

Pensando esas culturas

FERNANDO CALDERÓN GUTIÉRREZ

1. EL PASADO NO ESTÁ MUERTO

La comprensión de las llamadas sociedades indoamericanas y en especial de las andinas encierra una serie de dificultades, sobre todo por el largo proceso histórico plagado de yuxtaposiciones y extrañas combinaciones entre relaciones étnico culturales, de clase y de dependencia nacional, proceso que además se caracterizó por su constante transformación y un permanente y vital movimiento.

Con esta premisa es legítimo admitir la dificultad para captar la dinámica global de estas sociedades, si no se toma en cuenta la interacción de estos tres aspectos; asimismo, resulta particularmente limitada la comprensión aislada de cada uno de ellos. Así, creemos que no sería factible referirse a un país andino solamente en términos nacionales, ya que estas naciones se diferencian étnicamente y están estructuradas en clases, y tampoco sería correcto pensar en “indios absolutos” o en “clases puras”, pues los componentes clasistas y étnicos se superponen permanentemente; fenómeno aún visible en las clásicas oligarquías andinas, quienes simultáneamente admiraron e imitaron a Europa y menospreciaron a sus propias sociedades. Todo ello constituye un ejemplo de las llamadas sociedades “metamorfósicas”. Encomenderos, comerciantes y usureros, conservadores y liberales, terratenientes, mineros y banqueros, semindustriales, demócratas y militares, todos ellos refieren a algunos de los aspectos policlasistas de las clases dominantes criollo-mestizas que dirige y acaso influyen todavía en las naciones andinas, sirviendo además de puente a los variados intereses coloniales, primero, e imperialistas, después, del mundo occidental y cristiano. Las clases populares y medias también expresan esta situación.

El problema que aquí se plantea es explicar cómo se han dado estas interacciones y qué futuro tienen. Para algunos, las culturas finalmente se extinguirán y existirá solamente una cultura occidental, ya sea capitalista o proletaria. Para otros, las culturas se mantendrán en pugna, lo cual alumbraría cambios basados en una nueva diversidad cultural más humana y más libre.

Probablemente lo dominante de las interpretaciones en el campo de las ciencias sociales ha sido, identificándose con los primeros, unilateralizar este espectro que es esencialmente multifacético.

Las distintas corrientes estructural-funcionalistas o weberianas,¹ han interpretado la dinámica societal como un largo proceso hacia la modernización, la aculturización e integración social a partir de un modelo industrial desarrollista. Se trata del famoso *continuum* societal tradicionalismo-modernización en sociología, en el que un proceso de secularización de los valores transformaba estructuras arcaicas, sobre todo agrarias, en "mundos" con valores urbanos. La antropología por otra parte consideró que las sociedades indígenas se someterían crecientemente a un proceso de aculturación, integrándose a sociedades urbanas-occidentales, en tanto para la economía los modelos industriales, a partir de una política sustitutiva de importaciones, lograrían una integración económica y de mercado hasta llegar a constituir sociedades industriales modernas.

El grueso de las interpretaciones marxistas y muchas de sus principales expresiones políticas² han considerado a las sociedades andinas desde el paradigma de la evolución capitalista, por el cual el modo de producción capitalista subordinaría a modos de producción feudales o semif feudales, produciéndose crecientemente y como contraparte un proceso de proletarianización, mientras que el resto de los fenómenos étnico-culturales o nacionales serían meros aspectos secundarios o ideológicos del desarrollo del capital. Esta interpretación a su vez derivaba en la evolución de fases políticas, que explicaban varias de las revoluciones nacionales más importantes en América Latina, como la mexicana o la boliviana, así como revoluciones democrático-burguesas (véase por ejemplo, Marini, 1971), expresiones en definitiva del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Incluso recientes teorizaciones dependentistas que han combinado algunas de las interpretaciones anteriores, también han caído en enfoques unilaterales circunscribiendo sus explicaciones en términos del intercambio desigual centro-periferia, formas de Estado o a través de fases particulares en las formas de acumulación de capital o de estructuras de clase consideradas parcialmente, amén de pretender algunos construir una "teoría general" a partir de casos aislados. En todo caso nos parece que tanto una como otra corriente, sin dejar de considerar sus importantes hallazgos, en definitiva han tendido a reproducir un modelo cultural eurocéntrico.

En realidad, lo que deseamos plantear, como ya lo hemos insinuado, es

¹ Marzal (1981) por ejemplo distingue 7 corrientes en el desarrollo de la antropología: el indigenismo colonial, la cultura americana, la social inglesa, la etnología francesa, el indigenismo moderno y el neo evolucionismo, además detecta tres orientaciones políticas emparentadas con las corrientes anteriores: el indigenismo colonial, el republicano y el moderno.

Por otra parte el pensamiento sociológico de Gino Germani, el de Óscar Lewis en antropología y el de Raúl Prebisch en economía son los más conspicuos que tuvieron más influencia en esta visión.

² Las tesis de los Partidos Comunistas latinoamericanos serían las promotoras de esta acepción y probablemente la discusión más relevante al respecto fue la de Rodolfo Puigrós y Gunther Frank.

que no han existido en lo esencial procesos de plena aculturación ni de plena conformación de relaciones capitalistas, sino más bien que el desarrollo del capitalismo, a la vez de destruir otras relaciones, de una u otra manera también adecuó, subordinó y redesarrolló, en conflicto, formas no capitalistas de producción, sobre todo campesinas (en todas sus modalidades) y de economía "informal urbana". Estas nuevas relaciones sociales no sólo se dieron por la imposición del capital o de la política dominante, sino también por la presencia y persistencia muy dinámica y en constante transformación de un conjunto de relaciones étnico-culturales y no capitalistas típicamente indígenas o de otras culturas subordinadas.

Nuestra hipótesis en este sentido, haciéndonos eco de recientes estudios en estos países, sobre todo andinos,³ es que el problema radica, por una parte, en la comprensión de la historia, la situación y la diversificación social del campesinado andino en particular y, por otra, en la dinámica pluricultural de estas sociedades, donde no sólo están presentes en su propia heterogeneidad indios quechuas o aymarás sino también otras etnias y culturas, donde en realidad los procesos de discriminación racial apoyados por la explotación social y la dominación nacional han escondido procesos de degradación cultural, no sólo en relación con las raíces culturales de estas sociedades, sino respecto de su actual y nueva cultura de resistencia, resultante de un pasado vivo y permanentemente recreado en el presente. Incluso las formas clasistas parcial y ambiguamente constituidas y la propia dependencia no hacen más que complicar la dinámica pluricultural anotada.

Precisamente para poner énfasis en esta perspectiva, aquí se analizarán en primer lugar algunos rasgos conceptuales, a nuestro juicio básicos, del proceso histórico; además, plantearémos algunas reflexiones en torno de la dinámica cultural y de su inserción nacional, para finalmente abordar dos problemáticas claves: la del campesinado y la de los movimientos étnicos y sus potencialidades totalizadoras en el marco de la "nueva democracia" y de los nuevos "bloques culturales emergentes".

Sin embargo y antes de empezar, pensamos que tres supuestos generales le darán a nuestra ambiciosa propuesta una mayor fluidez.

En principio creemos que no existen causas únicas ni determinaciones finales en la dinámica societal indoamericana y que los procesos a estudiar han sido múltiples y sus determinaciones o sus factores precipitantes han variado según la situación social e histórica en cuestión. En este sentido.

³ Durante la década de los años 70 se desarrollaron una serie de interpretaciones novedosas, desde importantes estudios etnohistóricos como los de J. Murra hasta interpretaciones globales sobre las relaciones clase-etnia-nación, como las de O. Plaza, I. de Gregori y T. Kudo en el Perú, las de S. Rivera, X. Albó y J. Dandler en Bolivia, de A. Guerrero y J. Trujillo en Ecuador y varios autores mexicanos como G. Bonfil Batalla, A. Warman y R. Stavenhagen en México. Varios de estos estudios y discusiones tuvieron como base la cuestión campesina.

los distintos movimientos globales de estas sociedades han estado multideterminados, principalmente por presiones “no puras” de relaciones de clase, de etnia-cultura y de diferenciación nacional donde el conjunto y la especificidad de estas causalidades todavía son ignoradas, existiendo tan sólo a nivel de hipótesis más o menos bien construidas.

Además, pensamos que en un aspecto del fenómeno se reflejan los otros dos y al hacerlo modifican, por ejemplo, las relaciones interétnicas. Incluso en los países centrales, no sólo se produce una apropiación del excedente económico efectivizado por el valor-trabajo de la periferia, sino que además al hacerlo se reproducen las relaciones sociales y étnicas en ésta; aparte del ajuste del propio “modelo cultural” y la reproducción, aunque de manera muy sutil, de prejuicios raciales propios.

Finalmente, consideramos que las distintas prácticas y experiencias del pasado de las sociedades andinas no han desaparecido, no están muertas, sino que de alguna manera se reencarnan y desarrollan bajo otras formas, según las necesidades y las demandas de las culturas actuales. La noción de temporalidad adquiere una cualidad cultural distinta, en la cual el pasado no muere, no sólo porque es muy importante, sino porque se transforma y adopta nuevos modos de desarrollo y nuevas formas de orientación social, es decir vive en la memoria colectiva de los pueblos.

2. LOS CAMINOS DEL TIEMPO

Debemos reconocer un punto de partida: cualquiera que sea la actual caracterización de las distintas sociedades andinas o indoamericanas, gran parte de los conflictos y rasgos estructurales vigentes se derivan o son parte transformada del dominio colonial, primero, luego del período “liberal”, y finalmente de los llamados “nacionalismos-populistas”. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva creemos que es importante comprender estas fases temporales para poder remitirnos a nuestras contingencias cotidianas.

2.1. *El tiempo colonial*

Una vez llevada a cabo la conquista, en la cual los españoles utilizaron los conflictos y las diferencias de las sociedades andinas, empezó a estructurarse el sistema colonial. Dicha estructuración no fue homogénea pues estuvo condicionada por la yuxtaposición de las necesidades mercantiles y de dominio colonial, y los espacios andinos en cuestión; esta yuxtaposición se dio en función de las formas de organización societal pre-existentes y de los recursos naturales demandados por el mercado internacional (véase por ejemplo: CERES, 1982).

Por ejemplo, el espacio colonial alto peruano (véase Barvadas, 1973)

se organizó en torno de ejes económicos, religiosos y político-administrativos; así, por una parte, la explotación de la plata en Potosí y de los valles interandinos en Sucre-Cochabamba y el eje religioso-político-militar entre Sucre, La Paz, Tarija y Santa Cruz y, por otra, el crecimiento de haciendas, de encomiendas, de la mita minera y de obrajes urbanos, conformarán el dominado espacio colonial de Charcas.⁴

Mucho se ha argumentado sobre el carácter de la sociedad colonial (véase UNESCO, 1978; CERES, 1982), empero, algunos fenómenos pueden connotar su compleja evolución.

En primer lugar, el sistema colonial, visto globalmente, organizó a las sociedades sobre la base de un dominio militar, religioso, político, administrativo y mercantil, orientado hacia los intereses de la metrópoli y transformó las relaciones sociales y los espacios territoriales preexistentes, creando así las bases tanto para una hegemonía territorial, que luego conformaría las repúblicas, como para un sistema de oposiciones contra el propio régimen colonial.

En segundo lugar, la coexistencia de relaciones comunitarias basadas en un sistema de reciprocidades y otras formas organizativas con el sistema de encomiendas, haciendas, mitas, obrajes y otros, implicó relaciones interclases poco diferenciadas que se sustentaron en la propiedad de la tierra y en variadas formas de explotación del trabajo indígena. En realidad, la expansión del sistema productivo y comercial reguló las difusas relaciones de clase instauradas por la colonia.

En tercer lugar, las relaciones coloniales implicaron además un sistema de diferenciación étnica en función de rasgos biológico-culturales de la población, que se plasmaba en una sociedad rígida, segregacionista y piramidal.

Así, si bien las relaciones coloniales por una parte y las relaciones de clase por otra constituyen la base de las nuevas relaciones interétnicas, no es menos cierto que el conjunto de éstas provocaron un conflicto cultural de mayor amplitud, donde la cultura dominante "cristiana, colonial y mercantil" degradaba la totalidad de las prácticas y productos culturales andinos elaborados por siglos; no obstante éstos, además de adecuarse, produjeron una serie de prácticas de resistencia cultural, entre ellas la mutua aculturación, la adecuación productiva y organizacional, el retraimiento comunitario, la absorción panteísta de valores cristianos y la emergencia de luchas y movimientos indígenas que llegaron a incluir mestizos y criollos. Desde entonces, degradación y resistencia cultural constituyen dos caras de una misma moneda en el mundo andino moderno.

La estratificación étnica fue, entonces, la típica forma de estratificación colonial, no sólo porque varias de las múltiples posiciones de las clases subalternas (pueblo) y de las etnias coincidían (nación), sino también

⁴ En este sentido el "Estado charqueño" fue la base del actual Estado boliviano, ello implica de alguna manera la presentación de formas nacionales en el período colonial.

porque las prácticas discriminatorias y el derecho estatuido convivieron sin mayores diferencias.

Wilson Cantoni (1978) aportó, a nuestro juicio, un adecuado concepto para entender y sintetizar estas yuxtaposiciones entre clase, etnia y dominio colonial: el de estratificación de clase de tipo colonial.

“La estratificación inter-étnica, señala el autor, sería la forma que asume la estratificación general de clase, cuando discrimina económica, política y culturalmente a todo grupo étnico”.

En síntesis, este tipo de relación social tiene cuatro características centrales:

a) explica un conjunto de justificaciones socialmente descalificadoras, una del “tipo casta” aplicada a los grupos étnicos considerados naturalmente inferiores, otra capitalista-mercantil aplicada a los estratos superiores;

b) los distintos grupos étnicos originarios ocupaban en él las posiciones de clase más bajas, dependientes y subalternas, es decir, su subvaloración fue mayor que en un sistema típico de explotación de clase;

c) la situación citada en el punto (b) provocaría una percepción parcial de los grupos subyugados que tendieron a visualizar las relaciones como establecidas entre tipos de hombres y no entre grupos sociales (por eso se estructuró una conciencia étnica no totalizadora y varias de las luchas y movimientos de esas épocas estuvieron socialmente restringidos precisamente por estas causas);

d) así, aunque ciertos grupos o personas (indios o negros), considerados inferiores, lograsen cierto éxito económico, aunque la racionalidad del prejuicio se extinguiese, la discriminación tendería a permanecer, re-creando las relaciones sociales ya descritas.

Si bien el trabajo de Cantoni fue pionero en varios aspectos, deja de lado importantes procesos intrínsecos de la dominación colonial. Por una parte sería necesario ponderar y diferenciar los movimientos en la estratificación, donde los dos polos vitales, el “blanco dominante” y el “indio dominado”, eran más cerrados y excluyentes, y el resto de las capas sociales y grupos mestizos más abiertos en cuanto a sus posiciones y movilidad social, condicionadas éstas por el éxito económico y por la función articuladora de los polos extremos del grupo en cuestión.

Por otro lado, precisamente los espacios de intermediación fueron fundamentales en las relaciones coloniales, pues plasmaron formas de control económico y de dominio político-cultural, donde las relaciones inter-étnicas se expresaban en mundos de interacción social, a través de una serie de relaciones sociales privadas específicas: caudillismo y cacicazgo, compadrazgo y poderes locales, etcétera, que permitían viabilizar las relaciones coloniales en ese conjunto. Estos mecanismos estaban manejados por grupos de ladinos “mistis” o “cholos”. Pensamos que el conocimiento de estos espacios es clave para entender a nuestras sociedades y creemos que su fortaleza estuvo en función del peso de la migración europea. Así,

en los casos donde las sociedades originarias fueron fuertes y las migraciones europeas débiles, el poder tendió a recaer en grupos criollos y el peso de estos mecanismos de intermediación fue muy importante, mientras que en países de fuerte migración europea y de sociedades autóctonas relativamente poco numerosas, como la Argentina o Chile, el proceso fue inverso (véase por ejemplo Hernández, 1984).

Finalmente, un aspecto no expresado claramente en el análisis de Cantoni es el relativo a la orientación del sistema de clases. Si bien es cierto que éste en alguna medida coincidía con el sistema de castas, no es menos cierto que su propia conformación fue muy ambigua y ambivalente. Así, las relaciones con los medios de producción contenían la potencialidad de construir formas más abiertas que los cerrados esquemas de clase y además las clases tendían a plasmar otras posiciones y funciones sociales más allá de las relaciones clasistas. Asimismo, si bien una conciencia étnica puede ser considerada parcial, lo mismo podemos afirmar acerca de una conciencia de clase pura.

En todo caso, el aporte de Cantoni respecto de la estratificación de clases de tipo colonial tuvo la virtud de hacer visualizar las relaciones coloniales no sólo en términos de articulaciones clasistas y étnicas, sino también en términos de una creación societal que supo a la vez absorber e integrar el pasado andino y tuvo la fortaleza de recrearse en los tiempos republicanos.

2.2. *El tiempo liberal contra el tiempo nacional*

La crisis del mundo colonial y su posterior ruptura no encontró con rapidez —prácticamente en ningún país indoamericano— un correlato político unitario. Por el contrario, la destrucción de ese sistema político unitario supuso una fragmentación y dispersión regional de las relaciones de poder en las “nuevas” naciones, lo cual provocó que los antiguos mecanismos de intermediación se tornasen más importantes, que emergiesen una serie de caudillos de distinto signo y que se reorganizasen nuevamente de manera polar las relaciones interétnicas. En realidad se reprodujeron nuevos sistemas de intermediación y “grupos terratenientes criollos” con capacidad de generar un sistema político unitario.

En México, el resultado fue el Porfiriato, en Perú y Bolivia el fracaso del Pacífico y en Ecuador la acentuación dual entre Costa y Sierra, aunque en este país la Costa ya se había incorporado regionalmente al mercado mundial a mediados del siglo pasado.⁵

Sólo a principios de siglo, casi en todos estos casos, se produjo la conformación y consolidación de un dominio nacional en el cual los terra-

⁵ Véase Warman (1978), para México; para Ecuador, Chiriboga (1984); para Perú, Cotler (1978), y para Bolivia, CERES (1982).

tenientes cohesionados, "fundidos" y conflictivamente subordinados a los comerciantes y a otros grupos dominantes conformaron gobiernos y Estados liberales, y nuevos pactos neocoloniales con las empresas y países capitalistas centrales a partir de los productos de exportación de cada región. Obviamente, éste no fue un proceso lineal, sino que estuvo atravesado por conflictos y ajustes interclasistas de diversa índole.

Lo radical se centró en que estos países emergieron al mundo como Estados nacionales dependientes, subordinando su economía y su sociedad a la nueva economía imperialista. El papel cumplido por las oligarquías locales fue vital para plasmar las nuevas relaciones internacionales.

En Bolivia y Perú se fundaron sendos "enclaves mineros" que crearon nuevas relaciones capitalistas y subordinaron y recrearon relaciones precapitalistas tanto en el campo como en las ciudades. Así, si bien en el siglo pasado la dimensión señalada permitió una extensión y crecimiento del sector de hacendados, a costa de expropiación de tierras de la comunidad, en el siglo xx éstos se subordinaron, adecuaron y engrosaron las filas librecambistas. Pero también comenzó a operar un fuerte proceso de diferenciación social en las capas subalternas, no sólo por el surgimiento de un nuevo semiproletariado minero, sino también por la emergencia de nuevas capas artesanales y profesionales urbanas, amén de recrearse relaciones semiserviles en el campo (véase Calderón, 1982). En Perú además emergió una agricultura de exportación (Cotler, 1978).

En Bolivia, la agricultura andina tuvo por lo menos tres ritmos distintos, basados en las relaciones entre las haciendas y el campesinado. En regiones como los Valles Cochabambinos poblados por quechuas, se fortalecieron, debido a los conflictos, las relaciones hacienda-pequeña propiedad agraria, ya de fuerte peso en la colonia (Larson, *s.f.*); mientras que en zonas como el Altiplano aymará, lo dominante fue el complejo hacienda-comunidad, donde además las relaciones conflictivas de corte étnico tendieron a ser antagónicas permanentemente; finalmente, en el área de montaña y altura, como en Oruro y Norte de Potosí, las comunidades aisladas, sobre todo pastoriles, lograron de alguna manera reproducir el sistema del Ayllu (véase CERES, 1982; Platt, *s.f.*). De alguna u otra forma y en el orden citado esta relación campesinos-hacendados estaba incorporada al mercado.

En Ecuador, el proceso iniciado el siglo pasado adopta formas unitarias gracias a la revolución liberal, que consolidó la alianza entre los terratenientes serranos y los nuevos grupos dominantes de los centros, con la peculiaridad de que a los primeros les cupo el dominio político, en alianza con la Iglesia, y a los segundos la explotación bananera orientada al mercado externo, manteniendo una estructura social, sobre todo en los Andes, estrictamente cerrada de corte colonial (Chiriboga, 1984; Guerrero, 1983).

El conjunto de las relaciones interétnicas y de discriminación racial del pasado se superpuso a estas nuevas estructuras sociales, mantenién-

dose el régimen de “casta” originado en la colonia, sobre todo contra los indios en las áreas andinas, aunque también emergieron formas discriminatorias contra el mestizaje, de los “mestizos primerizos” de origen colonial. Tal vez un hecho escasamente citado es que en esos años se produjeron los genocidios más brutales y numerosos contra las tribus amazónicas ubicadas en el este de los países andinos.⁶

Los regímenes liberales andinos no lograron más que democracias raciales, legitimadas con una ambigua justificación normativa, donde la ideología liberal-capitalista consideraba ciudadanos sólo a los grupos alfabetizados —en países donde la población india era dominante y a la que le aplicaba agudos mecanismos discriminatorios raciales del tipo casta. El *apartheid* era el modelo dominante. Esta situación originó una serie de mecanismos de resistencia ejemplificados por una serie de sublevaciones indígenas reprimidas violentamente y además, bajo distintas formas, según el país, se iniciaron respuestas “nacionalistas-indigenistas”, la mayor parte de ellas impulsadas por las nacientes capas medias mestizas.

En países como México, Perú y Bolivia, el problema indio se volvió una cuestión nacional. Burguesías de origen reciente, capas medias y sectores populares comenzarán a cuestionar, según sus intereses, la discriminación racial y el sistema de explotación clasista dependiente, interpellando a la antinación liberal y reclamando valores nacionalistas, e incluso nacional-populares; así emergió y se desarrolló una corriente indigenista que se caracterizaba por oponerse a la dominación cultural y política oligárquica y a la vez por reivindicar una nueva identidad nacional.⁷

Probablemente la variante popular-clasista, teóricamente más significativa, la constituye el pensamiento de Mariátegui al integrar en sus análisis y banderas de lucha las demandas clasistas, étnicas y nacionales. “Se puede decir del Perú —señalaba Mariátegui— que es todavía un concepto por crear. Mas ya sabemos definitivamente, en cuanto al Perú, que este concepto no se crearía sin el indio. El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas, sino por los revolucionarios”. (Kudo, 1982). Desgraciadamente este tipo de interpretación cayó en el vacío por un largo tiempo, probablemente por la fuerza que cobrarían los “nacionalismos populistas”, como por el carácter coactivo y castador del pensamiento y la práctica del stalinismo latinoamericano.

En México y en Bolivia, los movimientos nacionalistas triunfaron por la vía popular y revolucionaria, generando profundos procesos de trans-

⁶ Para un análisis global y actual véase, J. Riestler y B. Fischerman (1976).

⁷ En México los pensamientos de M. Gamio, V. Lombardo Toledano fueron pilares de esta corriente, en Perú es clásica la polémica V. R. Haya de la Torre y C. Mariátegui (véase por ejemplo G. Germara, 1980) y también la obra de L. Varcárcel. En Bolivia los textos de Grinsburg, Navarro B. Gavadez, A. Arguedas y C. Montenegro. Todos estos autores dieron una gran discusión que sentaron bases intelectuales de la problemática. Para un análisis más detallado de los casos mexicano y peruano, véase Marzal (1981) y T. Kudo (1982).

formación social; en ellos, el componente indigenista cumplió un papel central en la revaloración nacional-estatal. Empero, también emergieron nuevas formas más sutiles y complejas de discriminación racial de corte paternalista, las cuales coadyuvaban a reproducir las nuevas relaciones de clase y de dependencia nacional. En ambos países, la integración nacional y el progreso capitalista fueron las metas buscadas por el Estado y los nuevos grupos dominantes.

En México surgió la denominada⁸ “política indigenista” que pretendió integrar la cultura indígena a la sociedad nacional, lo cual implicó, al igual que en Bolivia, suponer que el indigenismo no era una propuesta hecha por los propios indios, sino por los grupos nacionalistas en el poder del Estado, que consideraban que aquéllos no podían por sí mismos autogenerar un modelo propio. Ello permitió recrear y crear una serie de mecanismos de intermediación basados en el clientelismo —burocrático-estatal-partidario—, en manos de mestizos con las masas indígenas, logrando en definitiva una mayor “integración cultural” y clasista del indio respecto del nuevo capitalismo, degradando una vez más las culturas autóctonas. Así emergieron nuevas formas de discriminación racial del tipo “paternalista-modernizante”.

En Bolivia, el sindicalismo campesino y la reforma agraria fueron en los 30 primeros años de la revolución los mecanismos por excelencia que permitieron sendos procesos de aculturación “semioccidental”; sin embargo, no podemos negar que los sindicatos también fueron producto de la acción campesina indígena; en ellos se recrearon formas inéditas de resistencia cultural y clasista, sus estructuras de base se reconstituyeron a partir de relaciones de autogobierno y de reciprocidad típicamente andinos, que con el transcurso del tiempo constituyeron la plataforma de un nuevo movimiento indigenista.⁹

En casos como Perú¹⁰ y Ecuador la dinámica fue muy diferente, pues los movimientos nacionalistas populares no llegaron, revolucionariamente, a plasmarse en el poder del Estado. Aunque allí también se operarán una serie de reformas agrarias y políticas indigenistas de menor envergadura en comparación con los otros movimientos citados, ello produjo un importante proceso de integración y degradación cultural. Tal vez en este marco, y guardando las diferencias del caso, se pueden entender algunos aspectos de los nuevos conflictos étnico-clasistas que allí emergieron.

⁸ Véase H. Díaz Polanco y otros (1981). Por otra parte, probablemente en todos estos casos sería importante precisar las formas concretas que adquirió el indigenismo y su relación con los procesos de modernización, capitalización y ladinización. Uno de los textos más sugerentes es el de A. Quijano “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana”, tesis doctoral, Lima, 1964.

⁹ Véase Rivera (1982), Calderón y Dandler (1984). Este libro incluye varios autores y textos sobre el tema.

¹⁰ En el Perú bajo el régimen de Alvarado se desarrollaron desde el Estado este tipo de políticas; véase T. Kudo (1982) y también F. Guerra (1983).

Finalmente, cabe señalar que las antiguas formas discriminatorias no desaparecieron en estos países, aunque si bien es cierto que disminuyeron no es menos cierto que resurgieron bajo nuevas formas, sobre todo en regímenes autoritarios, o en situaciones muy conflictivas, cuyo dominio se complementaba con formas de discriminación del "tipo casta".

Así, tal vez sea posible afirmar que los caminos de nuestra historia en sus tiempos coloniales, liberales y nacionalistas viven no sólo en términos de degradación cultural, sino también felizmente bajo las formas de resistencia popular, y esto de alguna manera reactualiza la filología andina que afirma que el pasado, que es múltiple, rico y conformado de diversas temporalidades, no muere, sólo cambia de forma: es un pasado que construye el presente y hace el futuro.

3. PENSANDO ESAS CULTURAS

El conjunto del análisis realizado en torno de las distintas interacciones entre etnias, clases y naciones es importante para la comprensión de la dinámica cultural; sin embargo, si bien la incorpora, tiene una trascendencia conceptual mayor pues abarca la totalidad de las acciones humanas.¹¹

En este sentido, el concepto de cultura, al cual remitimos los fenómenos estudiados, connota el conjunto de diversas prácticas y representaciones sociales expresadas en la totalidad de los modos de vida, históricamente acumuladas y transformadas por los hombres en sus múltiples relaciones sociales entre sí y con la naturaleza. De alguna manera en el mundo contemporáneo, los grupos y las culturas hegemónicas tienden a apropiarse, en conflicto, de los distintos productos grupales, nacionales y mundiales, a fin no sólo de reproducir su dominación, sino también para dirigir los patrones culturales en su conjunto.

Los productos interétnicos, clasistas o nacionales se reflejan en este proceso cultural totalizador, pero éste abarcaría además al conjunto de las cotidianeidades, modos de vida y tecnologías de la sociedad. En realidad, "la cultura" son las culturas que crea la gran diversidad humana.

En este marco, y retomando el análisis precedente, el concepto de cultura que nos interesa encierra dos supuestos implícitos.

En primer lugar, el reconocimiento de que en los casos estudiados existe una diversidad cultural conflictiva, donde la cultura occidental, en su faceta cristiana mercantil o industrial-consumista, ha producido un largo proceso de deterioro de las culturas autóctonas que no ha sido ni unilineal ni simétrico, pues ha estado acompañado por un dinamismo variado de resistencias culturales que han permitido a nivel nacional, por

¹¹ Para un alcance general de este concepto y su relación con la ideología véase, por ejemplo, J. L. Nagenson (1982).

una parte, que las diversas culturas originarias no sólo se mantuvieran sino que se desarrollaran y ampliaran y, por otra, que modificaran las características y los rasgos de las culturas que buscaron su degradación.

En realidad, al menos se pueden reconocer cuatro productos culturales de distinta connotación:

– La destrucción de culturas originarias, ya sea por la vía del genocidio o por la vía de la integración cultural.

– La mantención y el desarrollo de las culturas indoamericanas, que a su vez ha tenido que vivir procesos de aculturación, de inhibición y de extinción cultural.

– La creación de culturas intermedias entre los degradantes y las resistentes (los procesos de mestizaje o de ladinización son las evidencias raciales del surgimiento de una cultura polivalente en los países indoamericanos, generalmente compuesta por grupos populares urbanos).

– Las propias modificaciones de las culturas degradantes, por el peso de la resistencia cultural.

El otro supuesto está estrechamente relacionado con la necesidad de tener una noción dinámica de cultura: que los procesos analizados producen un gran dinamismo cultural. Ya no se trataría de la mera supervivencia de las mismas relaciones de reciprocidad andina precolonial, por ejemplo, sino del desarrollo de éstas bajo distinta forma e incluso sentido social, según los tiempos de la historia, lo que inevitablemente nos lleva a reconocer la capacidad creativa de esta cultura.

Las preguntas que actualmente se plantean estas sociedades tienen que ver, por un lado, con las posibilidades de sobrevivencia que existen frente al capital y sus procesos tecnológicos y a la subsistencia del subdesarrollo y, por otro, con las posibilidades de nuevos cambios políticos y de transformación cultural. De alguna manera la actual crisis regional manifiesta con mayor agudeza estas preocupaciones.

Desde un punto de vista nacional las dinámicas pluriculturales y multiétnicas tienen relación con tres dimensiones interdependientes, en las cuales se expresan los procesos precedentemente analizados.

En primer lugar, las condiciones culturales materiales —que hacen referencia a las formas productivas y tecnológicas sobre la base de patrones de ocupación del territorio de larga duración—, a pesar de las transformaciones ocurridas por la expansión capitalista, han logrado reproducir y ampliar formas orgánicas de producción y de relación con la naturaleza. La problemática del campesinado indígena en sus múltiples expresiones parcelarias o comunitarias constituye el eje teórico que nutre esta aseveración. Sin embargo, esto no niega el desarrollo de nuevas prácticas culturales urbanas o mineras como formas de expresión de la misma resistencia indígena.¹² Sobre esto describiremos, a título de ejemplo, los

¹² De alguna manera en los países andinos, gran parte de los procesos urbanos están por una parte interrelacionados con la economía campesina y por otra tienen características culturales específicas e inéditas. Véase por ejemplo B. Roberts (1978),

siguientes fenómenos: la presencia en las calles interandinas de Bolivia de estrategias familiares de trabajo en varios ecosistemas con economías campesinas diversificadas; la producción artesanal simbólica de los ciudadanos andinos: Cuzco, Oruro, La Paz, etcétera; sistemas de riego y uso multitérmico de parcelas en las ciudades; tipos de abono natural y cuidado de suelos en las mesetas y la sierra ecuatoriana, etcétera; permanencia de viviendas y de un uso territorial de pequeñas comunidades indígenas, prácticamente en todo el altiplano andino, etcétera.

En segundo lugar, la producción simbólica, que expresa todo esto ya sea bajo la forma de ritos o mitos culturales u otros que reproduce y amplía concepciones panteístas y naturalistas de la realidad, de acuerdo con las posibilidades y las necesidades de la resistencia cultural: desde las fiestas y celebraciones rituales colectivas, formas y códigos de la vestimenta y el lenguaje, hasta la visión del mundo.¹³

Probablemente la dimensión lingüística sea una de las más significativas en los procesos de resistencia cultural, dado que éstos suponen la unificación de grupos variados, en contacto expresivo, como señala Gramsci, que se entienden entre sí en grados diversos y se reflejan en el lenguaje común. Por esto Gramsci habla de "momento cultural"; "todo acto histórico tiene que ser realizado forzosamente por el 'hombre colectivo', es decir, presupone la existencia de una unidad 'cultural-social' que junta para un mismo fin una multiplicidad de voliciones disgregadas, con heterogeneidad de fines, sobre la base de una misma y nueva concepción del mundo" (Gramsci, 1972: 42).

En nuestro caso se ha operado un agudo proceso de destrucción semántica; empero, las fuerzas idiomáticas indígenas, a pesar de sus diversidades, no sólo han permanecido unificadas, sino que también se han desarrollado y modificado cualitativamente. Además, las sociedades indígenas más consolidadas han actualizado un fuerte bilingüismo que evidencia los procesos de mutua aculturación conflictiva ya señalados.¹⁴

Sería también muy interesante hacer un análisis más "profundo" de la función del lenguaje en relación con la resistencia y con la reproducción cultural, en términos de la propia integración psicológica de los individuos y de los grupos étnicos.

La teoría de Lacan es muy sugerente en lo que respecta a la posibilidad de análisis de la cadena de significantes y su red de empleos, tanto en la experiencia psicológica interna del grupo como en la de los individuos. Lacan sostiene que las necesidades humanas se estructuran en el lenguaje a través de complejos mecanismos que permiten en última ins-

y A. Scott (1976). Para el caso boliviano urbano, véase F. Calderón (1984), y J. Nash y J. Rojas (1982) para el proceso minero.

¹³ X. Albó (1975) realiza un sugerente estudio de los dos mundos en el mundo aymará.

¹⁴ Varios estudios de X. Albó (véase por ejemplo: Albó, 1964) analizan los conflictos intersemánticos quechuas, aymará y castellano.

tancia que el discurso trascienda lo dicho, esto es alcance lo "no dicho", sugerencia que nos permite pensar que la resistencia semántica conlleva una verdad social que alcanza funciones tan complejas y amplias como las del "inconsciente colectivo" y su retransmisión (Lacan, 1977). En este sentido el quechua, el aymará, etcétera, constituiría una suerte de resistencia semántica que formaría parte de toda la cultura existente en cuestión.

En tercer lugar, las formas de organización y de acción cultural constituyen las formas reales de asociación sobre las cuales se desarrollan y mantienen los procesos de resistencia cultural. En ellas se encuentran desde las formas andinas más clásicas de organización social, como el Ayllu y la minka, hasta las nuevas formas sindicales, deportivas y otras propiamente indígenas que proliferaron en la última década (Bonfil, 1981). Sin embargo, en gran parte de estos países el nivel de acción cultural más elevado lo constituyen los movimientos indigenistas, quienes desde la reafirmación de identidades étnicas generan un conjunto de orientaciones sociales y culturales diversas.

Precisamente por este cúmulo de razones lo que resta del artículo aislará y analizará los dos componentes, en estos momentos centrales, de la resistencia cultural andina, esto es, las tendencias del campesinado y el desarrollo de los nuevos "movimientos indianistas".

4. PERSISTENCIA CAMPESINA¹⁵

Si bien una de las características más comunes de la estructura agraria andina es su elevada heterogeneidad, tanto económica como social, es posible establecer algunos antecedentes históricos de utilización del territorio típicamente andinos.

Las formas de uso de la tierra que remiten al período prehispánico y que implican complejas relaciones entre la estructura social y las variadas fases de la producción en las diferentes alturas, han permitido siempre, no obstante las diversas formas históricas de trabajo, la sobrevivencia y la reproducción socioeconómica de los campesinos andinos.

La conquista y la colonización introdujeron grandes transformaciones en el plano de la organización del trabajo, de la organización de la producción y de la distribución de la propiedad: "encomiendas" y "repartimientos" constituyeron la base del sistema de producción colonial, de la cual surgirán las futuras haciendas coloniales.

Estas últimas, ya en el siglo XIX regulaban las relaciones sociales entre ciudad y campo, proveyendo tanto los medios de subsistencia alimentarios como la fuerza de trabajo. Más tarde, con el nacimiento de la Repú-

¹⁵ Este acápite fue sintetizado de F. Calderón (1983).

blica, la hacienda colonial se volvió dominante, a expensas tanto de las actividades como de las tierras comunitarias.

Durante la década de los años treinta, con el desarrollo del capitalismo de exportación de materias primas y el surgimiento de ciertas industrias, las sociedades logran una mayor articulación; distintos sectores de la clase dominante se yuxtaponen y se enfrentan (latifundistas y burguesía naciente), en tanto la producción y la mano de obra agrícolas se concentran y pasan a depender cada vez más de los centros productivos mayores.

Más adelante, la penetración directa del capitalismo en los campos y la promulgación de diferentes leyes de reforma agraria, en el marco de una serie de conflictos y de nuevas adaptaciones entre capital y economía campesina, comunitaria y familiar, llevarán a la incorporación y a una creciente dependencia de ambos respecto del mercado interno.

El desarrollo del capitalismo en la agricultura, como afirma Guerrero,¹⁶ no es un proceso lineal ni mucho menos mecánico; se superpone a una realidad ya existente, la subordina e integra; por su parte, los campesinos resisten y bajo diversas formas se enfrentan a esta nueva pauta de explotación. Así, a pesar de que el capitalismo llegó a ser dominante en el mundo andino, no ha destruido la economía campesina precedente; por el contrario, ha aportado en gran medida el estímulo de nuevas formas de resistencia y de adaptación.

Tal vez sea posible una generalización afirmando que en este largo período histórico han coexistido tres grandes tendencias: 1) una mayor difusión de la pequeña propiedad; 2) mayor penetración de la economía mercantil, y 3) disgregación y resistencia de la economía campesina.

Las políticas de reforma agraria, en la mayor parte de los casos, han favorecido la expansión de la pequeña propiedad agrícola que, en algunas situaciones, coexiste con la gran propiedad y, en otras, con empresas industriales modernas. Con el transcurso de los años, esta tendencia cristalizó una excesiva fragmentación de la tierra, obligando a los campesinos, para sobrevivir, a diversificar sus propias actividades (como es el caso del Altiplano y del Valle bolivianos). Para la mayoría de la población, todo esto no ha significado una ruptura con la estructura social preexistente, sino el inicio de un progresivo empobrecimiento económico. El crecimiento de un sistema productivo en pequeña escala estuvo acompañado por un intenso proceso de mercantilización y de subordinación de la economía campesina respecto de los comerciantes y los mayoristas.

Por medio del contacto y el intercambio directo entre los productores, tuvo una extrema importancia la organización de una red de *ferias* de pueblos o de regiones (véase por ejemplo Laserna, 1984).

En todos los casos, en la región andina se formaron nuevos sistemas de poder y de dominación con la participación del nuevo capital de intermediación, del Estado y de los propios campesinos; en consecuencia, el

¹⁶ A. Guerrero y otros (1981) analizan este aspecto.

conjunto de la producción campesina se subordinó gradualmente a la economía de mercado, donde se realiza la apropiación y la transferencia del valor, producto del trabajo agrícola.

Todo esto lleva al deterioro creciente de la economía campesina, tanto de las comunidades como de las unidades familiares de producción que pierden así su propia capacidad de reproducción social. ¿Cuáles serán las consecuencias de estas transformaciones y hacia dónde conducirán? No resulta claro todavía y no es fácil encontrar una tendencia lineal; lo más seguro es que podrán variar según las condiciones materiales, sociales y políticas de cada una de las regiones y de los países.

Por otra parte, pareciera que en casi todos los casos se van delineando, a grandes rasgos, tres tendencias principales:¹⁷ *a*) una reorganización —resistente— de la economía campesina, es decir una “recampesinización”; *b*) una semiproletarización acompañada por un creciente empobrecimiento rural, y *c*) una “descampesinización”, con la consecuente migración hacia la ciudad. En medio de todas ellas se han desarrollado y combinado extrañas estrategias de sobrevivencia.

En realidad, estas tres tendencias coexisten y el peso de cada una de ellas varía en intensidad y según las condiciones reales y los conflictos existentes. Sería poco correcto enunciar apresuradamente leyes y modelos, porque la historia a menudo se muestra mucho más rica y compleja que lo que proponen algunas teorías sintetizadoras.

La disgregación socio-económica obliga a los campesinos a buscar nuevas estrategias de sobrevivencia diversificando las actividades agrícolas, emigrando hacia las zonas selváticas de colonización reciente, afectando la reproducción del propio núcleo social familiar, dedicándose a actividades no agrícolas. En todos los casos y de todas formas, la agricultura continúa siendo la actividad central para la satisfacción de las necesidades materiales básicas. Otra consecuencia de los procesos descritos es la recreación de algunas formas colectivas de reciprocidad, de tipo comunitario o extradoméstico, que han permitido la reproducción de la familia campesina.

Según Golte (1980) en el Perú las “formas comunitarias” no sólo se han mantenido, sino que además se están reorganizando, como lo demuestran muchas grandes haciendas agrícolas, transformadas en comunidades.

Por otra parte, la proletarización del campo es resultado de la incapacidad campesina para reproducirse, viéndose en consecuencia en la necesidad creciente de vender la propia fuerza de trabajo. Partiendo del hecho de que son sobre todo los campesinos sin tierra los primeros en emigrar, el pasaje de campesino pobre a proletario agrícola sigue varios derroteros, en particular: *a*) permaneciendo en el interior de la economía

¹⁷ Seguramente la producción y discusión más sugerente de estos temas se sitúe en Ecuador. Véase Chiriboga (1984), Guerrero (1983), E. Archetti (1981). También Barsky y otros (1980).

agrícola de la propia zona, *b*) integrándose temporariamente a una unidad productiva agro-industrial, *c*) emigrando a las zonas agrícolas de las regiones vecinas.

La “descampesinización” a través del éxodo rural-urbano ha representado para la economía doméstica de los diversos países andinos uno de los principales canales de flujo/reflujo y, al mismo tiempo, un factor de aceleración de los procesos de urbanización de los países del área. No obstante, en algunas situaciones como las de Quito (Ecuador), La Paz y Cochabamba (Bolivia), Huancayo (Perú), la emigración no ha representado una ruptura total con el modelo de vida campesina; por el contrario, ha favorecido el nacimiento de nuevas actividades en la ciudad, ampliando los espacios de la economía doméstica urbana. Todo lo cual indica que, junto con los procesos de “descampesinización”, están adquiriendo mayor peso nuevas formas de economía familiar en toda el área “andina”, dinamisismos, sin duda, que amplían y fortalecen el desarrollo de las culturas existentes y permiten enmarcar los nuevos comportamientos colectivos de los indígenas.

5. HORIZONTES COLECTIVOS

Los procesos campesinos anotados en el apartado interior de alguna manera estuvieron acompañados por el surgimiento de nuevas formas organizativas y de acción colectiva que plasmaron en la última década con relativa proliferación de complejos y extraños movimientos sociales que, de una u otra manera, empiezan a desempeñar un papel importante en los procesos políticos y en las opciones sociales y culturales que viven los países con presencia de población indígena.

Ciertamente, la heterogeneidad de estos movimientos u organizaciones es amplia. En ellos se pueden encontrar situaciones muy disímiles, como la relativa participación de los misquitos contra el régimen revolucionario de Nicaragua, la acción violenta de Sendero Luminoso en el Perú, o la cada vez mayor participación indígena en la lucha por la liberación en Guatemala; la Federación Ecuarunari en Ecuador, el movimiento katarista en el Altiplano boliviano o incluso la emergencia de organizaciones indígenas supranacionales son también organizaciones muy peculiares (véase Bonfil, 1981). En todo caso, nuestra idea es que estos nuevos movimientos son producto de los conflictos sociales e interculturales que hemos narrado en este artículo.

Tal vez la característica común a todos ellos sea que sus acciones, cualquiera que fuese su orientación societal o su forma política, tienen como base la reafirmación parcial o total de su identidad étnica y cultural, identidad que ya no sólo busca diferenciarse del resto de la sociedad sino que además pretende reconstruir el conjunto de relaciones políticas e intraculturales vigentes; sin embargo, a pesar de estas apelaciones al

pasado como formas de autoafirmación cultural, estos movimientos forman parte de los actuales procesos nacionales y de clase de las últimas décadas. De ahí que las identidades étnico-culturales tiendan también a reafirmarse en términos clasistas y nacionales, o bajo la dimensión religiosa o partidaria, entre otras.

El problema, al menos teóricamente, sería el de conocer los sistemas de conflictos, los mecanismos de identidad, las formas participativas y los horizontes reales de estos movimientos, a fin de poder detectar su propia viabilidad y "racionalidad".

A pesar de la existencia de algunos estudios¹⁸ por el momento resulta muy difícil responder a este problema, pues éste no implica sólo la complejidad propia de cada acción polivalente de cualquier movimiento, sino las peculiaridades propias de cada situación nacional; no obstante, parece pertinente señalar algunas gruesas hipótesis sobre las características globales de estos nuevos comportamientos colectivos.

Una primera tendencia es que en ellos se daría una suerte de combinación, dependiente de cada caso concreto, entre (o en) las propias orientaciones étnico-culturales y las orientaciones de liberación nacional y de transformación de las relaciones de clase; incluso es posible que en la evolución del movimiento se generen distintas jerarquías e identificaciones de conciencia según la lógica propia del conflicto.

Una segunda consideración está en función de las condiciones sociales en las cuales se desarrolla el movimiento; esto se refiere a los antecedentes histórico-culturales de la población, a las formas de inserción social y al tipo de sistema político prevaleciente en el país; en este marco es posible detectar sobre la base del conflicto intracultural por lo menos algunas necesidades o reivindicaciones comunes a estos movimientos. Entre ellas podemos citar las necesidades de una mayor participación política, las de transformar las relaciones con el Estado, y por lo tanto de modificar al mismo, y las de modificar las relaciones seculares de intercambio desigual en el mercado. De cómo se enfrenten y articulen estas prácticas dependería el tipo de movimiento en cuestión.

Un tercer elemento novedoso es que si bien estos movimientos tienen por base al mundo campesino, no son exclusivos de él, pues abarcan un sistema policlasista muy complejo, ya que de alguna manera se elaboran proyectos, se generan prácticas y se incorporan personas de distintos ámbitos sociales al propio campesinado, particularmente en los pueblos y en las áreas populares de las ciudades, expresando la complejidad intercultural de estas sociedades. Incluso estos movimientos pueden llegar a contar con la participación de inteligencias marginadas, y de medianas burguesías urbanas. Por ejemplo, según algunos estudios del katarismo boliviano, la inteligencia aymará universitaria desempeña un papel importante en la constitución del movimiento (véase Albó, 1980). También se ha señalado

¹⁸ Para una bibliografía seleccionada véase F. Calderón y J. Dandler (1984).

que Sendero Luminoso en el Perú estaría liderado por maestros de pueblo e intelectuales mestizos urbanos marginados.¹⁹

Otra característica se refiere al grado de homogeneidad en el interior del movimiento; se supone que estos movimientos gozan de una gran coherencia interna y de un liderazgo definido. Sin embargo, pareciera que es necesario distinguir las distintas formas de conformación de las acciones colectivas; así, es posible detectar varios movimientos de similar orientación cultural y similar base étnica con liderazgos opuestos y con bases distintas. Posiblemente, las diferencias —como entre los distintos grupos kataristas— residen en las formas de articulación social y creación utópica, pero creemos que esconden también intereses y metas particularistas.

Un problema global que se presenta en el análisis de estos movimientos es su “lectura real”, esto es, la distancia entre las metas y acciones manifiestas y las latentes. En este sentido lo central es descubrir sus propias identidades y sus formas de articulación en la sociedad global; esto es, determinar qué opciones económicas conllevan, qué orden social viven cotidianamente y qué construcción utópica alimentan.

De alguna manera, el conjunto de estos elementos se verifica en los siguientes juegos proposicionales:

– Si el elemento articulador es la clase, bajo el supuesto de una alianza obrero-campesina, con hegemonía obrera, el resto de las orientaciones aparecen jerárquicamente subordinadas primero a lo nacional y luego a lo cultural. Este tipo de articulación ha estado promovida por partidos de izquierda, de inspiración marxista. Aquí, las transformaciones de clase articularían las tres formaciones interculturales y de liberación nacional, puesto que ellas constituirían la base decisiva de las estructuraciones nacionales y culturales. El partido de vanguardia sería el gran conductor del movimiento.

– Para otros, el elemento articulador sería un Estado Nacional popular pluriclasista, dirigido por un frente político revolucionario, que a la vez de eliminar los lazos de dependencia, posibilitaría un proceso de transformación clasista y de desarrollo cultural autónomo. Por ejemplo, la nueva izquierda nacional en los países andinos impulsaría esta versión.

– Finalmente, para otros, el elemento articulador sería las propias identidades étnicas. Ellas tendrían ya en su seno una diferenciación poli-clasista y podrían constituir una nación india (incluso, para unos pocos

¹⁹ Sendero Luminoso incluiría en su dinamismo una compleja combinación de fuerzas e ideologías. Sectores campesinos empobrecidos y económicamente diversificados, jóvenes, grupos de maestros mestizos y otros profesionales marginados. A su vez Sendero elaboraría una serie de códigos simbólicos ambivalentes, de corte autóctono, y de ideología maoísta-mariateguista. Su sistema de opositores antagónicas estaría enfocado contra el mercado, el Estado y el sistema de partidos. Véase L. Fabre (1984).

con características supranacionales); aquí, el elemento articulador indio integraría a los elementos dependientes de clase y nación. El célebre Manifiesto de Tiahuanacu es un ejemplo de esta corriente.

Es en el seno de estas grandes orientaciones articuladoras donde se desarrollan y debaten los movimientos indígenas latinoamericanos; empero, la problemática se complica aún más si se toma en cuenta el horizonte político y cultural vigente, que aquí sólo se insinúa.

Por un lado, gran parte de estos movimientos tendrían que relacionarse con otras culturas subordinadas, de escaso desarrollo organizativo y político y/o con minorías étnicas oprimidas, aparte de enfrentar la presencia de la propia cultura occidental industrial ya fuerte en el resto de las capas subalternas de la población (situación que plantea la problemática de la diversidad cultural y del desarrollo tecnológico).

Y finalmente, por otra parte, deberían expedirse ante la legitimidad cada vez mayor para el conjunto de la sociedad, de la democracia como sistema político.²⁰ Ya no sólo se trataría de cuestionar la "democracia racial" o el clientelismo político y las relaciones de intermediación, sino también las formas históricas y concretas de democracia social y real entre las propias organizaciones populares e indígenas y el sistema legal.

De cómo los propios movimientos indígenas articulen el conjunto de estas relaciones, reconozcan y se hagan reconocer por el resto de la sociedad y construyan con ella y en diversidad bloques culturales más amplios, dependerá su realización en un plano universal, donde la historia no tiene un curso preestablecido sino conflictos y circunstancias que la construyen.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X.: (1965), *La paradoja aymará*, La Paz, CIPCA.
 Albó, X.: (1964), *El futuro de los idiomas oprimidos*, La Paz, CIPCA.
 Albó, X.: (1980), *Khitipxtausa. ¿Quiénes somos?*, La Paz, CIPCA.
 Anchetti, E.: (1981), *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina*, Quito, CEPLAES.
 Borsky, et al.: (1980), *Ecuador: cambios en el agro serrano*, Quito, Ed. FLACSO-CEPLAES.
 Barvadas, Joseph: (1973), *Charcas 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, CIPCA.
 Bonfil Batalla G. (comp.): (1981), *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen.
 Calderón, Fernando: (1982), *La política en las calles*, Cochabamba, Ed. CERES.

²⁰ Para una visión de la nueva discusión sobre la democracia en América Latina, véase N. Lechner (1982; 1984).

- Calderón, Fernando: (1983), "Economía contadina e progetti di sviluppo rurale integrale ni America Latina", en *Cuderni*, núm. 3, Centro per il Volontariado, Roma, Terranova.
- Calderón, Fernando: (1984), *Urbanización y etnicidad*, Cochabamba, Ed. CERES.
- Calderón, F. y J. Dandler: (1984), *La fuerza histórica del campesinado*, Cochabamba, Ed. CERES-UNRISID.
- Contoni, W. (1978): "Relaciones del mapuche en la sociedad chilena", en W. Cantoni, A. Warman *et al.*, *Raza y clase en la sociedad post colonial*, París, UNESCO.
- Cantoni, W., A. Warman *et al.*, *Raza y clase en la sociedad post colonial*, UNESCO, París.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto: (1976), *Dependencia y desarrollo económico*, México, Siglo XXI.
- Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES): (1982), *Formación y evolución del espacio nacional*, La Paz, CERES.
- Cotler, Julio: (1978), *Clase, Estado y Nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos [México, IIS, UNAM, 1982].
- Chiriboga, M. (1984): "Estado, agro y acumulación en el Ecuador: una perspectiva histórica", en *Estudios Rurales Latinoamericanos*, Bogotá.
- Díaz Polanco, H. *et al.*: (1981) *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Juan Pablos Editor.
- Fabre, L.: (1984) "Peron: sentier lumineux et horizons dsacurs", en *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 72, segundo trimestre, París.
- Germara, G.: (1980), *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui*, s.l., Cuadernos Sociedad y Política.
- Gramsci, A.: (1972), *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Península.
- Guerra, F.: (1983), *Velasco: del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, Ed. CEDEP.
- Golte, J.: (1980), *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP.
- Guerrero, A.: (1983), *Haciendas, capital y lucha de clases andina*, Quito, Ed. El Conejo.
- Guerrero, A. *et al.*: (1981), *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo*, Quito, Ed. Centro de Arte y Acción Popular.
- Hernández, Isabel: (1984), "Los Indios y la Antropología en América Latina", en *Los Indios y la Antropología en América Latina*, Buenos Aires, Búsqueda-Yuchán.
- Kudo, T.: (1982), *Hacia una cultura socialpopular*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).
- Lacan, J.: (1977) *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Larson, B.: (s.f.), *Economic Decline and Social Change in the Agrarian Hinterland: Cochabamba in the Late Colonial Period*, tesis de doctorado, Nueva York, Universidad de Columbia.

- Laserna, R.: (1984), *Espacio y sociedad regional*, Cochabamba, Ed. CERES.
- Lechner, N. (comp.): (1982), *¿Qué significa hacer política?* s.l., Ed. DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Lechner, N.: (1984), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago, FLACSO.
- Marini, Ruy Mauro: (1971), *Subdesarrollo y Revolución*, México, Siglo XXI.
- Marzal, Manuel: (1981), *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Nagenson, J. L.: (1982), "Cultura, ideología y etnocidio", en Nagenson, et al., *América Latina: ideología y cultura*, Costa Rica, FLACSO.
- Nash, J. y J. Rojas: (1982), *We eat the mine and the mine eat us*, Nueva York, Columbia University Press.
- Platt, T.: (s.f.), *The Role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Petty Commodity Regime in the North of Potosí, Bolivia*, La Paz, mimeo.
- Quijano, A.: (1964), *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*, Lima, tesis de doctorado.
- Riester, J. y B. Fischerman: (1976), *En busca de Loma Santa*, La Paz-Cochabamba, Ed. Amigos del Libro.
- Rivera, S.: (1982), *Luchas campesinas en Bolivia: el movimiento katarista*, México, ponencia presentada al seminario sobre movimientos sociales, CEESTEM-UNRISD.
- Roberts, B.: (1978), *Ciudades de campesinos*, Siglo XXI, México.
- Scott, A.: (1978), "Who are the self employed?", en C. Gerry y R. Bromley (eds.), *The causal work poor in the Third World cities*, Londres y Nueva York.
- Warman, A.: (1978), "Marco histórico para las relaciones interétnicas", en W. Cantoni, A. Warman et al., París, UNESCO.