatorio Ciudadano es una organización no gubernamental de defensa, promoción y documentación y de los derechos humanos. Fue creado en 2004, en la ciudad de Temuco, como Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, por un grupo de ciudadanos de distintos lugares del país, diversas profesiones y procedencia étnica.

b) Observatorio de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
DESC - Bolivia

<http://www.desc.org.bo/index.php>

Es una instancia de coordinación nacional, que vigila las políticas públicas relacionadas con la promoción, realización e institucionalización de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) de la población boliviana. Sus actividades tienen el objetivo de informar, sensibilizar y socializar los Derechos Humanos.

El Observatorio se promueve en el Capítulo Boliviano de la Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo a través de un Convenio de Cooperación con la Generalitat de Catalunya (España) y un Convenio Interinstitucional con el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz, Bolivia. Es parte de la Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo del MERCOSUR.

2. *Portales explícitos en temas de derechos indígenas apoyados*

a) El Observatorio Ciudadano de los Pueblos Indígenas - México

<http://www.amdh.com.mx/ocpi/index.html>

Es una innovadora herramienta en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, una adecuación que la Academia Mexicana de Derechos Humanos realiza para actualizar sus instrumentos metodológicos, frente a los inéditos procesos sociales, políticos y económicos de la actual transición democrática.

Se expone el seguimiento puntual de las más relevantes recomendaciones que el relator especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas incluirá en su informe sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, misión México.

b) Plataforma de información del Pueblo Indio

<http://www.puebloindio.org/ceacisa.htm>

Comité Exterior de Apoyo al Consejo Indio de Sudamérica CEA-CISA. Facilita la comunicación entre diferentes grupos y organizaciones que trabajan en la esfera de Derechos Humanos y derechos de los pueblos indígenas, como también en todo lo que se refiere a la cultura sudamericana, especialmente la cultura autóctona, música y arte folklórico, literatura, vida social y medio ambiente.

c) Red de información indígena

<http://www.redindigena.net>

Es un espacio abierto a todas las organizaciones indígenas de Latinoamérica que deseen difundir información por internet. El propósito es facilitar un espacio en el que las organizaciones indígenas puedan difundir su problemática, sus eventos, las expresiones culturales de sus pueblos y, en general, toda la información que generen y deseen publicar a través de internet. Igualmente, que las organizaciones encuentren información sobre otras similares de diferentes regiones y países y puedan establecer contacto con ellas. Por otro lado, se pretende también que el sitio web de la red sirva para que todas las personas interesadas en la problemática indígena de Latinoamérica puedan acceder a información proveniente directamente de las organizaciones y pueblos indígenas.

d) Alianza mundial de los Pueblos y Tribus Indígenas

<http://www.international-alliance.org>

Información indígena en America Latina: Pueblos Indios, Organizaciones, etc. Es una red mundial de organizaciones que representan a los pueblos tribales que viven en las selvas (África, Asia-Pacífico y las

Américas). Fundada en 1992, durante una conferencia indígena en Malasia, para luchar de forma continua por los derechos indígenas.

e) COAMA Consolidación Amazónica – Colombia

<http://www.coama.org.co/espanol/>

Es una red de fundaciones que coopera con las comunidades indígenas de la Amazonía colombiana con el propósito de conservar la diversidad cultural y biológica de la región. Establecida en 1989 como una estrategia de mediano-plazo para la Amazonía colombiana para acompañar a los indígenas en recuperar su autonomía y preservar la selva húmeda tropical. El programa ha estimulado un proceso de descentralización en la Amazonía colombiana, mediante el fortalecimiento político-administrativo de las autoridades tradicionales indígenas, el respeto cultural y la protección de la diversidad biológica.

f) Quechua Network

<http://www.quechuanetwork.org>

Portal cultural de la región andina. El objetivo de la organización es realizar proyectos que mejoren el índice de alfabetismo de las poblaciones nativas en esta área, así como crear redes de telecomunicaciones en quechua para la región.

g) Etnias de Colombia (Colombia)

<http://www.etniasdecolombia.org>

Sistema de Información sobre Grupos Étnicos de la Fundación Hemera, entidad sin fines de lucro, dedicada a tareas de apoyo y promoción para la realización de los derechos humanos (económicos, sociales, culturales, civiles y políticos) de los grupos étnicos de Colombia, especialmente indígenas. Editan el periódico virtual Actualidad Étnica, con el que dan a conocer a la sociedad nacional e internacional la realidad de estos pueblos.

h) Abya Yala

<http://abyayala.nativeweb.org>

Este sitio presenta información sobre los pueblos indígenas en México, América Central y Sudamérica, sobre los recursos de las culturas indígenas del mundo. Inglés

i) Apoyos

<http://www.ashoka.org/visionmission>

Survival es la única organización internacional que apoya a los pueblos indígenas de todo el mundo. Fue fundada en 1969, tras la publicación de un artículo de Norman Lewis en el diario británico Sunday Times, en el que se exponían las masacres, el robo de tierras y el genocidio que se estaban produciendo en la Amazonia brasileña.

<http://www.survival.es/>

j) Fundación Rehue

www.xs4all.nl/~rehue

Difunde el conocimiento de la cultura mapuche, su historia y de la lucha por la autodeterminación y justicia, para lo cual apoya pequeños proyectos de las comunidades mapuches en Chile. Es una organización (ONG) sin fines de lucro, cuyo objetivo principal es proteger, promover y defender los derechos colectivos e individuales del pueblo mapuche. Desde el año 1990 realiza proyectos en la Araucanía.

k) Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas (OBDPI), Chile

http://www.esccr-net.org/about/about.htm?attribLang_id=13441

Organización no gubernamental de derechos humanos orientada al desarrollo, derechos de los pueblos indígenas, derecho a la tierra y recursos naturales, pobreza y autodeterminación. Sus tareas principales son: formación de capacidades, movilización de comunidades, preparación de documentación, organización de pasantías, realización de conferencias/eventos, tareas de concientización pública, etc.

l) Mapa humano de Etnias, Pueblos y Culturas

<http://mapahumano.fiestras.com>

Proyecto divulgativo para comprender la forma de vida de las más diversas culturas del mundo y educar en la interculturalidad.

m) Vía Campesina

<http://www.viacampesina.org>

Movimiento internacional que coordina organizaciones campesinas de medianos y pequeños agricultores, de trabajadores agrícolas, mujeres y comunidades indígenas de Asia, Africa, América y Europa. Defienden los valores y los intereses básicos de los miembros. Se considera un movimiento autónomo, plural, multicultural, independiente, sin ninguna afiliación política, económica o de otro tipo. Las organizaciones que forman la Vía Campesina vienen de 56 países de Asia, África, Europa y el continente Americano

3. *Portales que forman parte de programas académicos o de gobiernos*

a) El Observatorio Andino, Colombia

http://www.observatorioandino.org.co/inf_ins.htm

El Observatorio Andino es el resultado de una iniciativa de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, en la que participan profesores, investigadores y estudiantes de los distintos programas de posgrado de la Facultad, pero en especial, de la Maestría en Estudios Latinoamericanos y la especialización en Integración al Sistema Internacional.

b) Observatorio de Discriminación Racial, Colombia

<http://odr.uniandes.edu.co/quees/quees.html>

Es un espacio de investigación y discusión para documentar las prácticas de racismo en Colombia y desarrollar acciones en contra de ellas. Impulsado por el Centro de Investigaciones Sociojurídicas (CIJUS) de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes y cuenta con el apoyo de la Unión Europea.

Documenta prácticas de racismo y analiza los patrones de discriminación racial en Colombia; brinda espacios de diálogo y articulación entre organizaciones de base e instituciones académicas alrededor del tema de discriminación racial; reconstruye casos de discriminación racial contra la población afrocolombiana; elabora, en colaboración con las organizaciones de base, documentos sobre racismo con un enfoque de derechos humanos.

- c) Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), Argentina

http://www.inadi.gov.ar/inadiweb/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1

El Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) es un organismo descentralizado del gobierno argentino fue creado mediante ley del año 1995 y comenzó sus tareas en el año 1997. Desde el mes de marzo de 2005, por Decreto Presidencial, se ubicó bajo la influencia del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Tiene como objetivos investigar, sistematizar y difundir información acerca de los procesos y formas de discriminación que se evidencian en el ámbito nacional. Recibe las denuncias que realicen las/os ciudadanas/os, instituciones o grupos sobre conductas discriminatorias, xenófobas o racistas y producir dictámenes acerca de los actos denunciados o promover reuniones de conciliación en todos aquellos casos en los que se considere beneficioso para las/os afectadas/os.

- d) Observatorio de Derechos Indígenas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires

<http://www.indigenas.bioetica.org/seminarios.htm>

Organiza seminarios nacionales sobre “Los derechos indígenas y los sistemas de propiedad intelectual”, mediante la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

- e) Foro Permanente de Naciones Unidas

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/session_seventh.html

El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas sirve de órgano asesor del Consejo, con el mandato de examinar las cuestiones indígenas en el contexto de las atribuciones del Consejo relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos; para ello, el Foro Permanente presta asesoramiento especializado y formula recomendaciones sobre las cuestiones indígenas al Consejo, así como a los programas, fondos y organismos de las Naciones Unidas, por conducto del Consejo; difunde actividades relacionadas con las cuestiones indígenas y promueve su integración y coordinación dentro del sistema de las Naciones Unidas; prepara y difunde información sobre las cuestiones indígenas.

4. Portales de asociaciones y organizaciones indígenas

Es notable la rápida incorporación de las TICs por parte de las organizaciones indígenas en su práctica política. Las organizaciones se han preocupado de difundir sus plataformas de acción, de socializarlas como formas de incidencia política. Gracias a esta construcción de espacios virtuales, hoy se cuenta con mecanismos de fácil acceso al conocimiento de los movimientos indígenas en su extensión y en sus diferencias y diversidad.

- a) Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas y Enlace Indígena (CAOI)

[http://www.minkandina.org/;](http://www.minkandina.org/)

[http://www.movimientos.org/enlacei/;](http://www.movimientos.org/enlacei/)

<http://www.movimientos.org/enlacei/>

Orientada a la construcción de estrategias de defensa y propuestas que garanticen el efectivo ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) organiza actividades como foros y desarrolla un Observatorio y Defensoría Jurídica Indígena Andina.

Ese Observatorio es el resultado de un proceso de debate y actividades realizadas por la CAOI que culminaron en el Informe de Crimi-

nalización de las Demandas de los Pueblos Indígenas en Colombia, Chile y Perú, el mismo que fue entregado a las autoridades y parlamentarios de la Unión Europea y de Estados Unidos, así como a organismos de Derechos Humanos y otras instituciones. Tiene niveles de coordinación y enlaces entre las 10 organizaciones

- b) Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ)

<http://conamaq.nativeweb.org/>

Es una página básicamente concebida como un espacio no interactivo para colocar pronunciamientos y concertar acciones. Representa a organizaciones como CIDOB, MST, FDMC-BS-, CIOEC, CEPESC y CSCB. Sus principales temas de debate han sido: Asamblea Constituyente; temas de identidad, dignidad y territorio; y reforma a la Constitución Política del Estado.

- c) Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB)

<http://www.cidob-bo.org/>

Es una página fundamentalmente informativa de la organización que representa a 34 pueblos de Bolivia y que en 1982 nació como central de pueblos y comunidades indígenas del oriente boliviano (chiquitanos, ayoreos, guarayos, guaraníes).

- d) ONIC, Colombia

<http://www.onic.org.co/>

La organización, pensada como una gran “maloka” de los pueblos indígenas del país, surgió en 1982 como resultado de un consenso de las comunidades y pueblos indígenas colombianos reunidos en el I Congreso Indígena Nacional. Desde su creación ha abanderado diversos procesos de lucha de los territorios indígenas de Colombia.

- e) Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)

<http://www.nasaacin.org/>

La ACIN representa al movimiento indígena en defensa de su plan de vida, entendido no como un documento escrito, sino como el

sueño colectivo y el camino diario para hacerlo realidad, teniendo como referente sus principios de vida referido a espiritualidad, reciprocidad, integralidad y uso respetuoso de la tierra, además de los principios organizativos que han acompañado a las comunidades en todas sus luchas, en base a los conceptos de unidad, territorio y cultura. Al mismo tiempo, el plan de vida busca consolidar la construcción de un proceso ancestral en plena libertad y autonomía a través de la participación efectiva de la comunidad. Representa la Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca.

f) Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Colombia

<http://www.cric-colombia.org/>

Este sitio proporciona la información de Consejo Regional Indígena del Cauca, organización que agrupa a más del 90% de las comunidades indígenas del departamento del Cauca: representa 115 cabildos y 11 asociaciones de cabildos que están divididos en nueve zonas estratégicas. Se le reconoce como Autoridad Tradicional de los pueblos indígenas del Cauca, es una entidad pública de carácter especial y en la actualidad lidera negociaciones con el Estado, producto de un sinnúmero de compromisos que la nación colombiana tiene con los grupos indígenas de esta parte del país.

g) Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)

<http://www.conaie.org/>

La CONAIE, de acuerdo a su estructura organizativa nacional, aglutina a los siguientes pueblos y nacionalidades: shuar, achuar, siona, secoya, cofàn, waorani, zapara, shiwiar, andoa y kichuas en la región amazónica; Tsachila, epera, chachi, awa, manta y wankavilka en la Costa, y pueblos de la nacionalidad kichua: palta, sarakuru, kañari, puruwà, chibuleo, tomabela, salasaca, kisapincha, waranka, kitukara, kayampi, otavalo, karanki, natabuela y pasto, en la sierra interandina ecuatoriana.

En relación a lo anterior, en 1980 se organizó la CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas) con el objeto de promover la consolidación de pueblos indígenas. Los objeti-

vos fundamentales son consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, luchar por la tierra y territorios indígenas, luchar por una educación propia (intercultural bilingüe), luchar contra la opresión de las autoridades civiles y eclesiales, luchar por la identidad cultural de pueblos indígenas, contra el colonialismo y por la dignidad de pueblos y nacionalidades indígenas.

h) Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI), Ecuador

<http://www.ecuarunari.org/es/organizacion/index.html>

Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador muestra en este portal su estructura organizativa, su historia y sus actividades, particularmente los congresos que marcan su historia.

i) Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”

<http://mujerkichua.nativeweb.org/>

La Escuela de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacuango de ECUARUNARI es una escuela de formación política desde las organizaciones para sus líderes mujeres, conducida y llevada adelante por la organización. Funciona desde 1996, cuenta con 78 líderes de las doce provincias filiales de la sierra, de Ecuatorunari, que se forjan como dirigentes, protagonistas y promotoras para sus comunidades, pueblos y organizaciones.

j) Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), Perú

<http://www.conacami.org/>

Las demandas de los pueblos indígenas actualmente organizados en comunidades campesinas/nativas, rondas y otras formas organizativas han colocado en la agenda nacional varios temas de importancia para el sector. Es básicamente informativa.

k) Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB), Brasil

<http://www.coiab.com.br/>

<http://www.coiab.com.br/index.php>

La COIAB, creada en abril de 1989, es la mayor organización indígena de Brasil. Cuenta con 75 organizaciones miembros de los nueve estados de la Amazonía brasileña. Incluye a asociaciones locales, federaciones regionales, organizaciones de mujeres, profesores y estudiantes indígenas. Estas comunidades suman aproximadamente 430 mil personas, cerca del 60% de la población indígena de Brasil. Fue fundada para ser el instrumento de lucha y de representación de los pueblos indígenas de la Amazonia por sus derechos básicos (tierra, salud, educación, economía e interculturalidad). Representa cerca de 160 diferentes pueblos indígenas con características particulares, que ocupan aproximadamente 110 millones de hectáreas en el territorio amazónico.

5. Organizaciones indígenas que cuentan con plataformas propias, independientemente de su vinculación a redes

Estas reflejan movimientos y organizaciones donde el tema indígena no siempre es el principal pero sí está articulado a otros temas relacionados con los derechos ciudadanos.

- a) Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos (Ce-Acatl), México

<http://www.laneta.apc.org/ceacatl>

Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl". Difunde la cultura y actualidad de los pueblos indígenas de México.

- b) Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN), Ecuador

<http://www.fenocin.org>

Una organización indígena, campesina y negra, de carácter nacional que tiene 40 años de vida y de lucha. Una organización étnica intercultural, porque engloba toda la diversidad del pueblo ecuatoriano; agrupa a campesinos, indígenas y negros pobres que luchan por superar la pobreza, lograr una mejor calidad de vida, democratizar al país, y aportar a su desarrollo sustentable y equilibrio. Agrupa a 52

uniones organizaciones de segundo grado, con más de 1.300 organizaciones y comunidades de base, 200 mil familias, con presencia en 18 provincias

c) Bartolina Sisa

<http://www.bartolinasisa.org>

La Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” FNMCB-BS, se fundó el 10 de enero de 1980. A raíz del papel decisivo que muchas mujeres habían tenido en diversas acciones de protesta, en la época de dictadura, en 1977 se dio inicio a los primeros sindicatos de mujeres indígenas. En 1978, hubo un congreso departamental de La Paz y el 10 de enero de 1980 se realizó el I Congreso Nacional, del que surgió la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), popularmente conocidas como “las Bartolinas”. Nace en el contexto de la recuperación de la democracia en Bolivia y la recomposición de las organizaciones de base, con la visión y propósito de que las mujeres del área rural participen plenamente de este proceso con una organización propia. Plenamente legitimada por su participación en los bloqueos de caminos, huelgas de hambre, marchas y otras formas de acción colectiva de los campesinos.

d) CSUTCB

<http://www.csutcb.org>

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

e) Movimiento Indígena de Nicaragua

<http://www.minnicaragua.org>

Movimiento Indígena de Nicaragua.

f) Consejo Indígena de Centro América

<http://www.consejoindigenacica.org>

Consejo Indígena de Centro América.

g) Institución de Amawtas Qhutiya (IAQ), Bolivia

<http://www.qhutiya.org>

La Institución de Amawtas Qhutiya (IAQ) está conformada por amautas espirituales (orientadores, sabios), nutricionistas originarios, terapeutas herbolarios andino-amazónicos, artistas nativos, artesanos y otros. Qhutiya es el nombre de un cerro sagrado. La IAQ fue fundada en 1999, en el histórico pueblo de Peñas, provincia Los Andes, del departamento de La Paz, a iniciativa de dirigentes originarios de la región encabezada por el amauta Paulino Mamani.

h) Confederación de Colonizadores de Bolivia

<http://www.cscbbol.org>

Confederación de Colonizadores de Bolivia.

i) Aymaras sin Fronteras

<http://www.aymarasinfronteras.org>

Alianza Estratégica Aymaras sin Fronteras.

j) Consejo Charrúa

<http://www.consejocharrua.org>

Consejo de la Nación Charrúa del Uruguay.

k) Asociación Intiñan

<http://www.intichaski.org>

Asociación de indígenas ecuatorianos residentes en la comunidad valenciana. Surge con el fin de contribuir a mejorar de las condiciones de vida y trabajar hacia la convivencia social, cultural, educativa y laboral de los/las indígenas ecuatorianos/as residentes en Valencia.

l) Anamuri (Chile)

<http://www.anamuri.cl>

Asociación Nacional de Mujeres

m) Enlace Zapatista

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx>

Pertenece a la Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

III. **Proyectando el Observatorio**

Existen muchos ejemplos de observatorios que reúnen características comunes, por lo que ya existe una especie de libreto común establecido. Sobre ello estamos en condiciones de diseñar un modelo abierto y en constante construcción, basado en la experiencia del proyecto y de otros proyectos del Cebem.

El espacio que llamaremos Observatorio y que vamos a colocar para el uso de los interesados deberá ser:

- Una herramienta flexible que se adecue al tipo de usuarios y de temas.
- Que sea accesible y amigable a la mayor parte de los posibles usuarios.
- Un mecanismo abierto a las demandas y uso directo de los usuarios.
- Espacio para la creación de comunidades de conocimiento que puedan autogestionar sus procesos de aprendizaje.
- Un instrumento para generar intercambio y la cooperación.

El Observatorio proporcionará

- Un espacio de información/comunicación permanentes, donde los usuarios suban la información de forma directa y bajo su propia responsabilidad, respetando las normas básicas de responsabilidad.
- Un instrumento de servicios de socialización de los proyectos.

- Una plataforma de formación y actualización profesional.
- Un espacio de documentación.
- Un lugar construido para la colaboración con visión global desde el SUR y capacidad de diálogo con el norte.

¿Cómo lo haremos?

El Cebem ha venido administrando para el proyecto de la UE la plataforma y ha montado y probado varios de estos instrumentos.

- Un boletín periódico.
- Un espacio de noticias.
- Links a instituciones similares.
- Una base de datos progresiva.
- Una plataforma de e-learning y tres cursos que se podrán repetir, así como recibir otros nuevos dependiendo de los socios.

El Cebem, en el marco del proyecto Cooperación Conocimiento y Desarrollo CCD/CKD, ha realizado la apertura de un área de relaciones interculturales, con la cual invita a las instituciones interesadas a conformar comunidades.

Se ha realizado una consulta a un número importante de instituciones que trabajan en el tema, las que han manifestado su deseo que participen en este proyecto de Observatorio de forma inmediata.

Se estudiarán, sobre la marcha y a partir de actividades concretas, las diferentes formas de compromiso y de cooperación.

Se evitará la construcción de un mecanismo institucional administrativo adicional a los ya existentes con el propósito de su apropiación sea más ágil, funcional. La adhesión se realizará en función de intereses y de actividades autogestionadas. Esta posibilidad será un desafío importante para el Observatorio.

La organización necesaria dependerá de la complejidad de los miembros del Observatorio:

- Los proyectos de formación/capacitación o de investigación será responsabilidad desconcentrada de los socios y no requerirán de un área centralizada de ejecución ni administración.
- Los costos comunes serán cubiertos entre todos los miembros.
- Será ideal si se pueden elaborar proyectos para el sostén de las actividades del observatorio.
- Se harán alianzas con observatorios similares para compartir objetivos, recibir tareas en delegación o subcontratación.

Gran parte de las tareas de recolección de información y su implementación en las bases de datos pueden ser llevadas a cabo por los propios usuarios.

Un propósito importante del Observatorio será el de hacer visibles los proyectos y las mejores prácticas para el aprendizaje.

Se procurará crear un mecanismo que sirva para la sistematización.

No todo será virtual, y más bien, el espacio virtual servirá de soporte para dar valor agregado a las actividades presenciales, permitirles que se conviertan en trabajo permanente y continuo de aprendizaje.

Promoción del Observatorio

La promoción del servicio incluirá:

- Difundir sus actividades en una comunidad grande, tanto de grupos de base como de instituciones académicas y gubernamentales.
- Dialogar con proyectos similares apoyados por la cooperación internacional y con las instituciones académicas con el propósito de alcanzar espacios concretos de colaboración.
- Ofrecer servicios diversos a los posibles usuarios en el desarrollo de sus mecanismos de comunicación y difusión.

ANEXO 1

MESA REDONDA REALIZADA EN LA PAZ SOBRE EL OBSERVATORIO DE CIUDADANÍA INTERCULTURAL

La mañana del 12 de diciembre de 2008, en las oficinas del Cebem, con el propósito de discutir sobre algunas de las ideas centrales expuestas el día anterior en la última exposición del seminario, sobre el Observatorio en temas de interculturalidad, se reunieron:

Cesar Germaná, de la Universidad de San Marcos de Lima, Perú; Marietta Ortega, de la Universidad Tarapacá de Arica, Chile; Lilian Landeo, de Oxfam-América, oficina de Lima; Marisol Rodríguez, Instituto de Estudios Ecuatorianos, de Quito, Ecuador; y Wilfredo Ardito, de la Universidad Católica de Lima. Por parte del Cebem participaron Juana Pérez, Edgar Pabón y José Blanes.

El presente resumen, realizado por José Blanes, es resultado de una grabación de voz no revisada por todos los autores.

1. Introducción de José Blanes

Con la idea del Observatorio se trata de preservar el capital de comunicación y diálogo adquirido en el transcurso del Proyecto Conflictos Interculturales. A través de la página web desarrollada y administrada por el Cebem se ha logrado dar una imagen, aunque parcial, del trabajo realizado y se ha obtenido un espacio de proyección del proyecto hacia adelante. Por eso contamos con un espacio que pueden aprovechar otras instituciones y personas que tienen interés en dar seguimiento al tema de la interculturalidad a partir de sus propias experiencias.

La propuesta conversada con Gianfranco Pintus es mantener muchos de los elementos de la página web y desarrollar otros que se decidan

con las instituciones que quieran adherirse en una suerte de red de trabajo relacionada con la interculturalidad.

Pueden permanecer funcionando:

- El material bibliográfico y documental, que formarían de manera más estructurada la biblioteca o centro de documentación, que en gran medida ya esta organizada por el Cebem en su página central.
- La capacitación, esta vez en función de las necesidades de las instituciones interesadas, se podría facilitar a través de la plataforma de enseñanza virtual con la cual se han dictado los tres cursos de los cuales se ha informado en este seminario.
- La gestión del portal, en sus aspectos técnicos, puede seguir a cargo de Cebem; la gestión de áreas temáticas específicas puede ser organizada y compartida, según funciones o tareas concretas, por las instituciones participantes.
- Los boletines y noticias de las instituciones que participan deben ser mantenidos, dada la importancia de la comunicación y la información. Este es un buen mecanismo para alertar sobre las publicaciones y noticias que producen las instituciones.

Un espacio como el Observatorio se identificaría por su filosofía, objetivos y herramientas pero también deberá ser flexible y abierto en términos organizativos. No debe pretender trazar una línea ideológica, sino aceptar las diferentes posiciones de los componentes del proyecto o proyectos. Hay que evitar líneas fijas e inamovibles.

Las líneas de trabajo se deberán decidir de acuerdo a los grupos de interés y comunidades de aprendizaje que se involucren con el proyecto.

Por parte del Cebem, el Observatorio se incorporará a la línea de trabajo del proyecto Conocimiento Cooperación y Desarrollo, que se desarrolla actualmente en su segunda fase y en el que participan media docena de instituciones académicas canadienses (centro universitarios y redes), algunas de ellas trabajando las relaciones interculturales, por ejemplo la Universidad British Columbia de

Vancouver o la Universidad York de Toronto. Con toda seguridad se unirán otras en el camino.

Como modelo de proyecto estructurante, el Observatorio puede aceptar iniciativas diversas y tener objetivos diferentes en torno a focos temáticos concretos. Sin embargo, la formación y actualización profesional puede ser una de las actividades que diferencien esta red Observatorio de otras existentes.

Si bien los recursos del proyecto llegarán solo hasta marzo de 2009, desde ahora se pueden reunir diferentes tipos de recursos de las instituciones y formar grupos y proceder a la búsqueda de recursos para actividades específicas.

Estamos iniciando este desafío quienes estamos en el proyecto Conflictos Interculturales y otras instituciones y personas que han expresado interés. Programas de diversa índole ya identificados podrían unirse para armar actividades

2. Sugerencias y observaciones de Lilian Landeo

En Oxfam-América existe gran interés en participar en este tipo de tareas en relación con el trabajo que llevamos a cabo en la región particularmente en el trabajo de sensibilización sobre la problemática indígena y sus derechos en las sociedades. Oxfam ha llevado a cabo un estudio con la OIT en el mapeo de la situación de los derechos indígenas en tres países, Ecuador, Perú y Bolivia; la OIT está interesada en utilizar herramientas adecuadas para dar seguimiento a la tarea de formación de recursos humanos en el tema.

El Observatorio no debe representar más de lo mismo, como se ha demostrado que ocurre en ocasiones en la región, de acuerdo a lo que se ha señalado en la última exposición del seminario; es necesario que sea algo distinto y complementario.

Para ello es importante definir, como grupo, el foco de interés. Hay que construir un proyecto sabiendo a dónde apuntamos y definiendo las prioridades, de forma que cada institución pueda hacer cursos, investigaciones, desarrollar materiales, etc. teniendo claros los objetivos. Se debe combinar lo diverso y lo complementario.

Este Observatorio debe ser un proyecto en el que cada institución contribuye en un componente y al final de año se evalúa lo realizado.

Este observatorio se alinea muy bien como herramienta con el trabajo de Oxfam en la región.

3. José Blanes agrega algunos elementos adicionales sobre las páginas web del continente

La revisión de las páginas web existentes en América Latina permitió ver qué es lo que se está haciendo al respecto, qué temas y acciones son las que se presentan con más frecuencia para evitar repetirlas, y cuáles son las principales ausencias. Estas son algunas conclusiones:

- La mayoría de las instituciones generaron mecanismos de comunicación y de difusión (universidades y ONGs, pueblos-turismo).
- No hay lugares desde donde se haga capacitación virtual, aparte de los programas ya establecidos, presenciales o de grado, en muchas universidades.

¿Qué es lo que no hay y que es una demanda? Hemos descubierto una demanda a raíz de la oferta que hemos impulsado los últimos años: un espacio de formación profesional, que sea corto y barato; no se requiere de grandes estudios de mercado para descubrir esa demanda. Nadie hace ese trabajo de actualización profesional en la región.

El público puede ser muy diverso: miembros de agencias de turismo, funcionarios de ONGs, líderes de organizaciones de base, profesionales de los gobiernos, integrantes de la cooperación y especialistas de organizaciones de financiamiento.

Por el momento no hemos analizado las necesidades de las bases, de las comunidades, de forma sistemática. Por consiguiente creo que podemos comenzar a trabajar y armar el Observatorio primero entre nosotros mismos, los que trabajamos en estos temas. Comenzando por nosotros, no contamos con una herramienta que nos permita construir espacios de discusión, diálogo, etc., en torno a la tarea de

fortalecer la democracia intercultural. Esta herramienta la podemos armar en el Observatorio. Se requiere de la generación de una masa crítica de gente pensando, dialogando, informándose, compartiendo conceptos y metodologías. Se requiere del Observatorio entre nosotros que estamos incidiendo en estos temas en la región. Las instituciones están dispersas y no existen espacios para aunar criterios.

4. Marisol Rodríguez aporta sugerencias para la página web

Es importante visibilizar los derechos de las mujeres en la página web, sería importante crear un espacio para dar cuenta sobre lo que está pasando a nivel de derechos colectivos y derechos de las mujeres en la región.

Por ejemplo en Ecuador, es interesante lo que está sucediendo, al interior de la CONAIE, la organización indígena nacional en la que tradicionalmente ha habido resistencia a tratar el tema de los derechos de las mujeres y el tema de la violencia intrafamiliar que más afecta a las mujeres. Se ha empezado en la CONAIE a hablar de la necesidad de visibilizar y combatir la violencia hacia las mujeres. La secretaria de género de la CONAIE realizó en noviembre un encuentro nacional donde se puso sobre la mesa este tema. Esto ha sido valioso porque tradicionalmente las mujeres han estado adelante en las luchas del movimiento indígena, abanderando los derechos colectivos, pero no se plantean, ni visibilizan sus propios derechos, ellas quedan de lado. Ahora se está empezando a trabajar desde la perspectiva de género en la CONAIE y esto ha surgido desde las propias mujeres dirigentas. Es preciso, tener cuidado en no occidentalizar su visión de género al tratar el tema desde la página web,

Otra sugerencia para la página web es la creación de otra sección donde se plantee el debate y se pongan sobre la mesa diferentes temas como el de la interculturalidad, la plurinacionalidad, las distintas visiones de los derechos, etc., esto permitirá desarrollar debates teóricos a nivel regional donde se vean reflejadas las diferentes posiciones. Sería interesante que sea no solo un espacio para los académicos, sino también para la gente de las organizaciones. Sería va-

lioso que se ponga en consideración ¿Qué se entiende sobre multiculturalismo e interculturalidad? ¿Cuáles son las diferencias, cuáles las coincidencias? Este espacio serviría a la vez un espacio de capacitación continua y permanente, los foros, los materiales que se producen aportarían para ello. Hacer esto de forma permanente sería valioso.

Otro aspecto importante para incluir en la página web sería el de realizar un seguimiento a las iniciativas económicas de las organizaciones porque estas constituyen una base material para demandar e implementar los derechos colectivos, así estos no quedarían en simples declaratorias. Considero que si las bases no tienen un territorio donde vivir y proyectos que les proporcione ingresos y les permita relacionarse más ampliamente se ven limitadas de conocer y reclamar sus propios derechos. Es importante visibilizar y analizar las experiencias económicas que se han hecho desde las propias organizaciones, con sus propios criterios para que ellas sigan su propia línea, sin depender de otros.

Otro punto que podríamos tener presente como aporte para la página web es el relacionado con el escaso conocimiento de las poblaciones mestizas y no indígenas en el tema de la interculturalidad Una de las limitaciones que ha tenido la interculturalidad como práctica social en la región andina es este escaso conocimiento. Es preciso encontrar la manera de que los no-indígenas se preocupen y entiendan sobre los retos que significan la interculturalidad que se den cuenta de que para lograr una sociedad intercultural no solo los indígenas deben interesarse en el tema, sino que es un aspecto en el que deben interesarse todos.

Con respecto al criterio de que la página web del proyecto es solo un espacio de los académicos y las ONGs, yo considero que aunque haya sido así, debería ser un espacio de las bases, para ello debería ser más sencillo, debería tener palabras más amigables para que las organizaciones se vayan metiendo en los debates sobre experiencias económicas, sobre la interculturalidad y temas sobre cómo implementar la plurinacionalidad, sobre los derechos de las mujeres, etc.

Valdría la pena hacer un esfuerzo por construir una página más amigable, de forma accesible, con palabras fáciles, donde reemplacemos

las palabras técnicas por otras más cercanas, “aprendamos”, “discutamos”, “dialoguemos”, etc. porque los técnicos pueden entender el lenguaje sencillo, pero las personas de las bases no tienen aún los elementos para entender lo específico de lo técnico. Así se atrae a la gente que aun no está cercana a este esfuerzo y que deberían estar como uno de los destinatarios principales. Así, contribuiríamos a influir en gestar una sociedad intercultural donde se respeten los derechos humanos de mujeres y hombres y no solo estos temas serían temas de especialistas

5. Edgar Pabón se refiere al concepto de Observatorio como un espacio multitemático

Una de las características de los observatorios es que éstos suelen ser observatorios monotemáticos. ¿Cómo agregar valor agregado a partir de un Observatorio sin quedarse en una sola rama del árbol? ¿Cómo poder ampliarnos a todo el árbol? A partir de las diferentes instituciones creo que debemos construir un espacio multitemático que recoja los requerimientos y las demandas de estas instituciones sobre los pueblos indígenas.

A partir de ahí podría haber un espacio, un Observatorio más interactivo sobre los derechos de las mujeres, territorio, derechos colectivos, turismo comunitario, etc.

Creo que debemos juntar los recursos para generar una triada mediante un equilibrio entre investigación, acción y capacitación. Tendríamos que pasar de la gestión de la información, que es lo que suelen hacer los observatorios, a un sistema de gestión del conocimiento en temas relacionados a los conocimientos concretos, para que éstos que se constituyan en activos de las distintas instituciones que se involucren. También tenemos que mejorar las intervenciones de las instituciones en sus diferentes proyectos y generar sistemas de gestión del conocimiento.

6. Marietta Ortega reflexiona desde el proyecto Alfa y desde su posición en la Universidad Tarapacá

Proviengo del proyecto Alfa, que alienta un programa de postgrado de multiculturalidad, denominado maestría Euro-latinoamericana en Educación Intercultural.

Tengo sintonía con Lilian Landeo en el sentido de que el concepto y la práctica de la interculturalidad van más allá de la relación con los pueblos indígenas, es más amplio.

Como proyecto Alfa existiría interés en participar porque el tema del Observatorio se refiere a algo en que nosotros trabajamos. El Observatorio puede ser de mucho interés para los procesos que se producen en algunos de nuestros países, que tiene que ver con cómo dejamos a la gente, a los funcionarios, a los académicos, a los profesores, a los gestores y a los mismos beneficiados con acceso a herramientas que permitan un diálogo intercultural.

En Chile, mi país, la población indígena es menor, pero su lucha tiene gran importancia y relevancia política y social. Pero está claro que la interculturalidad hay que abrirla como educación a los no indígenas, es ahí donde está el problema. Nuestros amigos indígenas nos dicen: "nosotros hemos sido interculturales toda la vida".

Como parte de este grupo de instituciones que trabajamos juntos en el Proyecto Alfa, nos interesa este Observatorio.

Podemos colaborar. ¿Qué podríamos aportar como maestría Euro-latinoamericana en Educación Intercultural? Primero, está la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), de España, que tiene gran trayectoria en temas de aulas virtuales. Desde la maestría misma se pueden ofrecer aportes ya que como está organizada bajo el sistema modular europeo, esos módulos, que van a estar muy aterrizados, se pueden ofrecer como cursos de capacitación.

Desde el punto de vista de la universidad de Tarapacá, que yo represento y que es integrante de la maestría, también podemos ayudar. La Universidad recibió recientemente el apoyo del Ministerio de Educación de Chile para lograr justamente una forma de integración internacional con nuestros vecinos a través del intercambio académico.

Habría por las dos partes (la Universidad de Tarapacá y la maestría) interés en participar. Pero lo fundamental es que toda la experiencia del proyecto Conflictos Interculturales que ustedes han desarrollado no se puede perder, no se puede cerrar el proyecto y ya; es demasiado importante lo que ustedes han hecho.

7. José Blanes agrega algunos aspectos sobre los cursos de formación y actualización profesional

Gracias Marietta.

Existen posibilidades reales de que estos cursos se puedan seguir impartiendo; ya se descubrió una demanda, cosa que no es fácil.

Los módulos de la maestría que mencionas podrían servir para presentar programas y foros y para difundir planes de mayores dimensiones, como maestrías o doctorados. Pero no hay muchos profesores interesados en este trabajo. Los profesores contratados en las universidades suelen estar muy ocupados. Es mejor pensar en los “profesores flotantes”, que tienen más interés.

En el caso de los cursos que venimos impartiendo desde hace años, algunas instituciones nos dan apoyo ilimitado y nos apoyan a través de la certificación y ello le da un gran valor a estas actividades. Tengo que referirme al CLAEH de Montevideo, al CESU de la UMSS y al IE de la UMSA.

8. Lilian Landeo insiste en la necesidad de que se identifique un hilo conductor que ayude a definir los contenidos de los módulos

Una vez que se identifique un hilo conductor común es posible que cada institución se ocupe de un tema. Oxfam-América se comprometería en un tema y otras instituciones en otros temas. Pero todos deben apuntar a un eje común, un eje conductor para que no monte cada uno lo que se le ocurre. Así la gente se involucra más.

9. César Germaná alerta sobre la necesidad de evitar la dispersión y consolidar áreas de interés

Mi impresión general con relación a la página web del proyecto Conflictos Interculturales es la existencia de dispersión en cuanto a perspectivas y puntos de vista teóricos y prácticos, de un lado, y, de otro lado, a veces, el predominio de un cierto pragmatismo en la resolución de un problema inmediato. Me parece importante que debería desarrollarse una delimitación en términos teóricos y prácticos.

Para que el Observatorio sea novedoso debería aportar, a su vez, algo nuevo, una perspectiva que tenga una filosofía específica, aunque sin que esta orientación implique el predominio de una línea doctrinaria. Debe desarrollarse una visión que permita incorporar los diversos intereses y preocupaciones de nuestras entidades. Por ejemplo, la idea de la democracia intercultural, que fue planteada en el seminario pero que no tiene un trasfondo o un contenido explícito. Lo mismo ocurre con lo indígena: por ejemplo, ¿hay indígenas en Perú? o ¿hay indígenas en Ecuador?, finalmente ¿qué son los indígenas? Sucede que no se explicitan las perspectivas teóricas subyacentes. Para que la página web o el Observatorio ofrezcan una contribución específica, no sólo en términos de lo que cada institución aporte con un tipo de trabajo particular, deberán contener trabajos que estén orientados por una visión compartida sobre el problema indígena. En ese sentido, el Observatorio debería tener esa especificidad, que debería ser producto de la discusión de los participantes de tal manera que pueda convertirse en algo propio.

Debería buscarse la forma de incorporar a las organizaciones de base, a los propios interesados en el Observatorio. ¿Cómo? Es una tarea complicada pues no existe un acceso generalizado a internet, pero habría que buscar alguna forma inteligente de llegar a los beneficiarios del proyecto, como por ejemplo lo hace el trabajo que ha desarrollado el Cebem en Jesús de Machaca, cuando ha elaborado un CD de tal forma que la comunidad lo pueda reproducir. Se podría avanzar mucho en esa perspectiva. Las organizaciones que sí tienen acceso a internet, sus dirigentes y sus miembros, podrían ser parte de esta página e incorporar sus luchas y sus reivindicaciones. El Observatorio debería seguir paso a paso lo que está ocurriendo con el mo-

vimiento indígena en América Latina, de tal forma que los propios interesados vean reflejadas sus luchas en él.

10. Para Wilfredo Ardito sería interesante un espacio en que se presenten algunos temas para la discusión

¿Qué es lo intercultural, la democracia intercultural? Posiblemente haya que plantear estos conceptos no como soluciones sino como espacio de discusión. Qué se vayan preguntando ese tipo de temas. El tema de género, por ejemplo, para ir cuestionándose también perspectivas relativistas o impositivas culturalistas. No hay una posición única. Las mujeres, niños, adultos, deben motivarse talleres, clases, etc. Si no hay conclusiones en ellos, no importa, si hay preguntas, es una buena perspectiva. Los ejercicios no deben ser tan intelectuales sino basarse en aquello que le preocupa a la gente. Inclusive se podría colocar todo lo que preocupa a la ciudadanía en la página web para que más personas puedan aportar a la discusión. Deberíamos armar grupos de discusión entre los alumnos de la universidad, con campesinos, etc.

En una oportunidad hicimos la misma pregunta a campesinos y campesinas y las respuestas resultaron ser diferentes. Para los hombres era algo bueno y para las mujeres era algo malo. Sería bueno ver cómo afloran todo tipo de prejuicios en los que hay que trabajar. Esto tiene sentido cuando queremos construir puentes, para ir cuestionando a la sociedad. Que unos y otros vean de qué se está discutiendo, qué se va cuestionando. Así se diluyen prejuicios que bloquean un dialogo intercultural.

11. Lilian Landeo llama la atención por el nombre de Observatorio

¿Observatorio? No sé si es el mejor término para expresar lo que queremos, es muy trillado. Además, sentirse observado molesta. Necesitamos otro nombre, que dé sentido y significado al interés de un grupo de instituciones que quieren colaborar a la construcción de una democracia distinta, al dialogo entre derechos y obligaciones.

¿Como le llamamos? En Perú hay una red internacional de educación intercultural, trabaja estos temas pero mas relacionada con la educación.

Por eso es importante discutir con más precisión cuál es nuestro objetivo, qué es lo que quisiéramos de esta página, qué efecto va a tener, hacia dónde pensamos que va a haber un impacto.

12. Marisol Rodríguez sugiere que no se use un lenguaje muy técnico

Para democratizar el conocimiento y permitir que esta página web sea un aporte en la región debería tener un lenguaje más cercano a la gente de la calle, no técnico ni estratosférico. Como ejemplo se puede citar el libro “Donde no hay doctor” en el que da la oportunidad a la gente de las comunidades a tratar la salud y la enfermedad desde sus propias palabras y perspectivas, tendiendo un puente hacia la medicina occidental. Arditto sugiere, “donde no hay abogados”

Por otro lado, en Ecuador es relativamente fácil acceder a espacios donde se consiguen servicios de Internet, esto se ha ampliado en los últimos años dada la alta incidencia de migrantes y porque algunos gobiernos locales los han implementado.

13. José Blanes se refiere a cómo llegar más abajo, hasta las organizaciones de base

No se puede llegar de manera directa a una gran cantidad de organizaciones de base y a las comunidades, es necesario construir puentes, crear soportes para que otros, intermediarios, y capacitarlos como capacitadores. Este tema de generar sistemas de capacitación, formando capacitadores, no es muy atractivo para la cooperación porque no es de logros inmediatos. Es un programa en el que hay que probar, ensayar y eso toma tiempo. Eso no le gusta a la cooperación.

Al capacitar a capacitadores se les entrega material, se les da conceptos de pedagogía y soportes. Es capacitación de intermediarios, crear

soportes que sirvan de puentes, entregar herramientas, dar apoyo continuo. Así se monta un proceso de formación continua y sostenible.

Que la página llegue hasta las bases de la sociedad es muy complicado todavía como objetivo. Es un proceso, pero cuáles son los pasos para lograr los objetivos es lo que se necesita debatir.

14. Lilian Landeo propone que el Observatorio sirva como efecto de demostración para las organizaciones

Cuando las organizaciones indígenas vean que el funcionario que les está atendiendo usa el Observatorio, que la población donde viven, etc., está cambiando con determinado tipo de capacitación, entonces la página puede concitar interés.

15. Marietta Ortega lo ve como un proceso en el que hay que ir dando pasos poco a poco

Se deben dar pasos pequeños, al principio. Es importante que la gente común, no solo los intelectuales, entiendan esos pasos. Empezando por el lenguaje, la página web debe colocar artículos y temas que a la gente le interese. También se deberían mostrar experiencias. Podríamos trabajar los módulos que ya están en el proyecto Alfa en la maestría que les mencioné.

16. José Blanes comenta experiencias similares

Al principio se les saca la información a las instituciones para armar con ella los boletines. Pero después, una vez que empieza a circular la información y las instituciones y los líderes se reconocen en los boletines, se genera flujo copioso de información. Esa fue la experiencia de Redesma, hoy se recibe una verdadera avalancha de información. Cuando se convierte en un mecanismo apropiable y se vencen los celos profesionales de otras entidades, el mecanismo del boletín es muy eficaz para articular instituciones y dinamizar la red.

Para comenzar:

- a) Debemos armar un mecanismo junto a ustedes: la filosofía y lo que debe estar detrás como un gran objetivo tiene que ser hecho en conjunto. Es cosa de identificar esa filosofía, diferente a lo que se está haciendo hoy y que se vean ellos, los usuarios si se identifican con esa filosofía, que es lo que les interesa de la misma.
- b) Sin una institucionalidad adicional para un grupo como éste. Podemos trabajar mediante acuerdos interinstitucionales sin necesidad de crear otra entidad jurídica, par ano multiplicar institucionalidades sin necesidad. Me refiero a que no necesitamos estatutos y reglamentos para operar. Al menos a un comienzo.
- c) Hay que crear algo flexible, colaborativo y que funcione en base a unas pocas áreas de interés, sobre las cuales se tendrían que construir comunidades temáticas. El Observatorio debe ser algo que se va construyendo y que a su vez permite construir.
- d) Será necesario desarrollar una discusión más conceptual en torno a temas identificados como ahora en el taller.
- e) La página web debe ser un mecanismo de difusión.

17. Lilian Landeo propone una página de temas específicos

La que debemos crear no es una página cualquiera, donde cabe todo; es una página dedicada a algo específico y con un objetivo. Por ejemplo, una campaña regional sobre interculturalidad.

El tema de interculturalidad va a estar en el escenario hasta finales de 2009, va a estar presente en la agenda de las instituciones.

Tenemos que pensar cómo ofrecer información a gente que no tiene conocimiento sobre las realidades multiculturales para que las comprendan y reflexiones sobre ellas.

En combinación con otras instituciones, necesitamos conformar consorcios y alianzas en torno a estos temas debido a la contracción de

los fondos de la cooperación. Podremos armar un grupo para crear sinergias y que los fondos no estén dispersos. Debemos hacer una agenda común sobre temas definidos con anterioridad.

18. José Blanes ofrece la infraestructura construida por el proyecto Conflictos Interculturales

Existe la infraestructura elaborada por el proyecto Conflictos Interculturales y por los otros programas del Cebem. Esa infraestructura está abierta a las iniciativas que se quieran abrir.

Está a disposición la experiencia y los requisitos técnicos. El Cebem no marca línea, ésta es responsabilidad de los usuarios, de los grupos o comunidades, con las condiciones mínimas de lealtad y profesionalismo.

Se puede comenzar conformando una red de instituciones y personas, descubriendo poco a poco la personalidad o identidad deseada para el Observatorio. Le buscaremos un nombre amigable.

Directiva

El Observatorio será impulsado por el Cebem.

Mientras esté en su fase de afirmación, su directorio puede estar compuesto por:

José Blanes

Gianfranco Pintus

Lilian Landeo

Lista de adhesiones

A continuación la lista de personas que a título personal expresaron su deseo de colaborar en la puesta en marcha y continuidad del Observatorio sobre relaciones interculturales. La lista que sigue es ini-

cial, para comenzar, pero deberá estar abierta y no se deberá requerir de una cuota de inscripción para pertenecer.

Argentina

1. Jorge Omar Ramos. Observatorio de los pueblos indígenas en el sistema internacional.
2. Walter Mioni. Instituto de investigación y desarrollo tecnológico para la Pequeña Agricultura Familiar (IPAF-NOA). Argentina.

Bolivia

1. Luis Basteiro. Agencia Catalana de Cooperación.
2. Evelio Arambiza S. Capitanía de Alto y Bajo Izozog (CABI/FII).
3. Claudia Ranaboldo. Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.
4. Sarah Metais. Agrónomos y veterinarios sin fronteras (AVSF).
5. Florinda Gonzales. AVSF.
6. Javier Argandoña. AVSF.
7. Clemente Villca. AVSF.
8. Peter Nina. AVSF.
9. Mamerto Chila. AVSF.
10. Jean Gout. AVSF.
11. Omar Callisaya. AVSF.
12. Lily Rodríguez. AVSF.
13. Marcelo Mercado. AVSF.
14. Pamela Sánchez. Consultora independiente.
15. Luis Soria Galvarro. Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra La Pobreza (PADEP).
16. Mariel Villagómez. Consultora independiente.

Ecuador

1. Christophe Chauveau. Agrónomos y veterinarios sin fronteras (AVSF).

2. Michel Laforge. AVSF.
3. Susana Segovia. Agencia Catalana de Cooperación.
4. Lourdes Tibán Guala. Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos (CODENPE).
5. Nidia Arrobo Rodas. Fundación Pueblo Indio (Ecuador).
6. Fernando García. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Perú

1. César Germaná. Universidad de San Marcos, de Lima.
2. Wilfredo Ardito. Pontificia Universidad Católica del Perú.
3. Guillermo Burneo. Centro de Asistencia y Promoción Integral de Salud (CAPIS).
4. Ada Chuecas. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
5. Elvira Raffo Meiggs. Oficina de Programas IBIS.
6. Gaby Cevasco. Programa Estudios y Debate Feminista Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
7. Lilian Landeo. Oxfam-América.
8. Pedro Vásquez Indacochea. Pontificia Universidad Católica del Perú.
9. César Paz: AVSF.
10. Oscar Espinosa. Instituto de Ética y Desarrollo.



Probablemente el tema de mayor relevancia registrado en la región durante los últimos años fue el de la *interculturalidad*. Es un desafío aprender a ser ciudadanos teniendo en frente visiones diferentes y conocer y aceptar los derechos colectivos e individuales de la sociedad sino también los derechos de grupos humanos que nos interpelan. No se trata sólo de relacionarnos con culturas en abstracto sino de colectivos con historias profundas, con formas de organización y de vida actualmente vigentes. En relaciones interculturales nos reconocemos como ciudadanos que vivimos en diálogo y confrontación con sujetos colectivos.

¿Pero cómo hacer para que el proceso no sea una enseñanza a los pueblos indígenas, sino un aprendizaje mutuo al interior de nuestras sociedades, que viven en situaciones de profundas asimetrías? Al respecto, nos preguntamos por ejemplo si hemos asimilado colectivamente la riqueza de la democracia intercultural. Estamos viviendo momentos de crisis y conflicto en nuestros países que nos impiden ver estos temas como un avance, cuando nos defendemos de colectivos que pretenden imponernos sus derechos. Estamos en una coyuntura de confrontación, pero ésta forma parte de ese avance difícil hacia una sociedad intercultural. No tenemos una idea clara de lo que pasará mañana en estos temas; por el contrario, tenemos por delante un panorama de incertidumbres, de tensiones, de dificultades y de grandes desafíos.

