

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

Lo Indígena en Vísperas del Tercer Milenio.

Xavier Albó.

Cita:

Xavier Albó. (1998). *Lo Indígena en Vísperas del Tercer Milenio. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/dff>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CONFERENCIA

Lo indígena en vísperas del tercer milenio

Xavier Albó*

La principal experiencia en que se basa este ensayo es indudablemente la boliviana, aunque procuraré presentarla desde una perspectiva más amplia, enfatizando aquellos aspectos que pueden tener relevancia en los otros países andinos y del continente con una fuerte presencia indígena. Tras una breve introducción sobre el peso de lo indígena hoy, analizaré algunos rasgos que considero más pertinentes dentro del proceso de globalización y, de ahí, plantearé algunas tareas más fundamentales para que los pueblos indígenas salgan fortalecidos dentro de este proceso mundial que no pueden eludir y que, de no tomar acciones específicas, más bien podría llegar a eliminarlos⁽¹⁾.

1. El peso de lo indígena hoy

En nuestro continente ser "indígena" significa pertenecer a alguno de aquellos grupos humanos que, por su identidad y forma de vida, mantienen cierta continuidad con los pueblos aquí establecidos desde antes de la invasión europea.

De partida debemos enfatizar que, a diferencia de Chile, en Bolivia -como en toda la región central andina del Perú y el Ecuador- hay un fuerte cruce y correlación entre este concepto y el de "campesino". No se trata de dos conceptos contrapuestos ni tampoco de dos momentos secuenciales de una evolución temporal, sino de dos perspectivas complementarias. Al escoger el término de "indígena" se enfatiza una identidad cultural cuyas raíces se remontan al pasado precolonial. Por eso, a muchos líderes les gusta también hablar de sus pueblos o naciones "originarias", término que ya no tiene las connotaciones peyorativas utilizadas por los sectores dominantes. En cambio, si se utiliza el término "campesino", se enfatiza más el

sector económico en que se ganan la vida, con su trabajo personal en la tierra, en actividades agropecuarias.

Pero alguien puede ser a la vez indígena -por sus raíces y práctica cultural- y a la vez campesino -por pertenecer a este sector productivo- o ser sólo lo uno sin lo otro. Más aún, en los tres países centro-andinos no es raro que el mismo término "campesino" (como serrano, en Perú y Bolivia) no sean más que eufemismos por indígena, sin que implique necesariamente vivir del trabajo en la tierra. Por eso aquí usaremos con frecuencia ambos términos de forma conjunta, enlazados con un guión.

La forma de vida de estos pueblos indígena-campesinos ha ido cambiando a lo largo de los siglos, por evolución interna y por contactos externos, como ocurre con toda cultura viva, pero en ella persiste un conjunto de rasgos que les identifican como portadores de esta continuidad. Los rasgos que mejor la expresan pueden ser muy distintos de un caso al otro y pueden ir variando con el tiempo. Pueden ser: su asociación con un determinado origen racial, su identificación con un territorio, las formas organizativas para la producción o la convivencia social, algunas señales en la indumentaria, la lengua, un sistema de ritos, creencias y valores, su tradición y memoria histórica o, más probablemente la combinación de varios de estos elementos. Pero, por una u otra vía, siempre habrá un conjunto de elementos culturales que identifiquen y autoidentifiquen a ese grupo, como distinto de otros, precisamente como depositario de "cierta" mayor continuidad con el pasado precolonial.

Es también común que se establezca una brecha entre la autoidentificación y las identificaciones dadas por

*CIPCA

⁽¹⁾Resumo y adapto algunos elementos incluidos ya en un trabajo previo preparado junto con Víctor Hugo Cárdenas para los 50 años del Instituto Francés de Estudios Andinos.

otros. No todo aquel a quien otros llaman "indígena" se siente tal. Incluso en el nombre de cada grupo hay contrastes entre el que él mismo se da (por ejemplo, *mbya, shuar, mapuche*) y el que otros le dan o daban (por ejemplo, chiriguano, jívaro, araucano). Prescindiendo de sus identidades específicas, propias o dadas, suelen ser llamados por otros que se sienten superiores, con algún nombre genérico con frecuencia lleno de cargas peyorativas, que hace referencia a ese origen: indio, indígena, aborigen, nativo, primitivo, salvaje, etc. La carga peyorativa se expresa con frecuencia por la adición de algún matiz o adjetivo (por ejemplo, "indiecito", "indio bruto", "chacra") o por otras connotaciones semánticas más ocultas; por ejemplo, no todo ciudadano es miembro de una "etnia" ni todo el que habita en la selva es "selvícola", como en rigor correspondería, sino sólo los indígenas. Los propios interesados prefieren ser reconocidos por el nombre propio de su grupo y, en términos más generales, como "indígenas" u "originarios", con énfasis y variantes según el lugar o incluso la posición política.

Debido a esta mezcla de criterios objetivos y subjetivos, no es tampoco fácil dar cifras sobre el peso demográfico de los indígenas en nuestros países. A veces se duda incluso sobre el número exacto de los grupos étnicos, sobre todo por utilizar criterios distintos sobre lo que son grupos étnicos distintos o sólo variantes regionales del mismo. Limitándonos al caso boliviano, según las estadísticas oficiales más recientes, algo sesgadas a favor de la lengua y cultura dominante, los 8 millones de ciudadanos nos repartimos en 36 pueblos indígenas más el castellano y minorías de otros orígenes europeos y asiáticos o africanos. Pero gran parte de nuestra variedad se concentra en las culturas andinas, en su doble variante lingüística quechua (34% del total nacional) y aymara (23%) y con la omnipresente cultura y lengua castellana. Según esta aproximación lingüística, el 57% sabe una lengua andina y otro 2% alguna de las otras treinta y tantas lenguas de las tierras bajas. El castellano es la única lengua del 42% pero es conocida en mayor o menor grado por el 87% del total. Con variantes de grado y en el número de pueblos involucrados, las situaciones peruana y ecuatoriana no parecen ser tan distintas.

¿Será esta situación muy excepcional dentro de la globalidad planetaria? No tanto. En realidad, nos acercamos mucho al promedio mundial, quedándonos más bien algo cortos por debajo: Según una estimación reciente, en el mundo existen unos 8000 grupos étnico-lingüísticos encajonados en 185 naciones-estado, es decir, un promedio de 43 grupos

por estado (Bangura 1997: 34).

Sabemos que muchos de los conflictos contemporáneos a lo largo y ancho del planeta tienen en su raíz algún conflicto étnico o cultural: en las hoy fraccionadas URSS o Yugoslavia, en el Próximo Oriente, en la India, en el Norte de Irlanda, en Africa, o más cerca de nosotros, en Chiapas, que el mismo día de la firma del Mercado de Libre Comercio, símbolo regional de la nueva globalización, hizo recordar al estado mexicano -y al mundo- que sus raíces puriétnicas no habían quedado cortadas por la propuesta "mestiza" de medio siglo atrás.

Con frecuencia el conflicto se hace más complejo o se acrecienta porque esas identidades étnicas y lingüísticas cruzan fronteras estatales, como ocurre también en nuestros países con las principales culturas andinas y amazónicas. Si entonces estas fronteras estatales tienen además sus propios conflictos, quienes pagan los platos rotos son los indígenas que, sin haberlo pretendido quedaron atrapados en medio de guerras ajenas. Así pasó con aymaras y quechuas en la guerra del Pacífico, con los guaraní en la del Chaco y más recientemente con los Shuar, en el conflicto entre Perú y Ecuador.

2. El impacto de la globalización

Nos preguntamos si el nuevo escenario de la globalización añade un nuevo frente de conflicto o si más bien lo elimina o al menos disminuye. Pensamos que aporta nuevos elementos en ambas direcciones y que, en cualquier caso, modifica ciertamente los anteriores términos de referencia. Para poderlo analizar mejor, repasemos primero algunas de sus características.

Su novedad

La llamada globalización, generalmente concebida como la universalización del tráfico mundial de bienes, servicios y factores, es una variante dentro del capitalismo mundial previo, que ya tendía a abarcar todo el mundo, pero acentúa aun más su rasgo central de sistema económico unitario, debido sobre todo a su nueva característica de ser a la vez informacional. Es decir, la productividad y competitividad depende ahora fundamentalmente de la capacidad de cada unidad para generar, procesar y aplicar con eficacia la información basada en el conocimiento. En esas nuevas condiciones históricas, la productividad se genera y la competitividad se ejerce por medio de una red global de interacción." (Castells 1996: 93):

A diferencia del pasado, esta tecnología informática no sólo se canaliza hacia los grupos poderosos, que de esta forma controlan y mantienen mejor su posición privilegiada. Hay ahora mucha más interacción, como muestra sobre todo el fenómeno del internet, que ya no tiene una clara diferenciación entre centros emisores y receptores.

El complemento natural de este componente informático son los medios masivos de comunicación de masas, a través de los que la información se masifica y en algunos medios y temas se va haciendo universal. La divulgación lograda a través de estos medios es asimétrica, de modo que no todos dan y reciben en igual cantidad y calidad. El mayor control de la información sigue siendo una importante fuente de poder. Pero lo que todos llegan a conocer en un momento dado es ahora mucho más y ocurre en un tiempo mucho más veloz.

Por su mismo carácter, nos afecta de alguna forma a todos y tiende a relativizar o diluir las identidades aisladas, aumentando en cambio la densidad de la trama global de relaciones mutuas. Se crean nuevos flujos de información, que a la vez aceleran los flujos de capital, de mercancías y hasta de personas. Todo ese flujo en diversos sentidos tiende a la larga a fortalecer aspectos comunes entre todos los que se sienten afectados. Pero en la medida que, dentro de este sistema globalizante sigue habiendo unos pocos núcleos centrales y estratégicos, bien conectados entre sí, serán ellos los que marquen el ritmo y los contenidos sobre el resto.

La dimensión económica de la globalización genera su propia lógica común a todos, en torno a sus centros de poder y a las dependencias ineludibles que de ahí se generan. De ahí se expande, a través de las redes del mercado, al mundo de bienes y servicios, y de ahí transforma también el contenido y los valores de cada cultura.

¿Tendrá sentido entonces hablar todavía de identidades locales diferenciadas en un futuro no tan lejano? Una consecuencia inmediata de todo lo dicho hasta aquí parece ser la globalización desarrolla mecanismos y elementos compartidos a niveles cada vez más amplios, a los cuales va resultando indispensable tener acceso. Ya se habla de una cultura planetaria que utiliza un lenguaje simbólico relativamente común.

Viejas y nuevas identidades

Esta globalización, aunque mayor que en cualquier época pasada, sigue siendo desigual en sus impactos y diferenciada en sus manifestaciones, de acuerdo a

los rubros y a los lugares. El flujo de mano de obra, para poner un ejemplo, tiene sus límites no sólo por la apertura y restricciones de cada país en cuanto a la cantidad de gente que está dispuesto a recibir sino también de acuerdo al tipo de calificaciones, a consideraciones étnicas, a la xenofobia, etc. En consecuencia, más que llevar a la uniformización, la globalización lleva a nuevas formas de articulación de identidades diferenciadas y cambiantes.

Pero sobre todo sigue siendo desigual en sus núcleos generadores (más sus apéndices transmisores en cada país) y en la periferia (incluida la periferia marginal en los mismos núcleos centrales). En su parte nuclear prevalece su carácter expansivo y la mayor densidad de interacción. Pero en la periferia sobresale más bien su carácter excluyente y marginador, en una conexión perversa entre globalización informacional y pobreza excluyente. De ahí las reacciones encontradas que genera entre nosotros el término "neoliberal", con el que la globalización ha llegado a nuestros países, según hablen los trasmisores del modelo o los sectores sociales más empobrecidos que lo sufren, entre ellos nuestros pueblos empobrecidos.

Los mismos planificadores de la globalización neoliberal contribuyen a ello, al asumir, en forma explícita o implícita, que estos pequeños productores de la periferia no tienen un verdadero potencial económico. Según ellos, la única economía dinámica, digna de este nombre y del apoyo estatal e internacional, sería la que está altamente capitalizada, muy particularmente la que está más ligada a la exportación y captación de divisas. En cambio, el rol del estado para con la mayoría de indígenas y campesinos empobrecidos se reduciría de hecho a lo asistencial, como si éstos sólo necesitaran una dotación suficiente de servicios básicos para que no se transformen en un problema social.

Otro matiz importante es que el rol del estado, aunque siempre presente, se va haciendo más diluido y en ciertas áreas se va debilitando. En el pasado reciente se decía que la creación de un estado iba muy ligado a la creación y existencia de su propio sistema de mercado. Pero ahora esta correlación ya no es tan clara. A medida que el mercado global, y la información también global, van ganando fuerza, se la quitan en cierta forma al estado.

Según algunos estudiosos, un efecto lateral de ello, parece ser la reemergencia de identidades menores, que antes quedaban demasiado absorbidas por la presencia del estado. Muchos regionalismos y movimientos étnicos han cobrado fuerza a medida que el estado se debilitaba, sobre todo si tenía antes

regímenes muy autoritarios. Un estado fuerte parece que llevaba más bien a motivar a sus miembros por los grandes "nacionalismos" (en el sentido de estado-nación) o por los intereses de clase socioeconómica. Estos móviles persisten pero ya no son los únicos ni son siempre los más visibles. Aparece más la etnia, el género, las regiones, los partidos locales o temáticos, muchas de estas identidades y agrupaciones locales o menores, etc.

Por otra parte, la globalización permite y, en cierta medida, exige también un mayor respeto a tantas formas de ser distintas, ahora conocidas a niveles cada vez más generales. Lo más local y particular, que antes quedaba restringido a ambientes y territorios muy limitados, va siendo parte de un patrimonio cada vez más universal. Se debe no sólo al ya mencionado achicamiento de la instancia estatal sino también al creciente intercambio entre quienes luchan por el reconocimiento de sus especificidades en diversas partes del mundo, facilitado por la misma globalización informacional. Surge "una gran variedad de respuestas locales, que suponen una síntesis particular y distintiva entre las grandes corrientes económicas y las propias tradiciones culturales existentes en cada lugar" (Comas 1998:7). No habría entonces tanta contradicción entre la globalización y el postmodernismo, que podría entenderse como una especie de consecuencia natural de la primera, en un segundo momento.

Por tanto, las identidades locales no están reducidas a una condena histórica de adaptación, mucho menos de una adaptación pasiva. Existe una dinámica heterogénea y diversa como el rostro complementario de la homogeneidad del proceso de la globalización.

Informática,

comunicación masiva y lenguaje

La globalización del sistema de información y comunicación, que como vimos es el meollo tecnológico de la nueva globalización económica, tiene también otros efectos pertinentes en el rol del lenguaje, que es uno de los elementos más significativos en las identidades étnicas y culturales. También por esta vía existe la tendencia uniformadora. En el campo de la comunicación, la misma noticia, programa o música llega de forma semejante a todos por una vía u otra, modificando y uniformando estilos de lenguaje y valores. Se llega incluso a generar una especie de lengua nueva compartida. Si antes saber leer y escribir era el instrumento indispensable para abrirse camino en el mundo, ahora la vieja lecto-

escritura tiene otro pariente joven y cercano en todo el campo de la informática. Van surgiendo ahí nuevos signos y vocabularios, cada vez más floridos y universales. Se ha creado ante todo una especie de lenguaje virtual, derivado en gran medida del inglés, sin el cual es imposible utilizar la computadora o comunicarse a través de ella. Si en el pasado alguien quedaba alfabetizado al ser capaz de manejar la lógica y convenciones del para-lenguaje escrito de una lengua que ya dominaba oralmente, ahora -y sobre todo mañana- ya se hace indispensable una alfabetización complementaria en esos para-lenguajes virtuales de la computación y del internet.

Pero, por otra parte, la mediación del lenguaje escrito e impreso, para una comunicación permanente en el espacio y el tiempo, no es ahora tan indispensable ni tan única como en el pasado. Aunque seguirá cumpliendo un rol fundamental, la escritura cada vez compartirá más su sitio de honor junto con el lenguaje oral, el lenguaje de la imagen y el lenguaje informático. Los libros y las bibliotecas seguirán creciendo y la destreza en lecto-escritura seguirá siendo indispensable para muchas tareas informativas y comunicativas. Pero todo ello ya no será suficiente.

Con la masificación de los medios audiovisuales, la oralidad -mucho más primigenia, personal y espontánea- ha recuperado, a un nivel que trasciende el "aquí y ahora", el lugar central que siempre había tenido dentro de la comunicación directa a través del lenguaje. A ello se añaden ahora el lenguaje de la imagen, fija o en movimiento, y el del sonido, a través de la música y otros efectos. Si la letra escrita apela sobre todo a la reflexión y a la razón lógica, el lenguaje oral tiene un efecto comunicativo más directo, recobrando el sentido de interlocutor. La imagen y el sonido, a su vez, añaden una dimensión más afectiva a todo el proceso comunicativo. Las nuevas generaciones deberán estar preparadas para interactuar activamente en esas nuevas formas más complejas de comunicación.

Globalización y pueblos indígenas

Todo ello tiene sus evidentes implicaciones para las identidades, actitudes y valores de los pueblos indígenas, para fortalecerlas, diluirlas o modificarlas. Lo más visible y dominante es que las modifica y diluye, sobre todo al marginarlas de su propuesta económica. Al quedar excluidos del modelo, son cada vez más los pueblos indígenas que se sienten obligados a abandonar sus tierras y emigrar a las ciudades e incluso a otros países, sobre todo para entrar en ese mundo anónimo e impreciso que de momento sólo sabemos

nombrar y definir por lo que no tiene: el de la economía informal.

Con el correr de los años y, sobre todo, de las generaciones, muchos de ellos acaban por acoplarse y abrirse camino en su nuevo ambiente, casi siempre al costo de haber perdido su anterior identidad. Muchos simplemente la niegan, para facilitar su inmersión en ese medio urbano o extranjero. Otros -una clara minoría pero activa e influyente- la mantienen y defienden, procurando adaptarla a las características de su nueva situación. La mayoría, sobre todo en la primera generación inmigrada, se mantiene un tiempo en una situación oscilante y mal definida entre sus raíces originarias y las influencias de esta realidad urbana o extranjera. A la larga se va imponiendo en ellos su afán de ascenso social, que suele implicar también la alienación de su cultura originaria. Van surgiendo entonces esas identidades cada vez más cruzadas, complejas y diversificadas en cada individuo o grupo pequeño, que en Bolivia han dado en llamarse lo "pluri-multi"⁽²⁾.

Entonces, la identidad étnica originaria tiende a encerrarse en los sectores rurales de origen de la mayoría de estos pueblos indígenas, donde aún cuenta con el apoyo de sus comunidades organizadas, sus territorios y el refuerzo que les da todo el contorno ecológico y social, en el que se fue construyendo su cultura a lo largo de los siglos. También allí llega la influencia económica y comunicacional de la globalización, sobre todo cuando las comunidades están ya muy vinculadas con la ciudad a través de caminos y del flujo de migrantes, o cuando su economía está ya muy inserta en el mercado. El mejor santuario de la identidad originaria va quedando entonces aún más relegado a las regiones más aisladas y con pocos excedentes para el mercado. Se fortalece así esa correlación espúrea o conexión perversa entre pueblo indígena y "los más pobres entre los pobres". Pero existe también aquí cierto contrapunto, fortalecedor de las identidades étnicas, visible en el contenido comunicacional de la globalización pero no en su contenido económico. Cuanto más multidireccional se haga todo el sistema de comunicación, más fácil será que los grupos menores, entre ellos los pueblos indígenas, puedan dar a conocer sus propios puntos de vista entre ellos y a los otros. El concepto de la alteridad -o reconocimiento del otro, como distinto- y de sus aplicaciones más específicas a campos antes ignorados como el de las relaciones de género, el pluralismo étnico o religioso, es en parte

resultado de este fenómeno globalizador de la comunicación. Gracias a ello los derechos de estos grupos han entrado más fácilmente en la agenda pública.

Como consecuencia, también los grupos que detentan el poder sienten entonces la necesidad de hacer ciertas concesiones a favor del reconocimiento de estas especificidades. A un nivel mundial la expresión más lograda de este contrapunto es hasta ahora el Convenio 169 de la OIT, que ha sido ratificado por varios de nuestros países, pero sigue resistido por otros, precisamente por algunos de sus planteamientos acerca de los derechos de los pueblos indígenas sobre los recursos existentes en sus territorios y por una supuesta intención de romper la naturaleza unitaria de los estados. Se le acercan pero están todavía en discusión sobre la mesa otras declaraciones semejantes tanto en las Naciones Unidas como en la OEA.

En este contexto, casi todas nuestras constituciones políticas y otros instrumentos legales han sentido también la necesidad de introducir enmiendas hacia este reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas precisamente en esta época de globalización y de democratización.

Hay con todo un doble riesgo en este tipo de concesión. Pueden quedar en nada, por ir a contrapelo de otros intereses económicos globalizantes o, por otra parte, estas concesiones tendrían una finalidad distractiva o tranquilizante, mientras la globalización económica avanza imperturbable en las áreas más fundamentales. Ambos riesgos están íntimamente relacionados y llevan al incumplimiento de una concesión teórica. Hay fáciles mecanismos legales y jurídicos para asegurar la persistencia y hasta la ampliación de esta brecha entre la retórica y la práctica. Por ejemplo, en los reglamentos y otras disposiciones procedimentales, que traban o desvirtúan los logros de la ley o, aún más simple, la falta de ellas, con lo que se va postergando indefinidamente su aplicación.

Un caso típico podría ser el de las concesiones territoriales a pueblos indígenas y otros derechos relacionados con su acceso prioritario a los recursos naturales que existen en estos territorios. Aunque reconocidos en el papel, y altamente alabados como una conquista de dichos pueblos, a la hora de la verdad, estos derechos simplemente se desconocen o modifican sin mayores tapujos, en el momento en que entran en conflicto con otros intereses económicos mayores, sean de nuevos hacendados, de empresas

⁽²⁾El origen de este nombre, tan híbrido como su referente semántico, se lo debemos al politólogo Carlos Toranzo.

madereras o de concesiones mineras. A veces parecería incluso, por su debilidad operativa, que la figura de "territorio indígena" no es sino la formulación encubierta para hablar de tierras de libre disposición en el futuro.

La intencionalidad del modelo de economía global en este punto queda clara en otras disposiciones legales tendientes todas ellas a la liberación de la tierra como mercancía, incluida la de los territorios indígenas. En México el cambio del art. 27 de la Constitución, para abrir la tierra ejidal al mercado, venía como una condición para su entrada al Tratado de Libre Comercio. Durante el gobierno de Sixto Durán, el parlamento del Ecuador hizo cambios en el mismo sentido, de la noche a la mañana, que desencadenaron el segundo levantamiento general indígena.

3. Economía global y

sobrevivencia indígena

Como acabamos de ver, el enfoque económico de la globalización, y de su versión local "neoliberal" es el que más amenaza a la sobrevivencia de los pueblos indígenas. Es pues ahí donde debe hacerse un mayor esfuerzo para revertir la situación.

Hay sin duda una oposición casi frontal entre los principios centrales de la globalización económica y los de la concepción primigenia y predominante de la mayoría de los pueblos indígenas. Los primeros priorizan y hasta sacralizan la lógica de un mercado para fines acumulativos y lucrativos, poniendo incluso en riesgo la sostenibilidad ecológica. Los segundos, parten más bien de una relación de respeto con la naturaleza y la "madre tierra", y priorizan más la sobrevivencia digna, con relaciones de reciprocidad y solidaridad entre todos.

En este sentido, a un nivel estratégico, no hay duda de que debemos denunciar las exclusiones que causa el actual sistema de globalización económica particularmente en los pequeños productores y emigrantes indígenas y sobre todo unir fuerzas para ir trabajando en la construcción de un nuevo modelo económico alternativo que, más en consonancia con esta concepción indígena y en el marco de una economía abierta, recupere el lugar central de la persona humana y social, dentro de una ética política y económica de justicia y equidad y en comunión con la naturaleza. Tarea ardua, lenta pero necesaria.

Sin embargo, esta no es una tarea de corto plazo y entre tanto tendremos que convivir con lo bueno y lo malo de la globalización, intentando arrancarle paliativos que aminoren sus consecuencias negativas y

rectificaciones que potencien, en cambio, sus posibilidades a favor de los pueblos indígenas. No parece la mejor estrategia, en este enfoque, apelar a soluciones radicales como la de encerrarse (o encerrar) en reservas indígenas al margen del sistema o la de limitarse a una oposición frontal proponiendo alternativas contrapuestas e inviables, pues en ambos casos se dejaría más bien cancha libre a las fuerzas e intereses económicos contrarios.

Pensamos que de momento, al tiempo que se busca cómo hacer operativo un modelo económico alternativo, hay que trabajar más bien en reivindicaciones y proposiciones alternativas parciales pero ya viables, aprovechando los pequeños boquetes y brechas del sistema dominante para ir avanzando hacia algo distinto.

Dada la naturaleza de este conflicto, la lucha por la identidad étnica u otras no sustituye la lucha económica, sólo la complementa. Reaparece el viejo conflicto de clases pero en ese nuevo escenario de globalización. Sigue habiendo fuertes reclamos económicos de los pueblos indígenas oprimidos y marginados, que empiezan ahora incluso desde más atrás, por el derecho mismo a que se les reconozca como sujetos económicos, con verdadero potencial como actores económicos.

Aprendiendo del caso boliviano

La lucha que se ha tenido en Bolivia en los últimos años para lograr una nueva ley agraria más favorable para los pueblos campesino-indígenas, tanto en la región andina como en las tierras bajas tropicales, nos puede ilustrar lo que se puede y lo que no se debe hacer.

Como punto de partida, recordemos que después de la reforma agraria de 1953, pionera en Sudamérica, la hacienda tradicional andina había dado paso sobre todo a pequeñas parcelas familiares, aglutinadas en torno a comunidades-sindicatos. Pero en las tierras bajas se mantuvieron las grandes propiedades y más bien se ampliaron con la expansión de la frontera agrícola. Sobre todo a partir de las dictaduras militares, la reforma se distorsionó al hacer grandes dotaciones a quienes tenían mayor influencia, de modo que en la actualidad, por cada hectárea en manos de los numerosos pequeños colonizadores hay nueve en manos de la minoría de propietarios medianos o grandes, algunos de ellos con superficies superiores a lo legalmente permitido.

La primera formulación de esta lucha por un reordenamiento más equitativo de la tenencia se hizo en 1983-1984, al poco tiempo de haber recuperado la democracia y poco antes de las medidas de

estabilización monetaria, financiera y tributaria de 1985. Cristalizó en lo que entonces se llamó el Anteproyecto de Ley Agraria Fundamental. Este fue elaborado por iniciativa de la CSUTCB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia), que es la instancia más representativa de todos los campesino-indígenas, sobre todo en la región andina.

Sin entrar en un análisis de detalle, el gran mérito de aquel anteproyecto fue la búsqueda de una visión global del proceso productivo, sin limitarse al tema parcial de la redistribución de la tierra. Aunque este tema estaba muy presente en la propuesta, el aspecto central de ésta era enfatizar la urgencia de dinamizar el potencial económico de los pequeños productores, a través de sus propias organizaciones comunales y de productores, el acceso a crédito y otros recursos para implementarlas, llegando incluso a proponer sus propias empresas agroindustriales y su "Corporación Agropecuaria Campesina" (CORACA), sigla que recuperaba el nombre del *kuraka*, la autoridad andina tradicional. Permitió así a sus proponentes ver y plantear los diversos componentes del problema central económico y, de ahí, empezar a vislumbrar también lo que podría ser otra visión del mismo estado y de la sociedad.

Pero su virtud fue también su principal defecto, al resultar un planteo demasiado utópico, que proponía un cambio radical de todo sistema existente, con un énfasis tal vez idealizado en la vocación colectiva o comunitaria de los pueblos originarios, incluso en la organización cotidiana de su sistema productivo. En consecuencia, este anteproyecto recibió de inmediato la oposición frontal de los grandes productores capitalistas de las tierras bajas del Oriente y, de hecho, nunca llegó a prosperar. Faltó al movimiento campesino-indígena la elaboración de propuestas intermedias más viables y digeribles.

En 1990 hubo un nuevo avance en los grupos indígenas minoritarios de las tierras bajas, sobre todo a partir de una marcha "por el territorio y la dignidad", que logró arrancar decretos presidenciales a favor de sus territorios. La ley de pueblos indígenas de tierras bajas, discutida en diversos eventos y prometida en otro decreto, no llegó a aprobarse aunque algunos de sus planteamientos empezaron a concretarse en algunas leyes como la reforma educativa, participación popular, la propia ley INRA y otras. Otros sectores quedaron más enfrascados en otros temas, muy particularmente en el de la lucha a favor o en contra de la erradicación de la hoja de coca, producida por miles de pequeños agricultores, el eslabón más débil

y el menos culpable dentro del marco internacional de la "guerra contra las drogas", otra conexión perversa de la globalización.

La siguiente propuesta, como resultado de presiones desde arriba y desde abajo, fue la llamada ley INRA (por Instituto Nacional de Reforma Agraria), dedicada al tema de las tierras. A fines de 1992, el gobierno se había sentido obligado a decretar la intervención del Consejo Nacional de Reforma Agraria y del Instituto Nacional de Colonización, por sus sonados escándalos en la dotación de grandes superficies a favor de personas muy influyentes. Desde 1993 se empezó a elaborar una propuesta que al fin desembocó en la ley INRA de octubre de 1996.

Los forcejeos por los que se llegó a la componenda final fueron largos, incluyendo marchas masivas de diversos sectores campesino-indígenas a la sede de gobierno. Pero el resultado no dejó plenamente satisfecho a ninguno de los sectores implicados, pues cada uno de los cuales esperaba sacar más a favor de sus propios intereses contrapuestos a los de otros y sospechaba constantemente de las intenciones ocultas de cada contrapropuesta. Sin embargo, en comparación con aquel anteproyecto de 1984, esta vez las discusiones se movían en un terreno mucho más operativo, con largos debates a veces en torno a una palabra o una coma.

Tampoco aquí podemos entrar en muchos detalles, pero en términos generales se podría considerar que el resultado final fue un empate entre tres, a partir de logros sectoriales como los siguientes: (a) las comunidades quedan como las únicas beneficiarias de futuras dotaciones y, a igual que los pequeños productores campesino-indígenas, quedan libres de impuestos y logran mayores garantías para sus tierras, incluyendo una nueva figura legal de propiedad sobre "tierras comunitarias de origen" que concreta el contenido del concepto de territorio del Convenio 169 de la OIT; (b) los grandes y medianos propietarios consiguen una mayor flexibilidad en la definición y tamaño de sus propiedades, el rechazo al ingreso de nuevos colonos en sus extensas propiedades subutilizadas pero sobre todo suficientes ambigüedades legales para poder mantenerlas pese a la forma en que las habían adquirido; y (c) el estado introduce el tema ecológico y además vincula el mantenimiento o reversión al estado de la mediana y gran propiedad al cumplimiento de sus obligaciones fiscales; éstas se fijan a partir de un autoavalúo hecho por cada propietario, el cual sería también la base para una compensación económica, en caso de expropiación. La ley contempla el mercado libre de

tierras -típico de la globalización- pero excluye de él a las propiedades comunales.

No todos los sectores mostraron la misma habilidad negociadora. Unos cedían demasiado, otros se oponían a todo, los más astutos actuaban tras las bambalinas. Pero este triple empate muestra en principio que algo puede lograrse en una negociación. Sin embargo, la situación no se consolidó con la simple promulgación de la ley. La silenciosa aprobación del código de minería, a los pocos meses de la movilización por la ley de tierras, fue un primer ejemplo de cómo, después de tantos forcejeos y disquisiciones, los intereses mayores de la globalización neoliberal seguían entrando en bandeja también dentro del territorio de la ley INRA, al prescribir, sin mayor debate, que las instalaciones de las concesiones mineras privadas eran obras de "interés público", por lo que podían exigir la expropiación incluso de pequeñas propiedades y territorios comunales.

Más adelante, la compleja reglamentación de la misma ley, aprobada en vísperas de un cambio de gobierno, ha quitado agilidad a su implementación. A los pocos días, con el nuevo gobierno, se ha perdido mucho la voluntad de implementar lo que se había logrado en favor de los pueblos indígenas. Por ejemplo, se nombró como director del INRA al antiguo abogado de la organización de la Cámara Agropecuaria del Oriente (CAO), que agrupa a los grandes propietarios. A los dos años largos de aprobada la ley, la dotación a las comunidades andinas hambrientas de tierra va a paso de tortuga y no se ha afectado ninguna propiedad mal habida.

El ejemplo de este largo y ambiguo proceso en que entran en juego los intereses contrapuestos de los grandes propietarios, que buscan el mercado libre de tierras, y los campesino-indígenas, que siguen aferrados a su "Tierra Madre", nos muestra un campo de confrontación que seguirá siendo duro en las próximas décadas.

Fortalecer la capacidad productiva de los indígenas

Pero, aun si se logra consolidarlo, el derecho a esta "Tierra Madre" no basta si no se dispone además de los medios para hacerla producir de forma eficiente y competitiva. Logrado el derecho a una tierra y territorio y el reconocimiento del potencial productivo de los pequeños productores, éstos deberán seguir peleando para que se cumpla lo estipulado por la ley y por otros derechos, como el de ser atendidos de manera equitativa por las reparticiones públicas y privadas en

sus demandas de dotaciones complementarias de tierra, en su derecho prioritario a la utilización de los recursos existentes en sus territorios, en el acceso adecuado a asistencia técnica, educativa y crediticia, así como en su derecho a participar activamente en aquellos planes y proyectos que les atañen de manera directa o indirecta.

Este es tal vez el campo en el que quienes toman grandes decisiones más fácilmente dan por supuesto que la dimensión cultural no tiene nada que aportar. Pero aun cuando nos limitáramos a la dimensión mínima de superar su situación de pobreza mediante la dotación de servicios básicos, ya es evidente que ello debería hacerse teniendo en cuenta la matriz cultural de quienes deben utilizarlos. Demasiadas veces se introducen innovaciones técnicas de todo tipo que resultan inadaptadas en un determinado contexto cultural o incluso ecológico.

Si avanzamos y aceptamos el potencial productivo de cada pueblo, es mucho mayor la necesidad de tomar en cuenta su cultura. Todo desarrollo, como el mismo nombre indica, debe empezar desde adentro, es decir desde la experiencia y potencial del grupo en desarrollo. Cada pueblo tiene su propia experiencia acumulada de sobrevivencia y desarrollo, a veces en condiciones y ecologías extraordinariamente difíciles. Podemos pensar, en nuestro contexto andino, en las experiencias acumuladas en el manejo de la altura, del frío y la helada, de las laderas, los pronunciados desniveles y la gran variación de microclimas, etc. ¿Tiene sentido que tanta experiencia, que ha permitido sobrevivir a tantos pueblos durante tantos siglos, deje de tener sentido de la noche a la mañana?

Pero, por lo general, los promotores del desarrollo socio-económico se comportan como si sólo fueran ellos y sus culturas más modernas y globales los que tienen ya las soluciones, que simplemente deben "transferir" a sus "beneficiarios". Incluso muchos de los interesados, influenciados por esa práctica, piensan que todo lo deben recibir de arriba. Por eso cuesta tanto lograr la participación dinámica de los interesados y muchas de las soluciones propuestas desde afuera resultan poco sostenibles en el tiempo.

La UNESCO ha llegado a la conclusión de que la ausencia del componente cultural es una de las principales causas del fracaso de muchos proyectos de desarrollo productivo. La nueva perspectiva fue trabajada por un grupo de trabajo, llamado la Comisión de Cultura y Desarrollo, encabezada por Javier Pérez de Cuéllar y cuyo informe se titula "Nuestra Diversidad Creativa". La misma UNESCO, junto con el UNRISD, sigue dedicando esfuerzos significativos para

desarrollar una propuesta alternativa que lo tome suficientemente en cuenta. Las propias reflexiones de la CEPAL prosiguen el mismo camino al articular el desarrollo con la equidad social, étnica, de género y de generación.

Fortalecer pequeñas experiencias

Un paso estratégico de los pueblos campesino-indígenas es la conformación de unidades económicas pequeñas y medianas. Poco a poco se va conformando una red de pequeñas empresas que, a pesar de varias dificultades adquieren interesantes formas de relacionamiento con el mercado local, regional y mundial. La búsqueda de alternativas debe empezar desde abajo, con el fortalecimiento de esas pequeñas experiencias locales y aprovechando la creatividad existente también a estos niveles.

Son muchos los ejemplos relevantes. Hace quince años, un grupo de comunarios del altiplano aymara empezó a producir de forma asociada instrumentos musicales de viento para el mercado comunal, de las provincias cercanas y de la ciudad de La Paz. Hoy, cuentan con fax, acceso a los precios internacionales, capacidad de negociación con los comercializadores de otros países y presencia en ferias internacionales. El relacionamiento con el mercado internacional algunas veces es de carácter colectivo, como en el caso anterior o en el de los productores indígenas de quinua, café, lana y madera con sello verde; otras veces, es de carácter individual, como en el de los exportadores de artesanías de plata, estaño, mimbres o muebles de madera.

Estos ejemplos y muchos otros permiten reflexionar sobre las posibilidades de articular el desarrollo de lo micro con lo macro, estableciendo las condiciones para ampliar las pautas culturales de la reciprocidad y complementariedad, propias de la dinámica local indígena. Los tiempos de las unidades productivas gigantescas, de forma paulatina, fue cediendo espacio a la articulación complementaria de unidades grandes, medianas y pequeñas, incluso de naturaleza familiar. En la convicción de que ésta es una pista que vale la pena profundizar, el PNUD ha empezado a detectar y divulgar experiencias innovativas y exitosas a estos niveles familiares y comunales en diversos países del continente, mostrando la inventiva que tienen algunas de estas soluciones, tanto en el sector rural agropecuario como en las periferias urbanas.

Pero todo ello no son sino pequeños boquetes. El camino a recorrer es aún muy largo y en buena medida inédito. No parece que pueda avanzarse mucho sin llegar a encontrar un orden económico alternativo al

actual.

A fin de lograr mayores beneficios, conviene poner énfasis en la necesidad de producir bienes con mayor valor agregado y definir, a partir de la lógica jurídica dominante, aspectos relacionados con la propiedad intelectual, patentes de marca (*labels*) y regalías (*royalties*) por usos ajenos de lo indígena. Es paradójico que un ciudadano norteamericano haya patentado la quinua como un invento suyo, al igual que un ciudadano francés haya registrado la quinua real como su producto.

En rigor, el mercado y la economía de mercado no son sinónimos de liberalismo o neoliberalismo. Además, es incorrecto atribuir propiedades casi mágicas al mercado. Se requiere siempre la intervención reguladora, orientadora y reajustadora del estado. Mercado sin estado se aleja de la solidaridad y de las pautas de convivencia de los pueblos indígenas.

Siguen siendo también problemas irresueltos cómo articular, en toda esta creatividad productiva, lo micro y local con lo macro más global sin que lo último absorba a lo primero; cómo insertarse en un mercado sin que se impongan las leyes demoledoras de quienes lo controlan desde una posición de mayor poder económico; o, si se prefiere, cuáles son los nuevos nombres y formas de la reciprocidad en este contexto de globalización; cómo establecer mercados alternativos y solidarios, proliferando algunas iniciativas pioneras para colocar a precios adecuados, en el primer mundo, productos y artículos de estos pequeños productores.

4. Hacia una visión intercultural

La globalización, sobre todo en sus dimensiones informacional y comunicativa, no conduce necesaria ni exclusivamente a la uniformización. Justamente por eso y para evitar que genere la marginación de los pueblos indígenas a través precisamente del sistema de comunicación se debe generar actitudes y estructuras de interculturalidad positiva.

4.1. ¿Qué es interculturalidad?

La interculturalidad se refiere sobre todo a las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales.

Central en toda esta perspectiva es la relación con "otros", es decir, con alguien o con un grupo humano que es distinto. La interculturalidad es, por tanto, una de las múltiples áreas en que se aplica un concepto

mucho más amplio, conocido como **alteridad**, es decir, las relaciones con los que son distintos, en cuanto tales. Esa diferencia y las subsiguientes relaciones de alteridad se pueden deber a mil factores: al carácter, a las ideas, a la afiliación política o religiosa, al género, la edad, la clase social, la raza... o -en este caso de la interculturalidad- a la identidad y hábitos culturales. Se pueden distinguir categorías de interculturalidad, que forman cierta gradación de la menos a la más deseable, en cuanto a la calidad de las relaciones y de las actitudes que la sustentan, desde una interculturalidad **negativa**, que lleva a la destrucción, disminución o marginación de una de las partes, hasta una interculturalidad **positiva**, que empieza en la simple tolerancia y culmina en una actitud de mutuo entendimiento e intercambio enriquecedor.

Además cada una de estas actitudes interculturales puede darse al nivel micro, en las relaciones y actitudes personales cotidianas, o a nivel macro, en las estructuras sociales y estatales. Es obvio que muchos relaciones inter-personales al nivel micro no hacen sino reflejar una determinada estructura intercultural a nivel macro y que cuanto más se incida a este nivel estructural e institucional, más universal será el remedio. Sin embargo, en este punto será necesario aclarar más adelante el rol diferenciado que tiene lo personal y lo social e institucional en esta temática.

Finalmente, en nuestro tema, cobra especial interés la relación asimétrica entre quienes se sienten parte y portadores de una cultura emergente más globalizante y los que se sienten identificados con culturas más tradicionales y locales. En nuestro medio, la cultura más globalizante se entronca con la cultura colonial de signo castellano (y de ahí con la inglesa, más planetaria) y las culturas más tradicionales y locales tienen muchas veces el rasgo de ser, además, indígenas.

A la luz de estas distinciones, el ideal intercultural es desarrollar al máximo la capacidad de la gente de diversas culturas para relacionarse entre sí de manera positiva y creativa y, de manera particular, que exista esta relación positiva también en las instituciones y estructuras que articulan la cultura emergente más global y las culturas locales, incluidas las de raíces indígenas.

Para que exista una relación de "inter" culturalidad se necesitan -como en cualquier caso de alteridad- al menos dos polos o referentes: yo (o nosotros) y el otro (o los otros), como distinto(s). Para que esta relación sea positiva, se tiene que haber desarrollado a su vez rasgos positivos en ambas vertientes: en el reconocimiento de la **propia identidad** y en el

reconocimiento de la **alteridad**.

El fortalecimiento de la propia identidad cultural, como punto de partida indispensable para cualquier relación de interculturalidad positiva, es particularmente necesario en el caso de los miembros de las culturas subordinadas, incluidas las indígenas. Por serlo, es más común que sus culturas sufran distorsiones y hasta atrofias y que ellos se sientan discriminados por los miembros e instituciones de la cultura dominante. En consecuencia, tienden más fácilmente al autorechazo, como resultado de tantos siglos de sentirse despreciados por los otros. Valorar lo propio, que los otros le rechazaban, es entonces el punto de partida desde el que empieza a ser posible construir una relación de genuina interculturalidad. Bien asentada la propia identidad hacia adentro, la otra cabeza de puente es el polo de la alteridad, hacia afuera; es decir, la actitud de apertura, respeto y acogida **hacia los otros**, que son distintos por provenir de culturas distintas, quizás incluso desconocidas. Insistimos en la palabra "distinto", porque ahí está la esencia de la alteridad y, dentro de ella, de la interculturalidad. No se acepta a alguien o a sus realizaciones simplemente por ser "mejores" ni se los rechaza por ser "peores", sino que, por principio, se los acoge con apertura a pesar de ser distintos y quizás desconocidos. Entonces se percibe y vive la complementariedad (más que oposición) entre unos y otros. Surgen apropiaciones selectivas de algunos logros de un grupo por parte del otro, en ambos sentidos, sin que ello suponga la pérdida de la identidad de unos u otros. Pero la condición para que este proceso se realice a plenitud, es que la relación entre estos dos polos sea recíproca y con relaciones de igualdad.

Pero aquí es donde entra, como un factor distorsionante, la relación asimétrica entre una cultura dominante, y ahora globalizante, y otras más locales y subordinadas. Para nuestro tema, en la punta superior de la pirámide están los núcleos centrales globalizadores y en el último rincón de la base, casi invisibles, los numerosos pueblos indígenas.

Entonces lo económico, lo social y lo cultural se refuerzan mutuamente. Los de abajo, por ejemplo, tienen una mayor dificultad para subir a los estratos socioeconómicos superiores precisamente porque tienen el bloqueo adicional de pertenecer a una cultura distinta y porque se expresan en códigos no compartidos por los de arriba. O viceversa, quienquiera que esté en el estrato superior, no tiene ningún interés en acercarse a la cultura distinta de los estratos inferiores, porque no le reporta beneficios

prácticos y más bien lo distancia de los otros miembros de su propio grupo económico, social y cultural. A falta de un término propio, podríamos apelar a la metáfora lingüística y hablar entonces de "diglosia cultural".

La asimetría social y económica tiene graves consecuencias en la actitud de cada grupo sociocultural frente a los dos polos básicos de la interculturalidad, de acuerdo a su posición en la pirámide social. Veámoslo desde las dos perspectivas: desde los que, en esta pirámide, se sienten abajo y desde los que se sienten arriba, es decir, desde los que están más de lleno en el modelo globalizador y los que quedan marginados por él, particularmente los indígenas.

Desde abajo hacia arriba, los miembros de los grupos y culturas subordinadas tienen -como ya vimos- una mayor dificultad en poder aceptar su propia identidad cultural, precisamente porque viven a diario en carne propia las humillaciones y desprecios que ésta les brinda, por parte de los sectores dominantes. En cambio, sienten con mucha fuerza la necesidad de adquirir cada vez más rasgos de la cultura dominante e incluso llegar a identificarse (o camuflarse) como miembros de ella, precisamente para superar esa condición. Llegan a pensar muchas veces que su único camino de progreso es asemejarse culturalmente a los de arriba. Se repite así lo que ya hace décadas Paulo Freire caracterizó como la "pedagogía del oprimido", cuando éste busca liberarse asemejándose a su opresor.

Desde arriba hacia abajo, los miembros del grupo y cultura dominante no tienen mayores problemas en cuanto a su autoidentificación cultural, al menos con relación a la de los otros grupos culturales a los que ellos dominan y subordinan. A lo más, puede que sientan cierta aspiración a asimilarse a la cultura de otros países que ocupan lugares superiores dentro de la pirámide social internacional; es decir, a esta escala mayor, algunos se comportan como miembros de una cultura subordinada.

En cambio, estos sectores dominantes sienten una gran dificultad en aceptar a los grupos y culturas subordinadas. Lo más común, en la vida cotidiana, es ignorarlos y despreciarlos, en una actitud de autosuficiencia. En el mejor de los casos, se sienten salvadores de los otros, porque ellos son los que tienen la verdad y los medios que los harán progresar. Proponen entonces -como única vía de liberación posible para los de "abajo"- su plena asimilación a la cultura dominante. Rara vez se plantean la actitud de acercamiento a ellos y a su cultura, para comprender su lengua, modos y estilos ni menos para aprender de

ellos. Si lo hacen, es quizás por cierta curiosidad intelectual o para transformarlos mejor. Incluso detrás de algunas conductas muy sacrificadas puede haber una fuerte cerrazón a aceptar al otro como igual pero distinto.

Mientras se mantengan tales actitudes en los sectores dominantes, resulta inútil todo esfuerzo para llegar a desarrollar unas relaciones interculturales equitativas. Con formas quizás más sutiles y refinadas, seguirá reproduciéndose la situación de discriminación cultural que ha caracterizado a nuestra sociedad nacional por lo menos desde la época colonial, si no es desde antes.

Una propuesta desde Bolivia

¿Cómo aplicar estos principios a una realidad como la boliviana, que en este punto no es esencialmente distinta de la de los otros países centro-andinos? A continuación, presentamos una serie de principios, objetivos y un borrador de políticas generales, que actualmente estamos discutiendo en Bolivia, y que pensamos puede ser un primer borrador de una agenda intercultural en tiempos de globalización.

Los tres principios fundamentales, sobre los que se debería construir todo un sistema de políticas interculturales (de las que las políticas lingüísticas sólo son un componente) son los siguientes:

- Todo ciudadano tiene el derecho a utilizar su propia cultura [y lengua] y a identificarse de acuerdo a ella en los diversos ámbitos de actividad, tanto privada como pública, sin que ello sea motivo de ninguna forma de discriminación social.
- Deben promoverse los mecanismos adecuados para que todos puedan expresarse y comunicarse entre sí, cada uno desde su propia práctica e identidad cultural [y lingüística], enriqueciéndose mutuamente con las experiencias de unos y otros.
- Los programas, actividades, instituciones y normas públicas deben tener un enfoque intercultural [y plurilingüe] y un contenido pluricultural, de acuerdo a las características de sus potenciales usuarios.

El primer principio subraya que en este campo de la búsqueda de una interculturalidad positiva hay que tomar en cuenta, ante todo, sus dos polos fundamentales: la propia identidad y la alteridad, es decir el respeto mutuo a la diferencia. Es un principio ético de equidad social y un derecho humano, que en el caso boliviano se expresa ya en el artículo 6 de la CPE, según el cual todos somos iguales sin distinción de raza, idioma, condición social, etc. Es por tanto algo básico para cualquier persona e institución que forme parte del estado o sociedad boliviana pero es

demasiadas veces conculcado.

El segundo principio combina el anterior criterio ético con la necesidad más pragmática de asegurar una comunicación e intercambio fluido entre todos los que constituyen este país, que el art. 1 de nuestra constitución define como "Bolivia... multiétnica, pluricultural... fundada en la unión y solidaridad de todos los bolivianos". La apuesta es el desarrollo de las culturas particulares del país pero en un proceso de síntesis creativa y enriquecedora de las mismas, como resultado de la combinación creativa de lo mejor de las culturas propias con lo mejor de las otras culturas nacionales y extranjeras.

El tercer principio sienta las bases para que los dos anteriores encuentren una base estructural e institucional tanto en la forma en que se constituye y funciona el estado como en la sociedad civil. Sin ello se corre el riesgo de que los dos principios anteriores se queden en una carta de buenas intenciones. La interculturalidad debe entenderse como el principio de convivencia social, de las relaciones entre el estado y la sociedad, y de la construcción de políticas públicas y nacionales.

Estos tres principios generales pueden reinterpretarse en los dos objetivos que siguen:

- Que todas las instituciones públicas, tanto estatales como privadas, tengan la capacidad de reconocer y expresar la diversidad cultural [y lingüística] de su entorno y de relacionarse con sus usuarios regulares de acuerdo a sus variadas características e identidades culturales.

- Que de manera creciente la población boliviana de diversas tradiciones culturales desarrolle su capacidad de relacionarse y comunicarse entre sí de manera positiva y creativa, a partir de las culturas de su contorno y respetando sus diversas identidades.

No puedo entrar aquí a detallar cómo se debería llevar adelante este programa. Sólo resaltaré la necesidad de incorporar mecanismos para evitar actitudes fundamentalistas y facilitar en cambio el diálogo intercultural y la convivencia entre distintos. En las relaciones e intercambios entre diversos grupos culturales hay que respetar las formas expresivas y operativas de cada uno de ellos, evitando los dos extremos: imponer modelos uniformadores traídos de la cultura global o dominante y dejar las identidades culturales locales sean el único marco de referencia de los grupos étnicos subordinados. Junto con el reforzamiento de las diversas identidades locales, se debe enfatizar lo mucho en común que a todos nos une, incluida la valoración compartida de nuestra variedad cultural, estimular otras formas de asociación

que crucen y unan a gente de diversas culturas en varias direcciones. Conviene evitar que todas las referencias organizativas giren en torno a una única forma de identidad, pues entonces es más probable que se generen cotos cerrados, con muchos círculos concéntricos y fronteras de identidad en torno a un único referente. Cuando así ocurre, son mayores los riesgos de caer en fundamentalismos intransigentes. En cambio la existencia de varios círculos entrelazados, con referentes variados, facilita encontrar rasgos comunes más allá de la identidad cultural.

Estrategia de aplicación

La aplicación sistemática de estos principios y políticas en los diversos ámbitos de la actividad pública y social podrían permitir combinar las tendencias globalizantes y el respeto a las culturas e identidades más locales, siquiera para lograr que al nivel del imaginario se desarrolle una actitud intercultural. Será necesario superar además la asimetría económica para que la equidad sea más que sólo imaginaria. Sin ánimo de ser exhaustivo señalaré tres frentes que, en mi opinión, tienen alta prioridad para acercarnos al ideal aquí planteado para el próximo milenio.

El primero es el de los diversos **medios de comunicación**, que inciden cotidianamente en millones de ciudadanos, penetrando en su intimidad mediante idiomas y estilos no decididos por la audiencia sino por los responsables de cada medio. Esta misma audiencia recibe un bombardeo permanente de programas y mensajes de toda índole, con su propia carga de actitudes, valores y estilos culturales, difundida de manera explícita, implícita o subliminal. El impacto público de cada medio es distinto y necesita, por tanto, políticas y enfoques diferenciados. La radio, por ejemplo, sigue siendo hasta ahora el único medio masivo que en Bolivia llega regularmente hasta el último rincón del campo y que utiliza las dos principales lenguas originarias a niveles significativos. La TV tiene un impacto aún mayor sobre su audiencia, por su combinación de palabra, imagen y sonido, pero su cobertura viene condicionada por la existencia de una red de distribución eléctrica.

Relacionado con los medios es lo que algunos llaman el "paisaje lingüístico y cultural". Se expresa, por ejemplo, en los innumerables letreros, señales, reclamos y mensajes que inundan las calles y plazas, los lugares de encuentro y arribo de las ciudades. Está presente también en el campo, en los nombres de las comunidades, los pilares de las escuelas, las señales de caminos, los posters y almanaques de las pensiones, etc. Y, al nivel auditivo, en todos los voiceadores de

micros y minibuses, en los altoparlantes de todo tipo de comerciantes, en la música estridente de los puestos de comida, etc.

Es impresionante el esfuerzo con que nuevos estados o determinadas autonomías étnico-culturales dentro de un estado, cuidan sus medios y su propio paisaje lingüístico y cultural, por su incidencia en la imagen de conjunto de un país o territorio. También nosotros deberíamos estar conscientes de su influencia. En la medida que sólo refleje la lengua y cultura dominante, y no una situación equitativamente multilingüe y pluricultural, no es tampoco una ayuda para ir creando el país que propone nuestra Constitución Política del Estado.

El segundo frente es todo el **sistema legal**. Lo que se consiga en este campo tiene una relevancia particular por tocar el ordenamiento mismo de la sociedad organizada, con toda su carga de justicia o abuso. Dentro de ello hay tres grandes áreas en que es preciso tomar en cuenta la dimensión intercultural: (a) en la elaboración misma de las leyes y sus reglamentos; (b) en la aceptación oficial—es decir, como norma explícita del derecho positivo— del llamado derecho consuetudinario, al menos dentro de ciertos márgenes y contextos; y (c) en la aplicación de las normas, o práctica jurídica.

Además de la doble lógica jurídica expresada por ambos derechos, el rol de la lengua en todo ello es igualmente fundamental por dos motivos. Primero, porque la base de todo el derecho positivo son textos escritos no sólo en lengua castellana, ajena a muchos de sus destinatarios, sino también en una jerga jurídica llena de tecnicismos (a veces en latín) comprendidos sólo por los especialistas. Segundo, porque en la administración misma de la justicia no siempre las partes manejan adecuadamente el castellano ni los jueces la lengua de los demandantes o querellantes. ¿Cómo asegurar entonces que la letra en idioma ajeno no mate el espíritu de la ley?

El tercer frente estratégico es el **sistema educativo**. La administración pública. Aunque no de manera exclusiva, ni mucho menos, buena parte de la responsabilidad sobre el paisaje lingüístico y cultural de un país recae sobre el Estado y sus órganos de administración pública. Sus formas de regular tantos y tan significativos aspectos de la actividad pública; la imagen de sus diversas oficinas y reparticiones de atención al público; la calificación lingüística y sensibilidad intercultural de sus funcionarios y servidores públicos; el enfoque dado al cuartel y al servicio militar, instancia por la que pasa la mayoría de los jóvenes varones de extracción popular; el estilo

y contenido de sus diversas actividades y simbolizaciones para fomentar la conciencia nacional (mapas, nombres de lugares y calles, feriados)... son algunos de los muchos ámbitos relevantes para la construcción de un ambiente y paisaje nacional excluyente o plural, colonialista o intercultural, castellanizante o multilingüe. El caso de la Administración Pública reviste mayor importancia por ser allí donde se fijan las normas, por lo que la falta de sensibilidad intercultural puede tener efectos muy duraderos. Hemos visto, por ejemplo, los conflictos y correteos que sufren muchos ciudadanos de apellido indígena porque los funcionarios del Registro Civil escribieron su nombre con ortografías improvisadas que después son difíciles de corregir legalmente. Algunas reformas incorporadas recientemente en nuestra legislación son todavía como pequeñas cabezas de puente, que pretenden abrirse paso contracorriente en un río caudaloso que sigue avanzando con fuerza en la dirección contraria. Incluso el enfoque intercultural y bilingüe de la reforma educativa, presentada como modélica en otros países, tiene que remontar y enderezar constantemente su curso contra la práctica rutinaria de gran parte del propio Ministerio de Educación y de los funcionarios y docentes que deben implementar la reforma. ¿Qué decir entonces de tantas otras instancias públicas en que aún no se ha hecho siquiera el intento de un reajuste?

El sistema educativo. Este es el campo en que, hasta ahora, el estado boliviano ha hecho mayores innovaciones, en nuestro tema, estableciendo la temática intercultural y bilingüe como un eje transversal de todo el sistema. Lo interesante es que este cambio ocurre en el contexto de una reforma educativa estimulada desde el Banco Mundial y otros organismos financieros internacionales muy conscientes del proceso mundial de globalización. Nadie duda que el sistema de educación formal tiene una incidencia fundamental en el desarrollo de la sociedad del futuro. Pero además, si en la escuela se reproducen los sistemas excluyentes de una sociedad colonial, éstos seguirán siendo la vivencia visceral de las nuevas generaciones.

Qurpa, noviembre de 1998.

Obras citadas

Bangura, Yusuf.

1997. "Ethnic diversity and social harmony". En UNRISD, *Advancing the social agenda: Two years after Copenhagen*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, Session four, pp. 34-41.

Bolivia.

1994. Constitución Política del Estado. (Parcialmente revisada).

Bolivia.

1991-1997.

- Ley 1257 (ratificando el Convenio 169 de la OIT), 1991
- Ley 1333. Ley de medio ambiente. 1992
- Ley 1551. Ley de participación popular. 1994
- Ley 1565. Ley de reforma educativa. 1994.
- Ley 1700. Ley forestal. 1996.
- Ley 1715. Ley del servicio nacional de reforma agraria. 1996.
- Ley 1775. Código de minería. 1997.

Castells, Manuel.

1996. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1, *La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

CSUTCB.

1984. Anteproyecto de ley agraria fundamental. La Paz: Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

UNRISD y UNESCO.

1997. *Occasional paper series on culture and development*. (4 títulos publicados). Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

UNRISD.

1997., *Advancing the social agenda: Two years after Copenhagen*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.