

IRONÍA DE LA CULTURA Y DESOBEDIENCIA CIVIL EN LÍDERES INDÍGENAS DEL CUZCO

Ciro Alegría Varona *

RESUMEN: Este trabajo visa analizar las experiencias educativas a que se sometieron los líderes indígenas en los dos encuentros de Amautas y Qullanas en 2006 y 2007. En cada encuentro se realizó una serie ordenada de seis experiencias, una al mes, y cada una de cinco días de duración. Participaron entre 20 y 30 dirigentes y líderes campesinos. Todos los diálogos se dieron en lengua quechua

PALABRAS CLAVE: Cultura, identidad indígenas, participación.

ABSTRACT: This work analyzes the educational experience to which the Native American leaders went through in the Amautas and Qullanas encounters in 2006 and 2007. In each encounter there were a series of six ordered experiences, one each month, and each lasting five days. There were about 20 to 30 peasant leaders. All the dialogues happened in Quechua language.

KEYWORDS: Culture, Indigenous identity, participation.

* Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

DIÁLOGOS EN EL CUZCO O LA CULTURA PUESTA A PRUEBA

El proyecto *Amautas y Qullanas* del Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas celebra encuentros de líderes indígenas desde el 2006 para dialogar sobre las relaciones entre las actuales formas de vida indígena y la sociedad moderna en el Perú. Los encuentros tienen la forma de “experiencias educativas” para los participantes indígenas, hombres y mujeres designados por sus comunidades en respuesta a la invitación del Centro. Ellos acuden a estas reuniones con la expectativa de salir fortalecidos para tratar con las múltiples formas de poder de la modernidad. Este fortalecimiento empieza por un cambio del pensamiento, un acto de autocomprensión individual, social e histórica que permite recobrar la capacidad de actuar y comunicar, la que es más importante que el dominio de cualquier conocimiento o técnica. Así lo plantean los organizadores, que son estudiosos de la cultura andina, formados en antropología y filosofía y comprometidos con los ideales democráticos. Los participantes indígenas (*amauta* y *qullana* significan en quechua sabio y sabia) se sienten motivados a participar ampliamente en las discusiones y agradecidos por la hospitalidad de los organizadores que los acogen en la “Casa Campesina”, un bello albergue dedicado a estos propósitos en la ciudad del Cuzco. Más que nada, sin embargo, se aprecia la sagaz preparación de la agenda, los temas, ejercicios, materiales gráficos y audiovisuales y dinámicas que han sido diseñados pensando en los participantes, sus preocupaciones e intereses. La lengua común de las reuniones es el quechua. Presentar los temas en el idioma de los incas y acompañar las exposiciones de los especialistas con traducciones es un logro especial de los organizadores. Las generosas muestras de atención, que son mutuas, no impiden, sin embargo, más bien hacen inevitable que afloren a lo largo de las sesiones, por un lado, la profunda extrañeza de los invitados frente a los ideales educativos y políticos de los anfitriones, y por otro, el recurso de estos últimos a la autoridad de la ciencia.

El puesto de observador imparcial de los diálogos que ha sido concedido al autor de estas páginas por los conductores del proyecto¹ es un privilegio

¹ He tenido acceso a los siguientes documentos internos del Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, que son todos manuscritos inéditos elaborados en los años 2007 y 2008: “Apuntes para la memoria y la sistematización de los cursos de formación intercultural de los líderes indígenas campesinos del sur andino”; “Pedagogía intercultural bilingüe de líderes campesinos quechuas. Una propuesta para el trabajo” por Javier Monroe; “Gamonalismo, asimetrías interétnicas y conflicto cultural en las comunidades indígenas campesinas del sur andino”, por Adhemir Flores; “Las relaciones de pareja y el derecho a decidir en las esferas de la sexualidad en las comunidades campesinas” por

comprometedor. Desde esta ubicación se ve cómo estos diálogos han puesto a prueba los conceptos de democracia, interculturalidad, educación y formación con que han sido iniciados. Es más, ha surgido de entrada la pregunta de si se trata realmente de un diálogo entre *culturas*. En un tal diálogo se supone que personas cultas de diversas procedencias se entienden, en virtud de lo que ya comparten implícitamente, para enriquecerse por medio de mutuas traducciones y formar una sociedad más amplia, un ámbito intercultural de pensamiento y cooperación. El diálogo entre los sabios de distintas partes del mundo sería una aclaración de la cultura universal sobre sí misma, sobre su unidad oculta por la aparente diversidad de los pueblos. La tan socorrida interculturalidad supone que la común humanidad de las diversas sociedades se expresa principalmente en sus logros culturales, y por eso se les llama culturas a las sociedades en tanto que, siendo distintas, son capaces de cooperar. Pero cualquiera sabe que esto no es así. Estos diálogos entre indígenas y demócratas sugieren más bien una reconsideración del *valor* de la cultura. ¿Acaso se han reunido para poner en común sus tesoros culturales? ¿Son ellos las personas indicadas para hacerlo? ¿No es un halago exagerado llamar a los líderes indígenas participantes amauta y qullana? Si consideramos a la cultura en sus logros más preciados, la lengua, la elaboración canónica y jerárquica del culto y de los saberes, la memoria organizada, el cultivo de la tradición y las bellas artes, la organización de la autoridad y del trabajo, el derecho y el refinamiento de la sensibilidad, vemos fácilmente que la cultura, en su realidad positiva, es tesoro de algunos y no ayuda siempre a todos por igual. En otras palabras, los que asistimos como espectadores a este diálogo terminamos preguntándonos ¿qué se gana con declarar que las formas de vida de los indígenas de las tierras altas son una *cultura*, que cada uno de ellos debe reconocerse como un sujeto libre, que debe surgir una pedagogía propia de la cultura andina, que ellos deben comprometerse con el proyecto de una democracia intercultural? El uso resuelto y abundante que hacen los organizadores de las ventajas de la cultura no siempre resulta cómodo para los invitados indígenas. Llega el momento en que el tacto, la discreción, los circunloquios y las sugerencias de los anfitriones son interrumpidos por la franqueza de los

Ligia Alencastre; “Lo sagrado, el mito y el conflicto cultural en las comunidades indígenas campesinas del sur andino”, por Adhemir Flores; “los valores y la pedagogía en el mundo campesino quechua”, por Ligia Alencastre; “De la orfandad, la violencia y el conflicto cultural en las comunidades indígenas campesinas del sur andino”, por Adhemir Flores; “Violencia contra la mujer”, por Ligia Alencastre; “Violencia Política y Conflicto Cultural en el Sur Andino” por Adhemir Flores.

invitados. Sucede, a más tardar, cuando ellos revalorizan ciertas prácticas suyas que están lejos de los ideales de autonomía individual e igualdad de derechos, como las rondas o comités de autodefensa y los castigos físicos en la educación y la familia. ¿Es posible que un intercambio de ideas ayude a modificar las condiciones reales de penuria y falta de oportunidades en que se reproduce una forma de ser habituada a correr altísimos riesgos, a rudas pruebas de fuerza con la naturaleza y con otros seres humanos? Mientras el estudioso invita al indígena a descubrir dentro de sí una subjetividad, una autobiografía y una autoconciencia que se expresa como una voz ciudadana dentro de una democracia de nuevo tipo (¡cantidad de suposiciones!), el indígena alecciona al estudioso sobre los límites del discurso moral y político.

Los organizadores tienen el singular mérito de haber roto el dique conceptual que mantenía embalsada esta problemática. Basados en estudios y observaciones anteriores, partieron de que el espacio de comunicación que ellos pueden ofrecer a los líderes indígenas no es uno de intercambio de contenidos culturales, sino un diálogo “para tratar juntos los temas del reconocimiento de la cultura indígena, la discriminación y la ciudadanía”.² Sin embargo, desde mi puesto de observador de los diálogos, he percibido claramente que el bautizo de la identidad étnica indígena con el nombre de cultura indígena responde a una serie de esperanzas intelectuales y políticas bastante borrosas de los organizadores que se fueron desvaneciendo por efecto de los diálogos mismos. La dialéctica de la ilustración, y con ella, de las ideas universalistas de cultura, de educación y de democracia, es tan completa, que es imposible usar estos términos sin incurrir en el equívoco de llamarle cultura al mismo tiempo al refinamiento erudito y a la sinceridad moral; se le llama educación, al mismo tiempo, a la sujeción del pensamiento a disciplinas argumentativas y a la emancipación de cada singular forma de ser; y se llama democracia, al mismo tiempo, al sistema político de igualdad de derechos y a la democratización social que da poder a los marginados. Esto genera una sobrecarga de distinciones críticas que obligan a los organizadores – y en buena parte a este espectador – a usar cierto virtuosismo argumentativo nada hospitalario con los líderes indígenas. El gran acierto de los organizadores ha sido convocar los diálogos con el propósito de recoger en palabras – “textualizar” – las experiencias y los pensamientos de los líderes indígenas al pie de

² Monroe, Javier. “Pedagogía intercultural bilingüe de líderes campesinos quechuas.” Ms. inédito. p. 3.

su concreta situación, para hallar en las formas que ellos mismos tienen de motivarse los principios y estrategias de una propuesta educativa. De ahí ha resultado, a mi parecer, que los mejores términos que tenemos en la filosofía para aludir a las estrategias indígenas tienen inspiración socrática: ironía, parresia y desobediencia civil. Su uso nos permite poner en su sitio a la pesada dialéctica de las ideas, que es una ocupación estrictamente teórica, y concentrarnos en una preparación para la acción.

1. ETNICIDAD Y CULTURA

Antes de reseñar los momentos de estos diálogos que me han parecido más importantes, echemos una mirada a lo que se entiende por cultura andina.³ Un rasgo característico de las formas de vida humana surgidas en los Andes son los sistemas multicíclicos de producción. La baja productividad de los cultivos obliga a trabajar en muchos lugares, pues no es posible vivir de un producto principal ni aprovechar en el mismo sitio los largos tiempos de ocio que él deja. Entonces es necesario ir a otras parcelas, con frecuencia en lugares alejados, para trabajar en otro cultivo que obedece a un calendario anual diferente.⁴ Es lógico que los pobladores altoandinos procuren formar comunidad de intereses con quienes controlan esos otros cultivos, a fin de asegurar condiciones aceptables de empleo de la fuerza de trabajo. Las relaciones de reciprocidad que así se entablan son completamente singulares, no se las elige entre otras muchas y variadas en un mercado, ni es posible cambiarlas por otras. Los miembros de una comunidad no recurren al principio de igualdad de derechos básicos que rige las relaciones contractuales, más bien consagran las relaciones de

³ Aunque cerca del 75% de los peruanos viven en las ciudades, los problemas sociales del país siguen centrados en la relación con el campo, que está poblado por cerca de 7 millones de personas pertenecientes a numerosos grupos étnicos andinos y amazónicos con escasa integración al mercado y al Estado. En 1993, el censo nacional encontró 75,199 centros poblados rurales. Se llama así a los que no tienen más de 100 viviendas ni son capital de distrito. Hablamos pues de pueblos o caseríos con 500 habitantes o menos. Ahora bien, los centros poblados con 350 habitantes o menos son alrededor de 55 mil, sumando cerca de 5,5 millones de habitantes, según estimaciones difundidas por el Ministerio de Vivienda a comienzos del 2009. La mayoría de estos pueblos están unidos sólo por caminos rurales no carrozables.

⁴ Golte, Jürgen. "La racionalidad de la organización andina", en: del mismo autor, *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001. p. 33-105. Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

desigualdad, que nosotros llamaríamos jerarquías y privilegios, como las formas reales de cooperación. El agricultor que tiene bajo su control directo unas parcelas de papa sólo puede trabajar en ellas unos pocos meses al año, ni siquiera continuos, pero cuenta con que trabajará entre tanto otras tierras de la comunidad, de las que recibirá cierto beneficio, y que en otro momento será admitido a trabajar en una cosecha de caña de azúcar, o de coca, en un valle tropical bastante alejado, o que podría emplearse por un tiempo como minero, como ayudante de un arriero que recoge ganado y lo lleva a engordar a orillas del lago Titicaca, y así hasta llegar a los empleos temporales en el servicio doméstico, el servicio militar, las labores comunales de mantenimiento de caminos, acequias. Hay una notoria diferencia entre la sociedad andina y las grandes sociedades prehispánicas de la costa, como el reino Chimú, que tenía masas de campesinos estables y grupos de especialistas a dedicación exclusiva gracias a la elevada productividad de las llanuras fértiles irrigadas por canales. En las sociedades andinas actuales es evidente que el conocimiento de los ciclos encadenados y las labores de cultivo especializadas que permiten vivir en cierto lugar – sobre todo la selección de variedades vegetales y su adaptación a microclimas – es el bien de capital predominante, no las herramientas ni las obras de infraestructura.

De ahí la importancia de los vínculos sociales de cooperación con desigualdad entre habitantes andinos, la solemnidad de las fiestas y los rituales con que estos vínculos se establecen. El culto y la fiesta, el conjuro, el ritual chamánico del *altumisayoq*, tienen el poder de motivar la acción en ausencia de una diversidad de bienes a elegir. Por ello su vida espiritual gira alrededor del pago de tributo a la divinidad local. Eso es precisamente el culto, el homenaje debido a la divinidad. El caminante que encara una cuesta de más de mil metros de altura para llegar a su próximo lugar de trabajo tiene a sus pies un camino milenario que trepa en zigzag – *kenq'o* – por el costado de la montaña. Su alternativa consiste en aceptar o no ese único camino, las horas que tiene por delante no contienen otra cosa. Las papas maduran en ciertos precisos días, no hay cómo cosecharlas sin la salud y la fuerza que se necesitan para ese momento, sin la cooperación de los allegados que han de presentarse en el momento indicado. La entereza necesaria para acometer lo inevitable se realiza en un ejercicio de libertad de decisión completamente separado del mundo de la libertad de elección. En esos hábitats de tierras frágiles, visitadas por la sequía y la helada, hay formas de vida humana en que hombres y mujeres tienen su orgullo y

su honor, pese a la ausencia de la amplia libertad de elección que reina en otros ámbitos, los valles irrigados y las ciudades. Ese sentido del honor cifrado en la inviolabilidad de vínculos de parentesco ampliado o simbólico ⁵ que se confirma en ceremonias, fiestas, vestimentas y tocados distintivos, lealtad a lugares, fechas y especialistas del culto, y especialmente en obligaciones de cooperación para combinar ciclos productivos en distintos pisos o nichos ecológicos, es lo que llamamos desde fuera identidad étnica.

Podemos distinguir, pues, entre la etnicidad, que es el núcleo básico distintivo de la identidad de los campesinos indígenas, y la cultura andina en sentido amplio, que abarca los productos específicos de procesos civilizatorios sacerdotales e imperiales andinos, los que pueden estar más o menos presentes en los conocimientos y prácticas de los campesinos indígenas, pero no hacen hoy su identidad. La lengua quechua se ha difundido en determinados siglos mediante un proceso civilizatorio y es portadora de representaciones culturales, paradigmas, categorías y valores establecidos en momentos de auge de fuerzas civilizatorias andinas. Para mayor complicación, no hay que olvidar que fue lengua de predicación cristiana durante el virreinato, con funciones en el gobierno local e interacción directa con el latín hasta mediados del siglo XVIII. Ello explica la renuencia de los quechuahablantes actuales a hacer esfuerzos por una lengua general. El incentivo para superponer una lengua general a las formas locales es que aquella de acceso a cierta actividad supralocal, económica, literaria, religiosa o política. La religión solar de los incas, y sus numerosas variantes y resurgimientos que incluyen elementos cristianos, como el movimiento religioso que acompañó a la rebelión de Túpac Amaru II,⁶ son también cultura andina en sentido amplio.

Sobre este trasfondo es fácil de ver que los líderes indígenas llegan a estos diálogos en una posición muy distinta que los especialistas organizadores. Estos últimos ponen en acto durante la reunión algunos de los recursos culturales más amplios y ambiciosos de su sociedad urbana moderna, como las mismas ideas de

⁵ Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México, FCE, 1979. Segunda Parte. Capítulo IV. Comunidades étnicas.

⁶ Szeminski, Jan. “¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII.” En: Stern, Steven (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Lima, IEP, 1990.

cultura y democracia. Los líderes indígenas, en cambio, no son especialistas culturales, no han tenido como función social y cargo remunerado esa vida de ocio pensante e investigativo que sí tiene el académico y tuvieron en otro tiempo el quipucamayoc y el amauta. Las experiencias educativas preparadas por los especialistas propician la reflexión y textualización de esta misma situación actual de desigualdad, sus causas y consecuencias. Los líderes indígenas son conscientes de que su situación social les ha impedido el acceso a la educación superior. Su trato con la modernidad no es precisamente con la cultura moderna, sino con ciertos medios técnicos y educación básica. Esta identidad constreñida a lo étnico, indigenizada, tiene, sin embargo, dentro de su sentido del honor el poder de cuestionar a la cultura hegemónica. A lo largo de los diálogos del Cuzco hemos visto en acción una ironía de la cultura que esperamos expresar en las siguientes páginas.

Repasemos las experiencias educativas a que se sometieron los líderes indígenas en los dos encuentros de Amautas y Qullanas en 2006 y 2007. En cada encuentro se realizó una serie ordenada de seis experiencias, una al mes, y cada una de cinco días de duración. Participaron entre 20 y 30 dirigentes y líderes campesinos. Todos los diálogos se dieron en lengua quechua.

2. COMUNIDAD Y ESTADO

La primera experiencia se dedicó a la mutua presentación de los participantes y organizadores, a fin de poner en marcha una relación de aprendizaje colaborativo. El medio propuesto por los organizadores fue la elaboración de mapas de las comunidades, lo que resultó entretenido y pertinente, porque los líderes indígenas tienen su rol social y su identidad en ese contexto. La presentación de los mapas al pleno, acompañada de una explicación oral, dio lugar después a una indagación de la historia de la comunidad. En la versión del 2006, fue evidente que los ancianos o yachaysapakuna – los principales en el saber – destacaron la complementación de ciclos de cultivo y el esfuerzo de la comunidad por controlar una diversidad de pisos ecológicos, mientras que los jóvenes ponían de relieve en los mapas los elementos de infraestructura de servicios básicos y vías de transporte que las autoridades comunales habían conseguido del Estado en los últimos tiempos. La identidad de la comunidad aparecía así dividida en dos niveles, uno basado en el antiguo sistema de organización

de la producción, y otro basado en el esfuerzo de plantear demandas al Estado. En los apuntes sobre esta experiencia que hicieron los organizadores se indica que en los mapas la concepción andina del espacio estuvo complementada por una “geografía de las conquistas democráticas de la comunidad”, una nueva dimensión de la identidad colectiva connotada por el puesto de salud, la escuela, la carretera.

Los organizadores propusieron luego hablar de la historia de las comunidades. Se presentaron otra vez diferencias entre la visión de los yachaysapakuna y la de los miembros más jóvenes y escolarizados de la comunidad. Los mayores centraron la historia en la quiebra del régimen de los terratenientes, sus abusos y violencias. El velasquismo y la reforma agraria de 1969 aparecen en su memoria como consecuencias de las tomas de tierras protagonizadas por los indígenas en la década del 60. Otras voces del diálogo hablaron de la conquista española, combinando elementos de la historia escolar con la imagen icónica del “mito de la conquista”. Los abusos y tiranías de los terratenientes se vieron así como un episodio en una larga historia en la que reaparece de muchas formas una estructura básica de predominio y violencia. En esta historia, la vida esforzada de las comunidades da lugar a acciones de protesta y lucha para conseguir que el Estado las atienda. Se llegó a mencionar los tiempos del terror de Sendero Luminoso y la respuesta militar, con la aclaración de que esas experiencias traumáticas están quizás todavía demasiado frescas. Pero no faltó una intervención sobre las rondas. Estas organizaciones de autodefensa, surgidas para enfrentar localmente a Sendero Luminoso y reconocidas oficialmente desde 1992, son ahora una de las organizaciones comunales y regionales más activas.

En la versión del 2007, esta primera experiencia tuvo resultados semejantes, pero más diferenciados y llenos de matices, debido al mayor número y diversidad de los participantes y de las comunidades representadas. Se otorgó un reconocimiento más explícito a los yachaysapakuna, destacando su función en la comunidad. Al mismo tiempo, se produjo un aluvión de intervenciones y explicaciones detalladas de circunstancias locales que hizo difícil centrar la discusión. Esta vez había pastores y comerciantes de comunidades de altura en Puno, también campesinos que residían en “pueblos” de alrededor de mil habitantes, comuneros de las alturas del valle sagrado que tenían cierta actividad vinculada al turismo, otros que trabajaban temporalmente en minería o tenían problemas con mineros, algunos ronderos. Entre los participantes hubo un número significativo de mujeres líderes, 5 del Cuzco y 6 de Puno, y unos

pocos yachaysapakuna. La mayoría de las intervenciones enfatizaron decididamente las nuevas perspectivas asociadas a la modernización. Los miembros de comunidades campesinas principalmente agrícolas guardaron reservas con una parquedad elocuente, pues sus comunidades son menos afectadas por esas nuevas actividades económicas.

La discusión abierta por las preguntas que plantearon los organizadores sobre la historia de las comunidades se centró en la relación de las comunidades con el Estado. Se presentó y aceptó el hecho central de las movilizaciones y huelgas agrarias de los años 60 que condujeron a la reforma agraria de 1969, un momento de alianza con el Estado. Pero se puso énfasis en que esta relación siempre ha sido inestable. Las leyes e instituciones que el Estado ha aportado no han cambiado la situación básica de pobreza y marginación, por ello los campesinos han seguido apoyando huelgas para mantener la presión sobre el Estado. Lo mejor que han hecho las comunidades andinas en este respecto, se dijo, es mantener sus demandas de infraestructura, servicios básicos y, más recientemente, programas sociales. De todos modos, se puso en duda el valor de los resultados, porque los servicios educativos y de salud han traído en muchos casos conflictos y desorientación. Se expresó que la elaboración de proyectos de desarrollo local por las comunidades, así como la participación en las consultas del “presupuesto participativo” regional y municipal, entre otras actividades “letradas”, no parecen servir de nada y semejan formas de autoengaño, como las que hay durante las negociaciones con el Estado para cesar una acción de protesta.

La primera impresión que este diálogo deja en el observador es que la pregunta de los organizadores por la identidad propia de la comunidad andina fue apabullada por el debate que creció entre los líderes indígenas sobre la relación inestable, pero importantísima, de las comunidades con el Estado. Llama la atención que no hayan predominado temas como la diversificación de las formas de trabajo, la migración o la producción para el mercado, que parecen aptos para insertarse en la lógica de la comunidad, modernizándola desde dentro. Una comunidad es, por lo visto, una red de cooperación que permite combinar ciclos agrarios. Se extiende a partir de un lugar ancestral, al que se refieren los ritos que la cohesionan, hasta abarcar la mayor diversidad posible de pisos o nichos ecológicos. Entre las diversas labores que esta red permite, están las actividades comerciales, artesanales, eventualmente el trabajo asalariado. La educación pública, la infraestructura, los

servicios de salud, y por supuesto la Internet, al sumarse a estas relaciones con el mercado de bienes y trabajo (relaciones que han crecido notoriamente en otras regiones de los Andes, por ejemplo en Junín, alrededor de Huancayo), pueden producir cambios sociales internos en la comunidad. Pero sobre esto los participantes de estos diálogos cuzqueños no dijeron nada. Al hablar de cambios, pasaron de inmediato a hablar de las acciones de lucha, la participación en movilizaciones y huelgas en alianza con grupos urbanos; también hablaron de las rondas campesinas que son, a fin de cuentas, una línea de negociación directa con el Estado a través de las Fuerzas Armadas. Preguntadas sobre su identidad histórica, las comunidades pasan por alto, como insignificantes, las incipientes transformaciones socioeconómicas, y dejan bien claro que su historia está hecha de relaciones más o menos violentas con el Estado peruano.

La pregunta de los organizadores por la identidad histórica de la comunidad aludía a una posible evolución o transformación de las características esenciales de la sociedad andina a través del tiempo. Expresaba indirectamente la insatisfacción que les deja, como intelectuales comprometidos, el estructuralismo predominante en los estudios antropológicos, que se limita a revelar paradigmas generadores de organización social, tan invariables como las condiciones ecológicas. La respuesta de los participantes indígenas, a propósito o no, resultó irónica. Dijeron, en resumen, que el sistema de turnos de trabajo en diversos lugares para combinar ciclos agrarios, junto con las actividades de culto y autoridad correspondientes, permanece en su esencia invariable, y que la relación inestable y bastante violenta con el Estado peruano continúa también, aunque sus ciclos temporales son más amplios y la violencia reviste formas diversas. En otras palabras, la comunidad no tiene historia y la relación del Estado con las comunidades es una historia detenida que gira repitiéndose. La respuesta ha sido, pues, ¿historia, cuál historia?

Permítasenos hacer aquí una pausa en el recuento de los diálogos para introducir una interpretación de esta primera ironía. La acción de lucha social indígena se inscribe dentro de la concepción andina del cambio, que es la catástrofe, el cataclismo que viene de las profundidades y rehace este mundo. El cambio no puede surgir de las instituciones y costumbres de este mundo, porque ellas están para perpetuarse, se han formado para prevalecer sobre desafíos constantes, rechazan muy celosamente las alteraciones. De ahí que las ideas andinas sobre el futuro se hayan

expresado muchas veces como movimientos milenaristas. Cuando el cambio llegue, no lo hará gracias a lo que sabemos y somos, sino a pesar de todo ello. Pero este trasfondo mítico no alcanza a explicar la actitud con que van hoy los campesinos indígenas a las luchas sociales, ni la impavidez con que registran en la memoria las repetidas pruebas de fuerza con el Estado como una historia que se repite. Las ideas míticas se complementan con la problemática realidad del Estado moderno mismo. La redistribución del patrimonio es un patrón general de las relaciones del Estado moderno con la población rural. La entrega de la tierra en propiedad a los pobladores del campo es el acto político fundamental que da realidad concreta a la abolición de la servidumbre. Esta fue la estrategia de la Revolución Francesa que luego han adoptado en muchas versiones los movimientos revolucionarios del siglo XX. Contiene la idea liberal básica de Locke, a saber, que ciudadano es aquel que tiene propiedad, pues el propietario necesita un Estado justo que le garantice el gozo y usufructo de lo que es suyo. Ahora bien, todas las guerrillas latinoamericanas, que no fueron precisamente liberales, han hecho de la reforma agraria su consigna. El Perú tiene la particularidad de que la desconcentración de la propiedad de la tierra fue ejecutada por un gobierno militar. Como fuere, se ha reeditado aquí en el siglo XX la estrategia que el Estado usa para adquirir dominio desde comienzos de los tiempos modernos. Los pobladores del campo, vinculados a muchos centros locales de poder soberano – señoríos, lugares sagrados, centros de hechicería o herejía – son captados para el mercado, el Estado y la religión universal mediante su inscripción como propietarios de la tierra. La insuficiencia de esta medida, que en el Perú es notoria, se refleja en que los pobladores del campo asimilan la soberanía del Estado moderno a la soberanía mágica de sus divinidades locales. Esta confusión no es tanto un error de conocimiento como la constatación de una semejanza estructural. Cuando el oficiante del culto local invoca al Apu, la divinidad local, para que envíe la lluvia, ejerce el derecho de pedir a la comunidad esfuerzos que van más allá de toda expectativa razonable de éxito, lo mismo que cuando un Estado moderno declara una guerra o impone el estado de excepción. El chamán es el encargado de pedir en circunstancias extremas lo que cotidianamente se considera imposible. No se lo requiere para hacer que corra el agua por los surcos, para esto se traza los surcos con cierto declive. Su función es concentrar las fuerzas humanas en situaciones de extrema necesidad para llevarlas más allá de sus límites naturales conocidos. Análogamente, la pregunta por la

soberanía es ¿quién es el encargado de convocar la acción colectiva cuando ésta no puede justificarse como una función regular, legal ni responsable?⁷ La función del soberano es semejante a la del chamán. De ahí la ira implacable con que los Estados modernos persiguieron en el siglo XVII a brujas y herejes. Se trataba de destruir a los rivales locales en el ejercicio de la soberanía. Hoy, las demandas presentadas por los indígenas directamente al supremo gobierno niegan más o menos conscientemente el carácter instrumental de la soberanía en el Estado liberal, desconocen, en parte literalmente y en parte adrede, los procedimientos, las leyes, las instancias, rechazan la mediación de los funcionarios, exigen que el Presidente se comporte como un rey taumaturgo. Esta situación recurrente, aunque penosa para un gobierno democrático, es perfectamente explicable. Mientras en el campo la presencia de los servicios públicos y la integración al mercado y la cultura urbana sigan siendo raras, mientras estos elementos de la modernidad no generen cambio social en el ámbito indígena, mientras las condiciones de escasez que subyacen al sistema de ciclos productivos encadenados y a los actos de culto que lo acompañan sigan siendo el sustento de las comunidades, entonces ellas seguirán percibiendo al Estado en términos no históricos. No ven en el Estado un instrumento del bien común producido mediante cierto proceso, supeditado, por ello, a la voluntad del pueblo que lo creó. Ven a un conjunto cambiante de funcionarios que velan por mantener cierto orden, respaldan enérgicamente los cambiantes intereses de las ciudades y de los grandes propietarios y aportan poco o nada a los pueblos alejados. Poderoso pero extraño, antojadizo e irritable, el Estado es parecido a una divinidad celosa. Lo asombroso de todo esto es que la visión mítica, diríase ineducada, carente de los conceptos normativos que hacen razonable al Estado, acierta a referirse a la realidad, es en este caso una visión verdadera, concordante con los hechos, porque el mismo Estado que gobierna el país en que se encuentran los indígenas se ha convertido para ellos en el mero Leviatán. Decir con franqueza, como Sócrates, el absurdo que se ve desde la propia ubicación, es mejor que esmerarse en imitar modelos de ciudadanía, usar grandes palabras, participar en el progreso, contemplar ideas. A quienes la política de Platón desampara, los socorre la moral de Sócrates.

⁷ Tesis central de Carl Schmitt en su *Teología Política I*.

3. FAMILIA Y EDUCACIÓN

Un segundo resultado importante de los diálogos se produjo en las experiencias segunda y tercera. Las preguntas tocaron aspectos más personales de la vida de los participantes, recorriendo el valor que confieren a distintos aspectos de la familia, la educación escolar y la propia condición étnica. Forzando una síntesis, podría decirse que la pregunta central fue ¿qué tipo de personas queremos ser?, a diferencia de la primera experiencia, en la que se discutió ¿cuál es nuestra forma de vida social?

En las jornadas anteriores fue notoria la preocupación bastante unilateral de algunos jóvenes por las luchas para obtener servicios del Estado. Preguntados ahora por la imagen de sí mismos que quisieran ver realizada, dijeron que las descripciones de las formas de vida de las comunidades que presentaron los mayores eran cosas del pasado. Ello provocó una respuesta de los yachaysapakuna. Estos dijeron que hay que diferenciar el ñawpaq tiempopi del kunan tiempopi. A mi entender, el tiempo ñawpaq, que significa viejo o antiguo, es un conjunto continuo de eventos de origen inmemorial que perdura en la forma de vida indígena, los ciclos agrarios y los lazos de reciprocidad que subyacen a la actual identidad étnica. El tiempo kunan, o presente, en cambio, es la duración que se experimenta en la sociedad moderna. La serie de los eventos encadenados, determinantes y explicativos de los hechos es continua a la manera histórica, es decir, surge a consecuencia de ciertos actos humanos conocidos, se inicia en ciertas noticias del presente, como la llegada de una tecnología, una idea o un grupo armado. Al diferenciar ambas visiones del tiempo, los yachaysapakuna propusieron una disyuntiva excluyente. Afirmaron que los jóvenes que se identifican con el tiempo kunan pretenden orientarse dentro de un acontecer desvinculado de la forma de vida heredada. Digamos que para estos jóvenes el acontecer digno de tomarse en cuenta como proceso determinante de la realidad actual, empieza con la sociedad moderna, y lo demás es una anodina prehistoria. Luego, en su discurso, la identidad étnica y la forma de vida de que ella surge no forman parte del contexto relevante para evaluar las acciones. Los jóvenes no contradijeron esta acusación presentada por los yachaysapakuna contra ellos. El rechazo a su posición por parte de los yachaysapakuna no pudo ser más enfático, pero no quedó muy claro tampoco para los demás participantes a qué se referían los

mayores con que las comunidades viven en un tiempo ñawpaq, antiguo. La mayoría se identificó con un tiempo chawpi, intermedio, en que se mezclan la forma de vida indígena con la sociedad moderna. La mezcla es experimentada por esta mayoría como una situación conflictiva, llena de frustraciones e incertidumbres. Los servicios del Estado y los nuevos medios técnicos están en manos de personas ajenas al mundo indígena. Temores e ilusiones rodean a esos bienes: apoyarse en ellos y luego perderlos, hacerse dependientes de ellos y luego padecer abusos, dedicarles esfuerzos y no lograr dominarlos, complacerse en ellos y que resulten inservibles. Al ir en busca de esos bienes, el indígena queda expuesto a discriminación, trato racista, desengaños y pérdidas. Por un lado, el autorrespeto le dice que no debe exponerse a esos desengaños y abusos por el afán de acceder a los beneficios de la sociedad moderna. Pero por otro, también le dice que no puede contentarse con intentar conservar una forma de vida que se deteriora cada vez más por efecto de la interacción inevitable con la sociedad moderna.

Preguntados sobre el valor de la familia en sus decisiones personales, varios participantes expresaron que muchas de sus aspiraciones se habían frustrado a causa de la familia que les tocó en suerte. Orfandad, pobreza, imposibilidad de asistir a la escuela, emigración, irresponsabilidad de los padres se pusieron en un plato de la balanza, y en el otro, el ejemplo moral de padres que cumplieron sus deberes en medio de grandes dificultades, asumiendo en la viudez o el abandono la función de padre y madre, haciendo esfuerzos para enviarlos a la escuela, transmitiéndoles un orgullo de ser indios y hablar quechua. Uno de los yachaysapakuna exhortó a los jóvenes a no negar el valor de sus padres en sus vidas y reconocerse como hablantes de la lengua quechua y herederos de una forma de vida digna. No obstante, al preguntar lo organizadores, al revés, si están orgullosos los padres de sus hijos y por qué, la gran mayoría dijo que los llenaría de orgullo que sus hijos fuesen “profesionales”, “letradas”, es decir, que dominasen los códigos de la sociedad peruana moderna y destacasen en ella como personas cultas. Entonces hubo intervenciones de los especialistas sobre qué se entiende por cultura indígena y un nuevo intento de conseguir de los participantes posturas personales más definidas. Pero a la hora de esbozar proyectos de vida, que fue lo que se les pidió, ellos reiteraron las preguntas y las expresiones de incertidumbre sobre cómo se harían

compatibles el autorrespeto étnico y la culturización en el medio educativo y laboral moderno.

El grupo daba por sentado que las comunidades siempre han reclamado educación escolar para sus hijos, desde que se tiene memoria. Ello se tomó como una prueba de que las comunidades buscaron modernizarse, al menos en el sentido de apropiarse de medios de la sociedad hegemónica. (Desde fecha muy temprana del dominio español, las élites andinas aprovecharon las pocas oportunidades disponibles de reconocimiento social, matrimonios ventajosos, propiedad de la tierra, curacazgos y por supuesto educación en la cultura superior dominante, lo que hasta mediados del XVIII incluyó el cultivo de la lengua quechua y una elaboración histórica de la cultura incaica que llegó a tener rasgos de idealización utópica en los *Comentarios* del Inca Garcilaso.) La pregunta por el valor actual de la educación escolar para las comunidades recibió, sin embargo, una respuesta mayoritaria sorprendente. Se dijo que antes se educaba con golpes y que, coincidentemente, la educación era mejor. Ahora llegan nuevas tecnologías y nuevas reglas a las escuelas, pero la educación no funciona bien. Luego se dijo directamente que la educación ha desmejorado porque ya no se usa el castigo físico como medida de corrección. Se cuestionó el valor de las reglas educativas e incluso los derechos que impiden golpear a los niños. Una mujer contó que ella abandonó la escuela después de ser golpeada, pero su caso fue interpretado como uno de aplicación injusta o desproporcionada del castigo físico. El tema derivó hacia una discusión sobre los casos y la medida en que la violencia es legítima en la educación.

La antropóloga Ligia Alencastre, uno de los conductores del encuentro, transcribió y tradujo esta elocuente intervención de un participante en el diálogo:

Suqaywaqrami ñuqata. Huk runa, chay, mana papaychu, ni awiluychu - Aparte. Chayta ruwawaq. Chaymi ñuqapas trabajaytaqa yacharani. Chay temporalkuna tarpuytapas, primer tarpuyta yacharani. Chaynatataq phiñakuwaqku, pero yuyayta hapispaña jah!, casi 20 añusña, chayta yuyarini ñuqa. Chayraq ñuqapas, "allinta chayhinata yachachiwaranku" nispa nini.

A mí todavía me azotaba. Era otra persona, ni siquiera era mi papá, ni mi abuelo. Era otra persona. Eso me hacía. Por eso yo también aprendí a trabajar. A sembrar oportunamente, aprendí a sembrar en su tiempo. Después también me enojaban, pero cuando ya tuve uso de razón, casi a los 20 años, eso yo recuerdo. Recién reconocí y dije "gracias por haberme enseñado de esa manera".

Con esta expresión simple y franca, el participante indígena ha vuelto a darle al diálogo un giro imprevisto. El asunto más importante para los especialistas era todo lo relacionado con el tratamiento dado a la identidad indígena en la escuela, porque el diálogo parecía dirigirse a crear conciencia de la necesidad de un nuevo tipo de educación que no fuerce al niño indio a dejar de ser indio, a negar el valor de la forma de vida de su pueblo para ser “letrado”. La firme creencia de los especialistas en el diálogo entre culturas les hacía esperar que los participantes descubrieran perspectivas tales como la educación bilingüe, el rescate de la cultura quechua en la escuela. Pero eso no ha interesado a los participantes indígenas, porque no forma parte de su mundo. En vez de exigir que la escuela respete una identidad cultural amplia, con todo lo sabia y universalmente admirable que esta pueda ser, han exigido que respete una identidad étnica. La escuela no debe desautorizar a los padres indígenas que golpean a sus hijos, no debe enseñar a los niños a sentir vergüenza de los padres que les imponen castigos físicos, porque esa rudeza es hoy parte inseparable del sentido del honor de hombres y mujeres expuestos cotidianamente a exigencias físicas extremas. Las faenas que un adulto indígena es capaz de cumplir están llenas de causas de dolor pero también de rituales motivadores que inhiben el despliegue del dolor y mantienen la capacidad de actuar en condiciones en que las gentes de la ciudad enloquecerían de sufrimiento. El dolor se causa ceremonialmente y se celebra en casi todas las fiestas de la región. La escuela del dolor, que no quita la alegría ni debilita la voluntad, no es propicia para afinar la sensibilidad y el entendimiento en pos de conceptos, conocimientos generales y habilidades lingüísticas avanzadas, pero es necesaria para la reproducción de la identidad étnica de quienes tienen su hábitat en el agro andino.

4. EXCURSO: CULTO Y CULTURA

El diálogo ha dejado a la cultura sin palabras, al menos por un momento. ¿Se trata de aprender a respetar al indígena tal como él se respeta a sí mismo o de que él aprenda a respetarse según las nuevas circunstancias que se revelan en el diálogo? El honor está, por un lado, en la observancia de antiguos deberes hacia determinadas personas y divinidades; por otro, en emanciparse de esos particularismos y reelaborar la propia identidad según ideas surgidas de amplia comunicación humana. El

autorrespeto cultural y el autorrespeto cultural se contraponen. La cuestión divide incluso a los participantes indígenas del diálogo, como lo hemos visto en el hecho de que algunos de ellos, los más jóvenes, piensan que la identidad indígena es cosa del pasado. En esta última posición hay una llamativa falta de liberalismo. Los abogados del kunan tiempo sostienen que la modernización es ineludible, que las comunidades indígenas deben ponerse íntegramente a disposición de los mandatos del cambio social, el desarrollo económico, la libertad individual, la educación emancipadora, si no quieren trabarse en una batalla perdida con la necesidad histórica. Para mantener esta posición hay que suscribir una filosofía del progreso histórico de la humanidad, como la de Hegel.

Un asunto central que Hegel tuvo que resolver para establecer su teoría de la eticidad fue cómo estabilizar el ámbito de los deberes éticos concretos (substanciales, institucionales) frente al creciente ámbito de la sociedad civil, donde todas las relaciones son opcionales y la única obligación absoluta es respetar a la humanidad que hay en cada ser humano, es decir, la cosa más abstracta y dinámica del mundo. Ubicó para esto a los deberes concretos en la familia y el Estado, pero bajo una doble condición: que se entienda que el sistema de libertades abstractas de la sociedad civil no tiene verdadera vida fuera de la que sirve a la realización de la eticidad concreta de la familia y el Estado, y que éstos, a su vez, sólo alcanzan sus formas estables y definitivas mediante la coexistencia con la sociedad civil, que les quita gran parte de su absolutez aparente pero les deja la esencial. A la hora de precisar en qué consiste esta absolutez, Hegel recurre a una definición harto dogmática. En la sociedad civil cada uno es dueño de elegir cuáles serán sus vínculos, de quiénes será socio, con quiénes trabajará, cuál será su profesión. No es así como tenemos a la familia y al Estado. Uno nace miembro de una familia, no la puede escoger, y así también es miembro de un Estado, por una condición de nacimiento no intercambiable. Es el dogma biopolítico del nacionalismo. La facilidad con que Hegel da por sentada esta doctrina es directamente proporcional a la necesidad desesperada que tiene de ella, porque para hacer su teoría de la eticidad ha tenido que aceptar que la libertad del individuo se ha vuelto condición de toda formación social, inclusive de la familia y el Estado. La familia aparece en la filosofía de Hegel desprovista de toda autoridad judicial y toda función económica. La familia nuclear moderna está centrada en lazos sentimentales, está unida por el amor, es decir, el respeto con dedicación personal que

desaparece en el resto de relaciones sociales, limitadas al respeto jurídico o impersonal. Aunque la familia hegeliana tiene su comienzo en el hecho físico de la procreación, su fin está en la emancipación total de los hijos mediante la educación y la cultura.

Ahora bien, Hegel ha dedicado muchas páginas a precisar la diferencia entre la eticidad espiritual objetiva de las instituciones modernas y la eticidad natural o substancial del mundo antiguo, que no conocía limitación con otras esferas y sufría, por ello, las colisiones trágicas entre los múltiples vínculos que obligaban a cada individuo. El hundimiento del mundo antiguo, la implacable lucha entre formas de sociedad a lo largo de la historia, ha determinado, según Hegel, que la humanidad progrese hacia el Estado constitucional con separación funcional de poderes, apoyado en una sociedad civil unida por el respeto abstracto e igualitario, procreado por la familia en virtud de la educación y la cultura. Esta compleja construcción responde a la idea de mostrar que el advenimiento de la sociedad civil y la correspondiente transformación de la familia y el Estado ocurren de forma tan necesaria e ineludible (tan llena de deberes concretos de acción) como la primitiva formación de los lazos de sangre y de dominación. La misma lógica interna de las instituciones antiguas lleva a sus miembros a relativizarlas y someterse a principios más generales, como el derecho igualitario y la libertad de elegir la propia forma de vida. Este tránsito, en la visión de Hegel y, coincidentemente, de los partidarios del *kunan* tiempo, no es simplemente electivo, es una realidad inevitable que adviene junto con la existencia: puedes escoger cuál será tu trabajo, con quién formarás pareja, si harás estudios superiores o no, pero que tendrás que integrarte a la sociedad de libertad de elección, eso es inevitable, no está en tu arbitrio. Esta transmisión del principio de obligación concreta de la sociedad antigua a la sociedad liberal es artificiosa y forzada.

Locke fue un liberal más consecuente. Sostuvo que el individuo tiene derecho a elegir a qué Estado se integra (con tal que no pretenda llevarse consigo la propiedad del suelo), y se entiende que, por tratarse de una libertad jurídica, es decir, sólo permisiva, como la libertad religiosa, tiene derecho también a no integrarse a ningún Estado. Hoy en día, más de un tercio de los ciudadanos del Reino Unido con derecho a voto eligen no votar, alrededor de 16 millones de los cerca de 45 millones de electores, y se estima que 10 millones leen a diario *The Sun*, lo que es inclinarse por la nulidad política. Si bien no están interesados en elegir otra nacionalidad y suelen

combinar su menosprecio de la política con xenofobia y posiciones antieuropeas, prefieren hacerse cargo sólo de los factores que conciernen directamente a su esfera privada en vez de invertir esfuerzos en compromisos políticos. Esta realidad, que era la abominación de Hegel, es el supuesto básico del liberalismo: las libertades que el Estado garantiza no implican ninguna obligación de usarlas. Mi libertad de movimientos no caduca por que no la use durante cierto tiempo, y nada me impide abstenerme de adquirir propiedades o de fundar familia. En este núcleo del liberalismo, la ciudadanía es una actividad específica que se emprende en función de la forma de vida social que ya se tiene. Cada uno debe calcular si le conviene emprenderla, y con cuál Estado.

Los indígenas del sur andino están en la alternativa entre limitarse a negociar con la sociedad moderna y el Estado desde fuera, centrados en su identidad social, con su denso tejido de obligaciones concretas hacia determinadas personas y cultos, o asumir además papeles típicos de la sociedad moderna, en la que el stress no surge tanto de coacciones externas como de las internas de la desconfianza, la complejidad, la intransparencia. La comunidad indígena provee una identidad social, no estatal, mientras que las relaciones modernas traen consigo el involucramiento creciente en los asuntos de un Estado. La cuestión es cuál es el valor de ejercer la ciudadanía activamente, vincular la propia suerte a la de un Estado nacional, participar en campañas políticas, incurrir en corresponsabilidad en los gobiernos locales, aportar dinero y esfuerzos a partidos, mantenerse al tanto de la agenda política nacional. El chaupi tiempo en que se encontraron inscritos la mayoría de los participantes, contiene los dos esfuerzos, la intensa vida comunal y la inserción en la sociedad moderna. Lo cierto es que el pertenecer a una comunidad indígena no libra a la persona de las dudas y temores producidos por las relaciones con la sociedad moderna, y el entregarse resueltamente a formar parte de ésta, es exponerse a discriminación y menosprecio, pues la vida que se la ha ido ya a la persona en ser indígena no vale para ser un sujeto moderno. Si la teoría de Hegel fuera verdadera, no habría este sufrimiento, que es la huella de una íntima esperanza. El hundimiento de la sociedad antigua sería un hecho histórico, una tragedia que podríamos contemplar, complacidos de no estar dentro de ella. Pero he aquí la disyuntiva de nuevo, viva y arrasadora como el fuego de un incendio. Es el fuego de Troya que nunca se ha extinguido, la recaída de la historia en sus inicios prehistóricos. Pueblos sin clara ni

suficiente vinculación a Estado alguno están en la disyuntiva entre someterse a un Estado o resistir en la condición anterior. La disyuntiva subsiste aún cuando ellos han quedado dentro de las fronteras de un Estado, sea como invasores inermes o como indígenas. El Estado queda emplazado y se debate también en la disyuntiva entre acoger o cercar. Así como esta situación de extrema ambivalencia tiene sus tentaciones, su desmoralización y su angustia ¿no tendrá también su ética, el valor moral más raro y escogido?

El ámbito de las comunidades andinas está delimitado por un cerco viviente de metal, hecho del hierro del alambre, las herramientas, el ferrocarril, los ómnibus y camiones, las armas y también de ese otro metal, inmaterial pero vil, que es el dinero. Las tierras fértiles de fondo de valle, las ciudades, los centros mineros, las zonas ganaderas, no son hospitalarios con los hombres y mujeres de las alturas, los discriminan, los encaran con el metal. Pero, admitámoslo, la razón del menosprecio no es casual ni supersticiosa, sino funcional. La adaptación física y moral de los andinos al hábitat de escasez, esa fuerza de voluntad que les da el culto para motivarse sin margen de elección y cooperar en vínculos singulares, es virtud, capacidad y adultez plena en su hábitat, pero en el ámbito urbano es incapacidad, rudeza, rusticidad, en suma, incultura. La lealtad a lazos particulares se convierte en parcialidad, la reciprocidad asimétrica, en señorío o servidumbre, la devoción a divinidades locales resulta ser idolatría y la capacidad de resistencia a las penurias despierta la sospecha de que puede usarse para resistir a la autoridad legal. El hábitat del indígena andino, lleno de lugares y tiempos de culto, está cercado por los productos de la cultura. Para comprender esta situación deberíamos aprovechar la diferencia entre el culto y la cultura que ha destacado Jacob Taubes⁸ con referencia a la filosofía del mito de Oskar Goldberg.

El Estado, la religión y todas las organizaciones de la sociedad de igualdad de derechos hablan mucho de educación e integración democrática, pero el aspecto espontáneo y noble de estas iniciativas es pequeño al lado del aspecto compulsivo, generado por el temor a la resistencia indígena. El esfuerzo educativo apenas suaviza por momentos la relación básica, que es la marginación y la vigilancia sistemáticas. Éstas se mantienen incluso durante la educación, para reducir los daños a la hora que

⁸ Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz, 2007.

la educación falle. Basta una conversación sincera con un líder empresarial o militar peruano para escuchar bien claro de qué se trata: los indígenas, endurecidos por la rudeza de sus condiciones de vida, no pueden tomar en cuenta las leyes del Estado, ni siquiera reglas básicas para alejar los riesgos y asegurar su propia integridad física, porque esas son para ellos condiciones remotas, sin importancia en relación con la estrechez en que viven. El énfasis que ponen los que dicen esto en la supuesta cerrazón de la forma de ser del indígena es una exageración retórica para desviar la atención del problema de la cultura. Veámoslo como lo encuentra la otra perspectiva:

1. El Dios de la religión universal, que está en el cielo, se supone que ayuda a todos y vela hasta por los últimos, pero en verdad es una fuerza remota que sólo asiste a los guardianes de sus abstractas leyes, a diferencia de la divinidad del culto, que vive en medio de la comunidad, sufre, lucha y camina con ella, dándole fuerzas para triunfar sobre la naturaleza que la rodea.
2. La ley universal, que sostiene a la democracia liberal, se supone que fija la esencia de la justicia y da poder a todos para invocarla, pero en verdad no da poder más que a los administradores de sus formulaciones oficiales, mientras desacredita a los grupos y personas que encuentran defendible el valor de su propia forma de ser sin estas mediaciones conceptuales.
3. La misma subjetividad, la persona libre y universal que cada uno lleva supuestamente dentro de sí mismo y sólo tiene que descubrir mediante la educación, se supone que da poder y título de ciudadano a todos lo que se educan, pero en verdad no hace más que someter la creatividad social de cada uno, su autoridad soberana para valorar, a las leyes de las supuestas facultades de esa supuesta cosa universal que sería el yo. Esta perspectiva hace notar una gran nada en el lugar de la cultura; el Dios, el orden y el alma universales no son más que ficciones funcionales para una elaborada estrategia de dominación. Parece una posición extrema, pero ¿se espera que piensen de otra manera las personas que tienen su orgullo y su honor en una forma de vida que no se origina en ningún proyecto de Estado, de Iglesia, ni de producción basada en las reglas de juego del mercado mundial? ¿Pero qué estamos presenciando! ¿No se escuchan ya las terribles consecuencias nihilistas de esta situación? Ni siquiera es una confrontación ideológica, es la mutua negación de dos formas de ser. La lógica de este mutuo reconocimiento de las dos sociedades, la de la cultura y la del culto, como enemigos mortales, conduce tarde o temprano a la aniquilación, sea por cautiverio de

poblaciones en campos de abandono, o por nuevas versiones del diluvio o la caída de la torre de Babel.

Ciertamente, la confrontación que presenciamos, que los organizadores de los diálogos llaman conflicto cultural, tiene implicancias nihilistas. Pero los diálogos del Cuzco vuelven a sorprendernos, añadiendo a estas premisas desesperantes una nueva razón para esperar. Sabrá el lector que los varones del sur andino suelen llevar a los combates rituales tuercas gigantes atadas a las puntas de sus látigos. Esta costumbre demuestra el señorío del hombre, en virtud del culto, sobre la inmensa fuerza destructora del mundo moderno y su lógica de aniquilación. Sin negar que la aniquilación sigue en marcha, el hombre toma una tuerca del durmiente del ferrocarril y, *pars pro toto*, somete la cultura y su dinámica arrolladora a una transformación que la deja sin efecto destructivo. En vez de la generalización nihilista de la condena mutua del mundo moderno y el mundo indígena, queda en pie la reafirmación del valor del culto local, físicamente precaria pero moralmente invicta. La tuerca no es una kaláshnikov.

5. AUTODEFENSA Y JUSTICIA

Atentos a esta no pequeña diferencia podemos pasar ahora a la fase avanzada de los diálogos en las experiencias educativas cuarta, quinta y sexta. En ellas, que abordaron la cuestión de cómo relacionar la comunidad con el Perú y el mundo, destacó el debate sobre la violencia de Sendero Luminoso y la respuesta militar del Estado. Las primeras intervenciones recordaron la atmósfera de miedo y angustia que creó la violencia, el dolor agudo e incesante por las ejecuciones, las persecuciones, los asesinatos, las torturas, las desapariciones forzadas. Otras voces hurgaron en el carácter paradójico de esta violencia, que se decía no egoísta, sino liberadora, revolucionaria, que era una lucha contra la injusticia. A esto se contrapuso la realidad de que no hubo diálogo entre los cuadros de Sendero Lunimoso y los campesinos. Los senderistas, mayoritariamente jóvenes, hablaron en tono imperativo a los pobladores del campo, les exigieron apoyo y luego castigaron a quienes hallaron culpables en sumarios “juicios populares”. El Ejército peruano incitó a las comunidades a organizarse para defenderse a sí mismas, pero también cometió atropellos y abusos. Los poblados fueron atacados sucesivamente por Sendero Luminoso y por el Ejército,

ambos intentando eliminar a quienes colaboraban con el enemigo. ¿Cómo duró más de una década este río de sangre? Transcribo aquí momentos del diálogo:

Muchos de nosotros no supimos lo que había pasado; otros no quisimos hablar, debido al miedo. De allí que también se ocultó información a la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Vivíamos escondidos, y entre nosotros nos hemos acusado (vendinakuy).

Sí sabíamos lo que estábamos pasando, pero había envidia entre nosotros; no dijimos nada al estado ni a Sendero Luminoso. El que tiene dinero alcanza justicia; el que no tiene dinero, no.

No nos importó nada este asunto. Hasta ahora existe temor para hablar sobre este tema. Ahora, vivimos lo mismo.

El estado no escucha a los gobiernos regionales. Los acusa de agitadores. Es posible que haya brote de terrorismo.

La causa de que la violencia no se haya detenido la sitúan estas expresiones en la separación entre la sociedad indígena y la sociedad vinculada al Estado. Sendero Luminoso explotó el relativo aislamiento de los pueblos andinos para tiranizarlos. El régimen de terror caló en los pobladores, convirtiendo en un cautiverio su forma de vida con escasa vinculación al mercado y al Estado. Por ello algunos señalaron que la situación de riesgo persiste, dado que la integración política y económica es incierta y de hecho no pueden contar con la protección del sistema judicial. Se precisó con toda lucidez que la brecha por donde entró la violencia no es casual, ni es una mera deficiencia del Estado, sino una expresión más de la discordancia entre los valores de una y otra sociedad. Conforme a su situación básica de lejanía y marginalidad, la comunidad andina permanece indiferente al monopolio estatal de la violencia, evalúa pragmáticamente las situaciones en que es relativizado, desafiado o quebrado. Quizás por eso el diálogo se encaminó hacia una diferenciación: establecer la perversidad de Sendero Luminoso no significa establecer que la tutela del Estado sea necesaria, ni declinar el derecho de autodefensa de la comunidad.⁹ En algunas intervenciones

⁹ El Decreto Legislativo 741, dictado por el Ejecutivo en noviembre de 1991 en uso de la potestad que le transfirió el Congreso para legislar en materia de Pacificación Nacional, reconoce a los Comités de Autodefensa y los define como “organizaciones de la población surgidas espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa de su comunidad, evitar la infiltración terrorista, defenderse de los ataques de éstas (sic) y apoyar a las Fuerzas Armadas y a la Policía Nacional del Perú en las tareas de pacificación, cuya característica es la de ser transitorias.” Como los comités quedan a cargo del Comando militar de cada zona, se entiende que sólo son posibles mientras dure el estado de excepción, porque sólo en esta circunstancia tiene la autoridad militar control sobre el orden interno, según el Art. 171 de la Constitución. Ello está dicho con todo énfasis y claridad en la actual página de Internet del

resonaba una cierta justificación de las ilusiones que Sendero Luminoso despertó de vengar los incontables abusos padecidos por los indígenas e imponer un régimen de igualdad, con mejores ingresos para los más pobres. Junto con el desengaño de esta revolución, llegó también una renovada sospecha hacia la cultura y la educación superior, porque éstas difundieron en las décadas anteriores la creencia en la revolución. Afinando la crítica a Sendero Luminoso, se mantuvo que en la lucha contra la injusticia se puede recurrir a las armas. Algunos justificaron por esto mismo la violencia desplegada por los militares contra la población, porque en la guerra es inevitable cometer abusos. Otros recordaron las gravísimas violaciones de derechos humanos que cometieron algunos militares. La atmósfera de debate contenía un interés por aclarar que el monopolio estatal de la violencia no es un valor esencial para ellos, pero que su quiebra por parte de Sendero Luminoso fue una gran desgracia:

- “Los miembros de SL buscaban la igualdad, pero eso no se podía conseguir de buenas maneras.”
- “Pero, si los de SL buscaban la igualdad, ¿por qué no dialogaron con nosotros y por qué mataron gente inocente?”
- “Los de SL trataron a los campesinos como objetos, como si fuesen cualquier cosa.”

Comando Conjunto sobre los Comités de Autodefensa, donde se reformula la definición de este modo: “son organizaciones de la población rural o urbana, surgidas espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa contra la delincuencia y desarrollo (sic) de su comunidad, evitar la infiltración terrorista y delincuencia común, defenderse de los ataques de éstos y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional del Perú en las tareas de pacificación y desarrollo socio-económico de las zonas que se encuentren en Estado de Excepción o de Emergencia.” En esta formulación, además de precisar que sólo existen en Estado de Excepción, se recoge la misión de participar en el desarrollo económico que apreció en el Reglamento aprobado en 1992, y se añade otra misión, la lucha contra la delincuencia común. En seguida se enuncia el impresionante número de organizaciones y miembros de que estamos hablando: “Actualmente existen 6,251 Comités de Autodefensa reconocidos a nivel nacional con aproximadamente 571,264 integrantes.” El Reglamento convierte a los CADs en asociaciones civiles calificadas por el Estado para recibir fondos públicos y donaciones, imponer multas y percibir aportes económicos de los miembros (Art. 57), distribuir las donaciones que recibe (Art. 60), ejecutar gastos para la función y obras de desarrollo, adquirir vehículos, herramientas, armamento y munición legales (Art. 58), procurar que prime en la localidad “un espíritu fraterno y cohesivo”, expresar “la voluntad colectiva de la comunidad por encima de cualquier discrepancia de ideas u opiniones” (Art. 14) y unir esfuerzos con otros Comités a través de asambleas de representantes (Art. 25 a 45). Ningún actor político relevante se ha atrevido a cuestionar este nuevo poder social, pese a que, técnicamente, es ilegal y tiene como atribución todo lo que los gobiernos locales tienen como competencia. Alegría Varona, *Ciro, “Fuerza Armada y Policía en un país lleno de territorios alejados”*. Ms. inédito, próxima aparición en volumen de estudios sobre la densidad del Estado que acompaña al Informe Perú del PNUD 2008.

- “Los de SL no eran locos: querían llegar al poder y, cuando encontraron rechazo en las comunidades, los eliminaron.”

El observador histórico diría: la sociedad poco o nada integrada a un Estado que padece prolongada violencia y se ve al borde del exterminio aprende a valorar el Estado, descubre la importancia de las obligaciones generales e impersonales, incluso en el ámbito de las creencias más íntimas, y abandona el orgullo de regirse sólo según obligaciones personales derivadas de reciprocidades locales, lazos de sangre, cultos referidos a la relación inmediata con la naturaleza. Pero ¿sucede efectivamente este cambio? Ante la enorme dificultad de solucionar con intervenciones internacionales los conflictos interétnicos, muchos piensan que es mejor dejar que se agoten.¹⁰ ¿En qué consistiría esa conversión a la estatalidad por agotamiento? En el caso peruano, decenas de miles de muertos y cientos de miles de damnificados por la guerra interna no han bastado, como se ve en el diálogo que estudiamos, para debilitar en los indígenas la valoración de la autodefensa y fortalecer la del sistema estatal de justicia. Sendero Luminoso ha sido derrotado, la gran mayoría de sus cuadros están presos o muertos, pero eso no ha hecho cambiar la actitud de autodefensa que prima en los pueblos andinos. Hay una clara conexión entre el sentido del honor característico de la identidad étnica y las capacidades desarrolladas para reproducir su forma de vida en un hábitat de baja productividad. Por ello, está claro que la única forma de que estas sociedades se hagan partícipes de un Estado y una sociedad civil es que sus miembros adopten – opcionalmente, por supuesto, conforme lo encuentren razonable – las técnicas de producción y organización correspondientes. ¿Por qué se harían ellos de las incertidumbres y angustias que surgen de un orden social basado en reglas generales de confusa aplicación, por qué se someterían a la disciplina, que llamamos generalmente educación, de vaciar la imaginación y atenerse sólo al entendimiento, si esto no es funcional para su forma de vida? ¿Qué los motivaría a reemplazar los vínculos de la reciprocidad y el culto por otros, más abstractos, de ley universal, religión universal, y a dejar de lado el sentido étnico del respeto y del autorrespeto para poner en su lugar el yo moral, la dignidad humana, la condición de sujeto o

¹⁰ Brown, Michael E. “Causes and implications of ethnic conflict”. En: Guibernau, Montserrat y John Rex. *The Ethnicity Reader. Nationalism, multiculturalism and migration*. Cambridge, Polity Press, 1997. pp. 80-100. Contra la opinión de que lo mejor es “let conflicts play themselves out”, Brown señala una serie de medidas para prevenir el estallido de los conflictos, principalmente “develop more effective capabilities to detect minority rights violations”.

cualquier otra construcción *a priori*? Nadie niega que las formas más complejas de organización, las llamadas civilizaciones o culturas superiores, han permitido que surjan las formas más espléndidas de realización humana. Lo que aquí se constata es que esas formas complejas, al difundirse por el mundo, no siempre efectúan lo que se proponen, el bien de todos, debido a que tropiezan con formas de vida altamente especializadas, que se reproducen dentro de un cierto aislamiento, y las destruyen sin ofrecerles ninguna alternativa. Lo que aquí cuestionamos es que sea siquiera posible una transformación cultural o integración civil de las sociedades de baja o nula estatalidad si no hay nuevas oportunidades de realización personal y reproducción social que resulten atractivas y justas para sus miembros. Lamentablemente, los trabajos y negocios que primero se ofrecen a los no integrados suelen ser los que desechan los integrados. Servicio doméstico, minería y extracción maderera ilegales, cultivo y trasiego de insumos para el narcotráfico, contrabando hormiga, comercio ambulatorio e informal, servicios informales de transporte, ocupación ilegal de terrenos, selección y reciclado informal de desechos, toda suerte de actividades de alto riesgo, bajos ingresos y ninguna garantía de derechos esperan a los migrantes interiores. Como a la pobreza se añaden los abusos de los patrones y los de funcionarios estatales corruptos e incompetentes, crece en los migrantes una sensación de desarraigo que es mucho peor que la de no tener derechos. Es la sensación de haber perdido por irresponsabilidad la situación en que no era necesario tener esos llamados derechos.

La reducción de los pobres a la miseria no es un accidente, sino un subproducto regular del desarrollo de la sociedad civil, como ya lo había visto Hegel. Luego, los miembros de colectividades indígenas tienen buenas razones, basadas en larga experiencia, para sustraerse a la sociedad civil y resistirle en cierta medida, al menos entre tanto ella se perfecciona. Entiendo por sociedad civil la sociedad de igualdad de derechos que se organiza estratégicamente para prevalecer sobre las formaciones sociales jerárquicas preestatales o las basadas en el Estado autocrático. La misma sociedad civil, decía, genera miseria, porque desarticula a gran velocidad las estructuras sociales preexistentes y no llega a construir a tiempo nuevas redes sociales. Así aparece el caso frecuente de un Estado y una sociedad civil que se declaran universalistas pero en la práctica alojan formas brutales, improvisadas y burdas, de discriminación. Los grupos indígenas, casi siempre en desventaja por estar

en los extramuros de la sociedad civil, tienen entonces que resistirle, pero no con el propósito de destruirla, sino de darle la oportunidad de perfeccionarse. Esta resistencia no tiene nada que ver con un proyecto revolucionario. Tiene, al contrario, la forma de la no-cooperación pacífica que implica una vuelta a los propios recursos, por más limitados que éstos sean, y una defensa activa y cerrada de ellos, pero estrictamente no agresiva, que es suficiente, sin embargo, para impedir que la depredación de esos recursos pase como legal cuando es en verdad un crimen. La no-cooperación se apoya en la realidad de las formas de vida indígenas, en su alejamiento de las agencias de la sociedad civil y del Estado. Sin desconocer la importancia de mejorar estas complejas organizaciones, la no-cooperación deja a otros, a los titulares efectivos de los derechos políticos, la responsabilidad de hacerlo.

Los proyectos revolucionarios de conquistar el Estado para ponerlo al servicio de los pobres contienen un gran equívoco causado por una profunda ignorancia de la problemática que estamos considerando al pie de los diálogos del Cuzco. Los revolucionarios creen que ciertos cambios radicales en las leyes del Estado suprimen objetivamente la diferencia entre la sociedad civil y las sociedades indígenas y permiten integrar a todos los pueblos del país al sistema de obligaciones jurídicas. Este espejismo aparece con la mayor fuerza en los movimientos nacionalistas que prometen a cada sociedad indígena construirle un Estado que la sirva, en vez de servir al capital, al derecho sistémico, a ideales foráneos, como si lo estatal pudiera desligarse de estas condiciones. Atrapado en estas burdas inconsistencias, el antiimperialismo revolucionario y nacionalista se ha agotado en provocar a lo largo del siglo XX la mayor violencia que han sufrido los pueblos sin Estado en todos los tiempos, porque nada ha sido tan letal para ellos como las guerras mundiales, revolucionarias y de descolonización. Por mencionar sólo las matanzas de por lo menos un millón de muertos: los judíos de Europa bajo Hitler, los pueblos del Cáucaso y Ucrania bajo Stalin, las sociedades rurales chinas bajo la revolución agraria y el “gran salto” de Mao, los armenios de Turquía bajo Atta Türk. El uso político de las diferencias étnicas lleva hoy una existencia fantasmal en movimientos electorales populistas con cierto decorado humanitario. Pese a todo, las sociedades indígenas, que siempre han sido conscientes de sus profundas diferencias estructurales con las sociedades civiles, han recuperado, tras los tiempos de violencia, su papel distintivo e irremplazable en el debate de la humanidad.

6. IRONÍA, PARRESIA Y DESOBEDIENCIA CIVIL.

Una vieja preocupación humanística que vuelve de vez en cuando a través de algunos individuos y es siempre *vox clamantis in deserto*, advierte que menospreciar a los pueblos es la mayor barbarie e incultura, que la esencia de la cultura es la hospitalidad para con los que no tienen Estado que los proteja. Pero este credo de pocos es una idea paradójica, difícil de aprovechar. Sin entender ya más a qué se refiere, los hombres educados guardan la idea cosmopolita entre los adornos más raros de la cultura. Esta curiosa idea dice que un líder indígena analfabeto puede ser una persona especialmente valiosa, un sabio, y mucho más que tantos instruidos y refinados, si es prudente, si sabe sacar adelante la vida digna de los suyos en medio de estrecheces y amenazas que harían la miseria de otros. Es una idea crítica de cultura, surgida del cuestionamiento de lo que se entiende por cultura generalmente, a saber, cierta erudición, riqueza de recursos y fineza de la personalidad que permite a quien la tiene desempeñarse con buen éxito en un espacio social complejo, como la corte, el foro, la curia, el gremio, la universidad, la “república de las letras”, en términos más actuales el espacio público y la sociedad civil. La idea crítica de la cultura denuncia – es decir, da por sentado – el hecho de que la cultura funciona ampliamente en el sentido acrítico – y amoral – de un cultivo de la personalidad dirigido a controlar las emociones, reservar el juicio, calcular los efectos de las acciones y la impresión que deja la propia conducta, cuidar las apariencias, estar libre de ilusiones y supersticiones, tener “roce social”, ser un “hombre de mundo”, saber manipular y manejarse, todo lo que decía ya en el siglo XVII la palabra francesa *civilité* y Kant mantiene en su término *Zivilisierung*. Hecha esta denuncia de una falsa cultura que no es más que una amoral habilidad social, la crítica filosófica defiende que la esencia de la verdadera cultura reside en la moral, en la capacidad de respetar a los seres humanos sin poner ninguna condición de conveniencia, ventaja o utilidad. ¿Y qué implica esto en la práctica? ¿Es sólo la forma a priori de los juicios morales (Kant), o la forma gramatical de las oraciones normativas no relativas (Tugendhat)? Estas ideas, para tener consecuencias prácticas, están necesitadas de una antropología filosófica que las haga plausibles.

Tan pronto hablamos de lo que es la vida humana y lo que ella vale, nos vemos precisados a aclarar si el valor se lo atribuimos en relación a ciertos logros,

como la civilización y la organización política, o en un sentido más amplio. Aristóteles pensaba que el hombre es por esencia un animal político. Según él, quienes viven sin participar en asuntos públicos son más que humanos o menos que humanos. De ahí se sigue que son esclavos naturales todos los bárbaros, los miembros de las sociedades no griegas, en las que no hay asuntos públicos, pues allí todo el poder es de señores que son dioses en la tierra. Ha hecho falta el cambio de los tiempos que llamamos modernidad – y una buena lección de resistencia dada por muchos pueblos – para que la idea antropológica de Aristóteles se vea enfrentada a la cuestión moral. El momento histórico de este enfrentamiento está marcado por el afloramiento de la conciencia de que es necesario respetar a los pueblos como tales, sin importar si tienen organización política o no, lo que implica cuidarse especialmente de no atropellar a los pueblos que no la tienen. Ésta es la piedra de toque del universalismo, y también su prueba de fuego.

Los diálogos del Cuzco han sido planteados como un ejercicio de educación democrática para campesinos indígenas, y pese al vocabulario subjetivista, culturalista y algo edificante de su trazado inicial, la sinceridad de los asistentes indígenas y la receptividad de los estudiosos anfitriones han conseguido algo muy valioso: se ha hecho un ejercicio de ironía y no-cooperación o, en una palabra, de parresia. Se llama así a la virtud de decir la verdad sin eludir las consecuencias de hacerlo, con el coraje de quien no tiene otra salida. El parresiasta honra a quien lo escucha, por más que le diga la verdad que menos esperaba, porque comparte con él la responsabilidad de afrontar lo ineludible. La parresia desmiente la amplia libertad de elección que es puesta en escena por la sociedad educada. Aunque la verdad que enuncia sea un dato muy limitado, el acto de franqueza que rodea a este dato desarma al oyente, le da que pensar, lo expone a los efectos de la ironía. Sócrates, el ciudadano ateniense que decía no entender nada de la grandilocuencia de la espléndida ciudad democrática, sabía que la picaba como el tábano al caballo. En vez de participar en los antiguos debates filosóficos sobre el cosmos y los dioses, centró la filosofía en la búsqueda del criterio de la verdad. Filosofar era para él examinar los argumentos para hacer nacer la verdad. Quería saber producirla así como los artesanos saben producir sus obras, gracias a un largo ejercicio y con disposición a que cualquiera examine su solidez y utilidad. El saber no era para él una creación arbitraria, sino la aparición de condiciones y valores que ya están en las personas. Nunca sostuvo tampoco, al

contrario de Platón, que la verdad fuese realidad separada, substancial, siempre la mencionó como actividad del individuo. Esto no quiere decir que la verdad dependiese de la casualidad, de las opiniones y ocurrencias, porque lo bueno y lo justo exigen al hombre renunciar a esa aparente abundancia de posibilidades. La verdad, en el sentido práctico que a él le interesa, es un conjunto de leyes que entrelazan a los individuos y hacen que nadie pueda conseguir realmente su provecho mediante el daño ajeno. Por eso, según Sócrates, nadie hace daño a otro a sabiendas, porque sentiría de inmediato el daño que se está haciendo a sí mismo. La convicción central de Sócrates, ampliamente reflejada en su defensa ante el tribunal que lo condenó a muerte, y en su muerte misma, es que más vale padecer una injusticia que cometerla, βέλτιον τὸ ἀδικεῖσθαι τοῦ ἀδικεῖν (Platón. *Gorgias*). Esta disposición a padecer por la justicia no tiene nada de resignación ni de pasividad, al contrario, es una poderosa estrategia antisofística que consiste en hacer resonar la propia forma de ser ineludible, prestar atención a las condiciones en que uno se encuentra, apegarse a ellas, celebrar la ley que se abre paso por la propia vida individual y social y hacerla respetar, en vez de acallarla con las brillantes posibilidades que abren los sofistas y los demagogos. Sócrates era conocido por su constancia y consecuencia, era imposible alterarlo, seducirlo. Estar en minoría absoluta no lo afectaba, ni siquiera cuando la asamblea popular pidió su muerte. Siempre fue marginal, pese a ser tan ciudadano como cualquiera, quizás debido a que era feo como un sileno, o a que su descreimiento le impedía participar del entusiasmo fácil. Aunque no bailaba bien, bailaba en su casa, para no dejar de honrar a la música. Tenía ese fuerte sentido del honor que sólo surge del mito, del culto a una divinidad que lo acompaña desde siempre y es tan natural para él como su propia vida. No adoraba a un alma eterna e impersonal, como Platón, sino a su *daimoníon*, un ser superior que le hablaba a la conciencia sin darle visiones ni intuiciones, sólo la fuerza para evitar las acciones contrarias a lo que es justo. Sabía que es endeble todo razonamiento o artificio argumentativo para crear, sea por persuasión, por acuerdo o por lo que ahora llamamos consenso, una verdad desvinculada de las condiciones ineludibles en que nos encontramos. Pero también podemos decir que sabía, a diferencia de los héroes, que los dioses se han apartado del mundo y que tenemos que prepararnos para soportar las consecuencias de su silencio, en vez de juzgarlos o renegar de ellos, lo que sería absurdo e imposible. Esta larga sombra que proyecta el mito, al alejarse, sobre la razón, es el destino. La certeza de

que no hay verdad fuera de la unión íntima, natural, de hombres y dioses, seguida de la certeza de que esa unión se ha oscurecido, producen una inmensa presencia del no saber en el pensamiento. Sócrates sabía que estaba dominado por el destino. Andaba en buenos términos con su no saber, porque éste, en vez de incapacitarlo, le daba valor para hacer notar las injusticias e ilusiones de su tiempo.

Los diálogos cuzqueños que examinamos nos dan una buena ocasión para indagar por la conexión entre la parresia y la no-cooperación como formas de acción social a favor de la justicia. La teoría liberal de la desobediencia civil, que John Rawls ha expuesto convincentemente,¹¹ sostiene que hay derecho a desobedecer pacíficamente las leyes de un gobierno básicamente justo, si éste, bajo el peso de la mayoría, se niega reiteradamente a corregir leyes injustas que afectan los derechos fundamentales de una minoría. La desobediencia civil no puede incluir violencia, ni tampoco resistencia al sistema oficial de justicia. Sí puede incluir huelgas y boicoteos al comercio y la producción, pero sin resistencia física a la autoridad. El desobediente civil está dispuesto a padecer todas las consecuencias negativas que su desobediencia le pueda acarrear, con tal de impedir que se perpetúe la injusticia. Al exponerse a la represión, el desobediente civil le hace el honor al gobierno de atribuirle una capacidad de reflexión y una voluntad de mejorar. Se trata, pues, de una radicalización de la ironía y la parresia. La acción de no-cooperación presta su voz poderosa al habla sencilla y directa del cuestionamiento moral de la política. Al mantenerse dignamente en su posición de no-cooperación con la injusticia, el desobediente civil demuestra grandeza moral dentro de su pobreza material, mientras que el Estado, en medio de todo su poderío material, se ve confrontado con su propia miseria moral.

Vista así, la no-cooperación muestra un aspecto que la teoría liberal no ha reconocido debidamente. Los parresiastas, al expresar un derecho moral que no es plausible para la mayoría ni es aceptable oficialmente, se aceptan a sí mismos en su condición de ciudadanos de segunda clase o, mejor dicho, no-ciudadanos. Desdeñan los esfuerzos por ganar elecciones, introducir a sus partidarios en la administración, obtener concesiones parciales, negociar, y se concentran en quebrar la voluntad de los gobernantes de mantener leyes que permiten injusticias. Esta estrategia de asumida

¹¹ Rawls, John. *La justicia como equidad : una reformulación*. Barcelona : Paidós, 2002.

nulidad política corresponde perfectamente a la situación real de los pueblos poco o nada representados por Estado alguno. La parresia es una estrategia natural y espontánea de los individuos indígenas para quebrar la autoridad moral de sus opresores, como se ve en *El sueño del pongo* de José María Arguedas. Y la no-cooperación es su forma principal de resistencia, pues emplaza al Estado a respetar los derechos de los pueblos indígenas aunque esto no sea legal ni funcional para los intereses de la mayoría.

Un documento importante de ironía, parresia y desobediencia andinas es *El violín de Ishua*, la vida del violinista andino Máximo Damián Huamaní contada por él mismo y escrita por José J. Gushiken.¹² Allí se ve que Máximo ha desobedecido mucho, desde niño, pero casi siempre sin poder evitarlo, debido a que su sólido carácter andino le impidió amoldarse pronto a lo que se esperaba que hiciera. Así, por su relativa incapacidad o falta de voluntad para ser un buen servidor doméstico o trabajador fabril, su juventud lo llevó de vuelta a los pueblos de su región, donde se reencontró con la música y se unió a su violín y a su mujer, talentosa cantante. A su regreso a Lima ya nunca pudo trabajar como se esperaba de él, incumplía y desobedecía cada vez más, porque el violín le llevaba la vida. José María Arguedas tiene un papel importante en su historia: “Después estaba viviendo en avenida Sucre, en corralón, por el 1962. Como yo he visto otros tocaban más, por ensayar no iba a trabajar. A mí me requintaban mis patronas, mis patronas. Como otros tocaban y trabajaban fábrica, no le requintaban estaban tranquilos. Entonces yo me salí. Ahí vinieron José María Arguedas. Ha venido a buscarme, a Sucre, corralón. De frente me ha hablado en quechua él. Yo me quedé contento. Me dijo: *Yaw Qantaq suma-sumaq muy bien tocaqsi kanki kunan noqapaqmi tocapamuwanki. Ñoqam pagasqayki. Nispan kechuamanta niwan*. Eso significa: “Usted dices que tocas muy bien bonito violín, tocas bonito, ahora para mí vas a tocar. Y ahora yo te voy pagar. Ahora vamos conmigo”, me ha dicho, en quechua. Yo le dije: “Sí, papai eh...”. Comenzó hablar quechua, yo también contento habla quechua. “Asu, ese señor cómo habla”.¹³ El caso es excepcional porque recibió el reconocimiento de los artistas e intelectuales

¹² Gushiken, José J. *El violín de Isua. Biografía de un intérprete de música folklórica*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1979.

¹³ Gushiken, op. cit. p. 30.

peruanos de su tiempo, pero no hay en el texto ninguna huella de que eso le hubiera gustado ni importado a Máximo; sí le gustaron, en cambio, el vuelo a Chile, los encuentros con otros músicos, las importantes fiestas andinas que él animó con su violín. En todo caso, Arguedas se limitó a darle fuerza para que siga con su desobediencia civil y su obediencia a las celebraciones andinas.

El gobierno peruano ha decidido a comienzos del 2009 concentrar el gasto social en las poblaciones andinas de tamaño intermedio, y ha hecho un llamado a quienes habitan en centros poblados de 500 habitantes o menos a abandonar esos lugares alejados y asentarse en las ciudades. El hecho de que muchos, sobre todo jóvenes, migren a las ciudades no da derecho al Estado a dar por liquidadas las formas de vida indígenas y concentrar a la población en centros urbanos. De hecho no ha mandado a hacerlo, lo que sería un crimen de Estado. La sola permanencia de muchos en sus lugares de origen es un acto de no-cooperación que anula las pretensiones del gobierno. Lo mismo vale para la ocupación de terrenos agrícolas y urbanos y las actividades económicas “informales”. Son desobediencia civil pura y dura, siempre y cuando no resistan físicamente a los encargados de hacer cumplir la ley ni generen nuevas injusticias y malos tratos a los trabajadores. Por su número imponente, los pobladores, comerciantes e incluso productores informales vienen consiguiendo a lo largo de las últimas cuatro décadas cambios en las leyes, mucho antes de estar en condiciones de presentar candidatos a elecciones o de participar en programas alternativos de desarrollo.

Cada acción de no-cooperación dice: con nuestro propio sacrificio, concedemos a la sociedad entera y al gobierno una oportunidad de cambiar las leyes injustas, y convertimos nuestra falta de preparación y de organización, debida en gran parte a esas mismas injusticias, en una decidida no-cooperación con todo lo que se llama desarrollo democrático. Según cuál sea la respuesta del gobierno a un tal desafío, se sabrá recién si es democrático o no, porque lo distintivo de un gobierno justo es someterse a leyes justas, no escudarse en procedimientos ni procesos, ni siquiera en la autonomía del Legislativo, para neutralizar las consecuencias de la justicia. Además, para detener a la no-cooperación mediante aplicación forzosa de la ley vigente, el Estado y la sociedad civil tendrían que lograr que cada desobediente se respete a sí mismo en el sentido en que debe hacerlo oficialmente, para lo que necesitarían una policía de costumbres, como los peores gobiernos totalitarios. Si las

personas prefieren retirarse a lugares agrestes, soportar marginación y menosprecio, carecer de una amplia libertad de elección, prescindir de oportunidades y bienes, exponerse a multas y castigos, con tal de no incumplir deberes que consideran estrictos, será vano intentar inculcarles con amenazas de castigo el deseo de una mejor calidad de vida. El proceso democrático entero está a cada momento en riesgo de convertirse en un régimen criminal, porque ninguna observancia de la ley positiva ni división de poderes, ninguna estructura ni principio funcional lo libra de pisotear el derecho no escrito de los no ciudadanos que aflora mediante la no-cooperación. La deuda de la sociedad peruana con los pueblos andinos y amazónicos es enorme, y los bienes que ellos todavía detentan, especialmente el valor de su cooperación y participación en el desarrollo nacional, son todavía mayores. Las crisis contemporáneas, la guerra subversiva, la inflación, la corrupción han reducido las expectativas de los pobladores rurales hacia los servicios del Estado y las ventajas del mercado. Como se ha visto en estos diálogos, las expectativas puestas hoy en la educación pública, el sistema de justicia y de seguridad, no son mayores que en la primera mitad del siglo XX, cuando muchos movimientos indígenas reclamaban mayor presencia del Estado. Hoy los reclamos se concentran en obras de infraestructura y vías de comunicación, no en una integración social, política y cultural que suele estar llena de autoengaño. Ellos saben que la integración se la consiguen los migrantes exitosos junto con las condiciones urbanas de existencia, nunca antes ni por medio de alguna instrucción privilegiada. Esa integración no tiene nada que ver, pues, con la defensa de los intereses indígenas, es el premio consuelo para quienes han tomado el camino del desarraigo.

Es paradójico que la no-cooperación sea la estrategia de acción social que surge de la condición de indígena y que al mismo tiempo la identidad indígena actual tenga entre sus componentes el castigo físico en la familia y en la educación y el rudo entrenamiento para la autodefensa local. Pero no hay contradicción en esta paradoja. Está claro que la no-cooperación es el medio de una lucha moral que reposa sobre el supuesto de que el poder cuestionado es básicamente decente y tiene esperanzas de cambiar. El desobediente civil, veámos, no elude que se le aplique la ley, carga con ese sufrimiento para hacer ver a todos que está dispuesto a padecer injusticia antes que a permitir que la sigan padeciendo los demás. Si no está dada esta condición, si el régimen es criminal y está dispuesto a multiplicar la violencia con tal de suprimir el

desacato, lo que ese régimen se merece es insurgencia. La no-cooperación, la parresia y la ironía, no son formas de ser, son estrategias prácticas y argumentativas que sólo funcionan bajo determinadas circunstancias. Los mismos pobladores que practican la no-cooperación pacífica para obligar a corregir leyes discriminatorias, pueden practicar en otro momento la autodefensa contra criminales, grupos armados, terroristas, porque los criminales no merecen el honor de la no-cooperación. Por ello, si el Estado contra el que se hacen huelgas pacíficas para corregir determinadas injusticias o discriminaciones procede sistemáticamente contra la libertad y la vida de los que protestan, entonces se ha rebajado a la condición de banda de delincuentes y ya no vale la pena hacerle desobediencia civil, sino rebelión.

A primera vista, pareciera que los pueblos indígenas tienen sólo dos caminos, retirarse a lugares cada vez más alejados, para intentar vivir de acuerdo a sus costumbres, o integrarse, sea por medio del trabajo, de la educación, la migración o la participación política en un gobierno autónomo o Estado habido o por haber. Los diálogos del Cuzco han señalado un tercer camino, el de la ironía, la parresia y la no-cooperación. Consiste en hacer respetar la forma de vida indígena por medio del cuestionamiento moral de la sociedad civil y el Estado mediante una precisa forma de reafirmación de la identidad indígena. Por este camino, el desobediente obliga a la sociedad dominante a transformarse, sin traicionarse a sí mismo, sin dejar de ser quien es. Pero ¿por qué tomaría un líder indígena este tercer camino, si está claro que no ofrece garantías de éxito y sí demanda sacrificio? Podría contestarse pronto que porque ha comprendido que tiene que influir en el Estado y la sociedad civil, pues éstos han venido para quedarse y no hay forma de escapar de ellos. Pero esta sería una razón también para intentar integrarse, formar un partido, un sindicato o un movimiento nacional indígena, no precisamente para practicar la desobediencia civil. Hemos encontrado que los líderes indígenas valoran mucho la posibilidad de un diálogo en que puedan mostrarse tales como son. El valioso ejercicio del diálogo consiste en darse a conocer las personas y aprender a preciarse por lo que ya son y ya tienen. Al hacerlo, se exponen a que se objete su forma de ser, a padecer burlas y menosprecios. Sin embargo, prueban a hacerlo reiteradamente, porque no hay otra paz que la que se consigue de este modo. Influir en el Estado y la sociedad civil con la reiteración sincera de la propia forma de ser y las demandas de justicia anejas a ella, ésta es la estrategia. Las demandas son, en líneas generales: respeto a las personas y

los bienes, los territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas, de todos aquellos pueblos que se encuentran comprendidos dentro de las fronteras de Estados por efecto de conquistas o emancipaciones nacionales, pero no pueden ni quieren participar en esa vida ciudadana, porque su sentido del honor reside en otras cosas. ¿Cómo opera esta transformación de los valores de la sociedad dominante por medio de la reafirmación de la identidad de seres humanos marginales?

Arpad Szakolczai ha mostrado, siguiendo a René Girard, que el secreto de esta estrategia está en la denuncia del mecanismo oculto del sacrificio.¹⁴ Las sociedades complejas siguen explotando la antigua práctica sacrificial bajo formas cada vez más encubiertas y sofisticadas. La partida de los jóvenes a la guerra, el empobrecimiento de los trabajadores, el riesgo de las parturientas, el abandono de niños y viejos, son formas de entregar inocentes al sufrimiento y la muerte por el bien de la colectividad. Lo que se hace por necesidad ineludible en sociedades de escasez, se sigue haciendo por razones elevadas y misteriosas en las sociedades de abundancia, las que apenas logran encubrir con el decorado de la cultura la explotación del sacrificio para obtener ganancias superfluas. Entonces sucede que una persona habla con franqueza, revela esta usurpación, se afianza en el poder originario del sacrificio, el que da fuerza a los que afrontan lo inevitable, y se entrega a sí misma como víctima denunciando la falsedad de las supuestas necesidades imperiosas de la sociedad de abundancia. Por haber violado la ley y desacreditado a las autoridades, echa a andar de nuevo el mecanismo del sacrificio contra sí, y las autoridades de la ley divina y terrenal encuentran necesario, dentro de su lógica artificiosa, condenarla expeditivamente. Caifás hizo su papel en la pasión de Cristo cuando dijo: “es bueno que muera uno por todo el pueblo.” Fue útil para la estrategia cristiana, cuyas condiciones estaban dadas porque el imperio romano no pensaba ahogar en sangre el mensaje de Cristo. La actitud pacífica de Cristo sirve únicamente al propósito de revelar el mecanismo del sacrificio. Pablo llevaba una espada a la hora de la captura de Cristo en Gethsemaní, pero Cristo le dice que la guarde, porque su pasión era la única forma de revelar el mecanismo de la sociedad farisaica. Lo que la Revelación revela, es la imposibilidad de usar el sacrificio, el sufrimiento y la muerte de los inocentes, cuando la necesidad ya no rige la vida humana. De ahí que la sociedad moderna, al mismo tiempo que ha

¹⁴ Szakolczai, Arpad. “Civilization and its sources”. En: *International Sociology*. Setiembre 2001. Vol 16 (3); 369-386. SAGE, London et al.

refinado la explotación del sacrificio, enfrenta formas cada vez más precisas de denunciarlo. Denunciamos la crueldad del hombre contra la mujer, de los maestros contra los niños, y hasta la crueldad contra los animales. Entre tanto, pocos se hacen cargo de denunciar la expoliación, pauperización, explotación y exterminio de pueblos carentes de protección estatal. Ello indica cuán completamente han conseguido las sociedades modernas encubrir y justificar la entrega de inocentes de otras sociedades al sufrimiento y la muerte. Por tratarse de la más antigua forma de instrumentalización del sacrificio, parece un fracaso de la historia entera. ¿Cómo puede seguir hoy en marcha, si han ocurrido tantas transformaciones desde los tiempos de los primeros cautiverios y genocidios, el cautiverio egipcio de Israel, el cautiverio espartano de los ilotas, la aniquilación romana de los fenicios? ¿Cómo pueden las sociedades favorecidas por el orden mundial seguir tolerando después del Holocausto los abusos contra los pueblos desprotegidos? Los derechos del individuo, en cambio, sí tienen una historia de progreso. Tienen la ventaja de que es más fácil ponerse en el lugar de un hombre encadenado, una mujer sometida, un niño golpeado, que en el lugar de un pueblo que vive en un lugar alejado sin que podamos ver en ningún momento quiénes lo empujan, a lo largo de los años, hacia el sufrimiento y la muerte. Pero esta dificultad puede ser superada por aquellos que reúnen en sus personas la disposición al sacrificio y el conocimiento de esta situación histórica mundial. Ellos saben lo que es tener que afrontar un sufrimiento ineludible para cumplir con deberes sagrados, y saben también que las tiranías del mundo actual son un enorme mecanismo que debe ser desenmascarado mediante nuevo sacrificio.

7. CONCLUSIONES

Recapitulemos. Los diálogos indígenas que hemos estudiado han aclarado que ellos viven ahora bajo lo que llamaron el *chawpi tiempo*, la doble exigencia de honrar sus antiguos deberes y conseguir oportunidades en la sociedad moderna. Discutieron bajo esta luz la educación familiar y escolar, y encontraron que la misma situación se produce en este campo, porque se les pide un comportamiento de familia nuclear sin funciones económicas y una participación en valores escolares de conocimientos generales, igualdad de derechos y abolición del castigo físico, mientras ellos tienen que mantener los valores de una forma de vida que incluye autoridad laboral en la

familia, conocimientos sobre particularidades locales y adaptación a tareas de esfuerzo físico extremo, no exento de dolor autoinferido o inferido por otros. Al pasar los diálogos al tema de la relación de las sociedades indígenas con la sociedad civil y el Estado, encontraron la misma dualidad en el elemento de la cooperación social y la coerción. Pese a que habría aparentemente cierta continuidad entre las ocupaciones de tierras y la Reforma Agraria, la relación con el Estado siempre ha estado llena de desengaños y equívocos. Prefieren verla reducida a la inversión pública en infraestructura y la corrección de los abusos de los agentes estatales y económicos. La expresión más extrema de la relación contraproducente con el Estado se dio en la época de la violencia, cuando los indígenas fueron atacados y victimados alternadamente por los senderistas y los defensores del Estado. De ahí también su recelo frente a la justicia, incluso frente a la que dice proteger los derechos humanos y luchar contra la impunidad de sus violadores. El desafecto indígena por la política no es menor. Quedan en pie las rondas o comités de autodefensa, que son, en los hechos, asambleas consultivas que constituyen instancias de gobierno local paralelas a los gobiernos locales elegidos.

En suma, la identidad indígena que se destaca en estos diálogos es una combinación de honor étnico y cuestionamiento frontal y sincero a la sociedad moderna en todos sus aspectos. Mantienen un profundo escepticismo hacia la integración como sujetos de derechos, sujetos culturales y educacionales, sujetos políticos, en general hacia una pretendida transformación de la identidad étnica en la cultura de un sujeto individual, lo que es un círculo cuadrado. Pero al mismo tiempo honran a los organizadores con una discusión clara y detallada de esta situación, hablan con amplia elocuencia y franqueza para que no quede ningún equívoco sobre cuál es la situación real, corriendo el riesgo de que se los considere personas necias y reacias al cambio. Se nota en su ironía y su parresia que están dispuestos a reforzar su voz con acciones de no-cooperación y desobediencia civil. Si bien dejan abierto para sus hijos el camino de la integración, entienden que la misión de su generación es superar los estigmas de la servidumbre. Para esto les es necesario revelar que los logros de la sociedad civil y del Estado no son más que la otra cara de la marginación que ellos padecen en las tierras más pobres y los climas más duros, como consecuencia de siglos de violencia y expoliación. En vez de enviarles fantasiosos programas educativos y discursos políticos, la sociedad civil y el Estado deben

destinar una parte significativa de lo que tienen a ofrecer facilidades a los pobladores indígenas, como caminos y recursos agropecuarios, y deben garantizar que cesen los abusos de aventureros políticos y económicos, así como los ataques de delincuentes comunes y organizados. Cuando los jurados dijeron a Sócrates que escogiera la pena que debía aplicársele, respondió que él debería ser alimentado por la ciudad en el pritaneo – el más grande honor que daba Atenas – por el resto de su vida, para dedicarse a lo que siempre había hecho, buscar la verdad que resiste examen como lo resisten los buenos trabajos de los artesanos. Con semejante insolencia magnánima han respondido los líderes indígenas a la pregunta que animó los diálogos, cómo deben comportarse los indígenas andinos frente a la sociedad moderna. La motivación para capacitarse sólo pueden sacarla de la misión que les está reservada a ellos y a sus hijos, que es realizar un cambio tan grande como el que dio inicio a los sufrimientos de los pueblos indios. Si se tratara sólo de buscar soluciones particulares, habrían claudicado ya a su identidad indígena. Tienen a su favor el hecho de que la sociedad civil y el Estado están atravesados por dialécticas que los hacen vulnerables la desobediencia civil.

Pienso que los diálogos, planteados inicialmente como un método de investigación para diseñar una pedagogía pertinente, deben replicarse, ampliarse, institucionalizarse, ser un fin en si mismos. Convertidos en escuelas de líderes, van a formar un nuevo tipo de especialista cultural andino, nuevos yachaysapakuna. Al salir al encuentro de círculos más amplios de líderes indígenas, acogerán las experiencias de las rondas y las reuniones de ronderos, lo que obligará a nuevas precisiones sobre el empleo de la fuerza en el ámbito sociogeográfico indígena. Al involucrar personas de más allá del Cuzco, precisarán la diferencia entre los valores indígenas y el acervo cultural de la lengua quechua. Uno de sus principales temas de estudio y elaboración de memoria colectiva deben ser las luchas que los indígenas han librado para hacerse respetar. Será importante también ir a buscar a los diversos especialistas culturales, el altumisayoc, el músico, el danzante, la narradora, los artesanos, para escuchar distintos aspectos de la ironía indígena. Una gran parte del autorrespeto se encuentra en la capacidad de valorar positiva o negativamente a los demás. La atribución de valor más intensa es ejercida por y hacia los mencionados especialistas.

Para completar la idea crítica de democracia que usamos al considerar los cambios necesarios para que haya más justicia hacia los habitantes del campo andino,

es necesario tener más presente el derecho internacional de los pueblos indígenas. Está demasiado difundida todavía la creencia de que los pueblos indígenas, como formaciones sociales primitivas, no merecen respeto sino una enérgica intervención para rescatar a sus miembros de la pobreza y la violencia que estarían condenados a padecer si permanecen en esa forma de vida. Pero, como sostiene Kant, la pretensión de algunas sociedades civilizadas de erigirse en jueces de la humanidad es más escandalosa que las luchas internas de los pueblos. El problema es más agudo cuando no se trata ya de relaciones internacionales, sino de las relaciones de la sociedad integrada al Estado con los pueblos indígenas del mismo país. Hay que dejar bien sentado que el respeto a los pueblos poco o nada integrados a un Estado es la prueba decisiva de la calidad moral de un régimen. No es una cuestión de tolerancia, de diversidad cultural, como la cuestión religiosa o la de la pluralidad de lenguas. No se confunde tampoco con los problemas de autonomías regionales y niveles de autodeterminación política, que están más vinculados a factores culturales como religión y lengua. Es un problema más básico y más difícil. Para esto hace falta una noción muy precisa de etnicidad, y no sólo en el sentido de discriminación étnica, sino en el del respeto debido a una forma de autorrespeto.

A la hora de diseñar una propuesta educativa para jóvenes y niños, será necesario empezar por crear un nuevo modelo de gestión educativa, como bien lo han detectado los autores del proyecto. Las materias y los métodos deben ser escogidos para realizar dos valores complementarios: 1. reproducción y fortalecimiento de la comunidad indígena en estrecha relación con su hábitat, y 2. empoderamiento del individuo indígena para mejorar su posición negociadora con actores de la sociedad civil y el Estado. La gestión educativa debe incluir consultas con los padres de familia para decidir el peso de cada uno de estos dos componentes dentro de los planes de estudio. El primer componente dará lugar no sólo al cultivo de las habilidades y técnicas usuales en la comunidad, sino también a la adopción de nuevas habilidades y técnicas que resulten de interés para la comunidad en función de la reproducción y el fortalecimiento de su forma de vida; es previsible que el camino hacia este objetivo no pase principalmente por el aula, el cuaderno y el pizarrón. El segundo componente se centrará en compartir y profundizar las experiencias de los miembros de la comunidad con la sociedad moderna. Se trata de elaborar las formas locales de valoración crítica y aprovechamiento de contradicciones de la sociedad moderna, y en particular los

cursos de acción disponibles para hacer respetar los bienes y valores de la comunidad. La función del Estado y la sociedad civil es dar protección y fomento para la autoeducación comunitaria. La protección se dirige principalmente a evitar el copamiento de escuelas por grupos extremistas, fanáticos religiosos o agentes económicos depredadores. El fomento consiste, primero, en formar una nueva generación de docentes orientados a guiar la autodidaxia comunitaria, y segundo, en proveer aulas, talleres, huertos, viveros, herramientas, así como libros, medios audiovisuales y los materiales de enseñanza que resulten necesarios, según investigaciones participativas locales.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brown, Michael E. 1997. Causes and implications of ethnic conflict. In *The Ethnicity Reader. Nationalism, multiculturalism and migration*, ed. Guibernau, Montserrat y John Rex. Cambridge: Polity Press.
- Golte, Jürgen. 2001. La racionalidad de la organización andina. In *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gushilen, José J. 1979. *El violín de Isua. Biografía de un intérprete de música folklórica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Murra, John V. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rawls, John. 2002. *La justicia como equidad : una reformulación*. Barcelona : Paidós.
- Szeminski, Jan. 1990. ¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII. In *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, ed. Stern, Steven. Lima: IEP.
- Taubes, Jacob. 2007. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz: 2007.
- Weber, Max. 1979. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México: FCE.