

Cohesión Social en América Latina:
Bases para una Nueva Agenda Democrática



**Culturas de desigualdad, democracia
y cohesión social en la región andina**

Alicia Szmukler

2008

Este trabajo fue escrito entre 2007 y 2008 como contribución al proyecto *Cohesión Social en América Latina*, realizado por el iFHC – Instituto Fernando Henrique Cardoso y CIEPLAN – Corporación de Estudios para Latinoamérica. El proyecto fue realizado gracias al apoyo de Unión Europea y de PNUD – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Las informaciones y opiniones presentadas por los autores son de responsabilidad personal y no expresan necesariamente, ni comprometen, a las instituciones asociadas al proyecto.

Coordinación general del proyecto: Bernardo Sorj y Eugenio Tironi.

Equipo Ejecutivo: Sergio Fausto, Patricio Meller, Simon Schwartzman, Bernardo Sorj, Eugenio Tironi y Eduardo Valenzuela.

Copyright ©: iFHC/CIEPLAN. 2008. San Pablo, Brasil, y Santiago de Chile.

El texto, en parte o en su totalidad, puede ser reproducido para fines no comerciales dentro de los términos de la licencia de Creative Commons 3.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>



Culturas de desigualdad, democracia y cohesión social en la región andina

Alicia Szmukler

Resumen

La desigualdad, como un rasgo persistente en las culturas políticas y las relaciones sociales cotidianas en las sociedades andinas, constituye un límite tanto a la profundización de la democracia como a la cohesión social. Esta es la hipótesis central que se trabaja en el presente ensayo, a partir de problematizar la situación de desigualdad que afecta en especial a dos grupos específicos: los indígenas y las mujeres.

El tema surge frente a la pregunta sobre cómo construir un pluralismo democrático que viabilice el diálogo y el logro de acuerdos sobre renovados principios de cohesión social en sociedades tan heterogéneas cultural y socio-económicamente como las andinas.

En el artículo se coloca el acento sobre una visión de la desigualdad más cultural que económica, reconociendo el hecho de que los distintos tipos de desigualdades se superponen y refuerzan. Sin embargo, que la desigualdad se de en el plano de la cultura y de la práctica social cotidiana no significa que esté determinada “naturalmente” por las culturas presentes en la región. Se trataría más bien de la reproducción de patrones de comportamiento que “reinventan” la desigualdad según las circunstancias históricas (a veces de manera abiertamente autoritaria, otras a través de lazos asistenciales y clientelares) y frente a los cuales quienes son discriminados actúan y pelean, pero también a veces sacan un “beneficio” aunque sea de corto plazo. Se trata, sobre todo, de comportamientos complejos que llevan una carga discriminatoria.

La primera parte del texto propone una mirada socio-histórica para intentar explicar las distintas fuentes de las culturas políticas y cotidianas de desigualdad. No se trata de una visión evolutiva del problema, sino más bien de observar cómo a lo largo del tiempo, y sobre todo desde la colonización, las formas de expresión y los argumentos en los que se apoyan prácticas sociales de desigualdad, van asumiendo ciertas especificidades, transformándose y superponiéndose, creando un patrón complejo de interacción social. En tal sentido se ubican tres “fuentes” de desigualdad: la pertenencia étnica (que se

enfatisa en el texto por su complejidad), la ideología y la pobreza y las restricciones de acceso a los mercados. Sin embargo, estas formas de desigualdad no impidieron procesos de democratización y de búsqueda de mayor bienestar y justicia por parte de los actores más perjudicados. Que en el artículo se enfaticen los problemas y los límites a la cohesión social no significa que no exista cohesión, aunque, como se trabaja aquí, creemos que sus pilares deberían ser repensados en los nuevos contextos.

Dados los actuales procesos de democratización, las demandas de reconocimiento de diferentes culturas y grupos con identidades particulares y la existencia de estructuras socioeconómicas fuertemente inequitativas, se propone aquí que esos pilares precisamente deberían ser la búsqueda de equidad y el reconocimiento de la diversidad. A partir de estos principios podría generarse inclusión social y pertenencia a una nación desde las particularidades. Tal meta probablemente podría alcanzarse por diversos caminos y está vinculada al fortalecimiento del régimen democrático y la cultura pluralista que supone. Este es el tema que se trabaja en el segundo apartado del ensayo, en el que se analizan datos que muestran expectativas y percepciones de las personas en las sociedades andinas con respecto a sus posibilidades de movilidad social, a la igualdad de oportunidades y a la visión de la justicia, ámbitos todos ellos que promueven un sentimiento de pertenencia y lazos de cohesión.

En el tercer apartado se problematiza la situación de desigualdad y la lucha por una cultura más equitativa para los casos de identidades étnicas y de las mujeres. Se entiende como requisito de la democracia el reconocimiento de la diversidad tanto a nivel jurídico (ámbito en el cual todos los países de la región han avanzado sustancialmente en los últimos 20 años) como de la cultura cotidiana. No hay, empero, aquí una visión voluntarista ni idealizada sobre el logro de una democracia genuinamente pluralista. Ella más bien puede ser vista como utopía, como deseo a alcanzar; sabiendo, a la vez, que el acercamiento a este fin sólo se dará a través de conflictos que el mismo régimen debería ser capaz de canalizar, transformándose y profundizándose en ese mismo proceso por lograr mayor pluralismo. Según se analiza históricamente, la acción y participación de diferentes actores sociales, culturales y políticos, es la que puede promover cambios en el sentido de lograr sociedades más justas que, reconociendo su heterogeneidad, sean capaces de convivir respetando sus diferencias y alentando la equidad entre distintos.

Introducción

El tema de reflexión de este artículo es la tensión entre culturas de la desigualdad, democracia y cohesión social en las sociedades andinas. Se propone aquí una lectura socio-histórica, más que económica, de la desigualdad, que se ha expresado de distintas maneras en el ámbito político y en las relaciones sociales cotidianas en la región según los momentos históricos. Las diversas “causas” de la desigualdad se fueron articulando en una dinámica que la “naturaliza” en la práctica social y política cotidiana. Sus distintas formas de manifestación (autoritaria, clientelar, paternalista, asistencial) son un límite al desarrollo de una cultura política democrática y pluralista.

A pesar de esta característica persistente en las culturas políticas de la región, no puede desconocerse la búsqueda de igualdad y de relaciones sociales y políticas más equitativas y plurales sostenidas por luchas y movimientos sociales y políticos. ¿Qué condiciones existen hoy para revertir estos rasgos presentes en la cultura política y en alguna medida en la sociabilidad cotidiana hacia un mayor pluralismo democrático? ¿De qué formas el reconocimiento de la heterogeneidad social y cultural de estos países impactaría sobre la cohesión social? ¿Cómo se vinculan cohesión social, diferencia y pluralismo democrático?

Estas preguntas llevan a explorar la incidencia de distintos modos de expresión de la desigualdad persistentes en las culturas políticas y en las prácticas sociales en la región. ¿Cómo se expresan las demandas de pluralismo democrático y en qué medida se vinculan a las demandas de cohesión social? ¿Qué influencias tienen las culturas originarias en los mecanismos de cohesión social en sociedades heterogéneas como las andinas? ¿Qué impacto tienen las demandas de género y los logros alcanzados por sus movimientos en términos de democratización de la cultura cotidiana en estas sociedades?

Se trata aquí de problematizar estos interrogantes. Primero, se propone la idea de que la desigualdad no sólo se expresa a nivel socioeconómico, sino muy particularmente en el plano de la cultura política y las relaciones sociales en la vida cotidiana, lo que debilita tanto la democracia como los lazos de cohesión social. Luego, se analiza algunos de los ámbitos que generan cohesión social y se plantea la necesidad de mayor equidad y

reconocimiento la diferencia, ya que una genuina inclusión social, que fortalezca la democracia y a la vez genere lazos sociales basados en el respeto de todos, requiere tanto el reconocimiento en el ámbito de los derechos como en el de las relaciones cotidianas. Finalmente, a partir de las demandas étnico-culturales y de género se reflexiona sobre las posibilidades y los límites en la construcción de democracias más pluralistas que profundicen el sentido de pertenencia. El ensayo se basa en una revisión de estudios cuantitativos y cualitativos de carácter secundario.

1. Las culturas de desigualdad como límites a la cohesión social y la democracia

Para empezar quisiera aclarar que este ensayo enfatiza la dimensión cultural de la democracia como orientadora de la práctica social cotidiana. La cultura democrática se fundamenta en el reconocimiento genuino de las diversas identidades (políticas, sociales, étnicas, de género, generacionales, etc.), es decir, en el reconocimiento de la equidad entre diferentes. Este énfasis por supuesto no desconoce que la democracia es un régimen político que implica procedimientos institucionales específicos y extensión de la ciudadanía.

La profundización de una cultura política democrática y pluralista puede considerarse como utopía. Ella garantizaría en buena medida mayores niveles de cohesión social y estrecharía los lazos de pertenencia a una sociedad en la medida que el reconocimiento de la diversidad se asocie al pleno ejercicio de la libertad cultural. Esto supone tanto extensión de derechos ciudadanos como cultura pluralista cotidiana. Y se plantea como utopía porque vivimos en sociedades no solamente inequitativas en términos de distribución de la riqueza, sino también intolerantes, prejuiciosas y hasta negadoras de aquellos considerados 'otros', en particular si son pobres, indígenas, inmigrantes, mujeres, y aún peor si ocupan todas esas categorías a la vez...; en fin, si son excluidos. Este artículo analiza sobre todo el vínculo entre cohesión social y el ámbito más simbólico del sentimiento de pertenencia a una sociedad, de la construcción de lazos sociales basados en principios de igualdad y reconocimiento.

En las sociedades andinas (sobre todo en aquellas que, como Bolivia, Ecuador y Perú, tienen un alto porcentaje de población indígena y mestiza), lo que hemos llamado en un artículo anterior con Fernando Calderón (Calderón y Szmukler, 2004) 'culturas políticas

de desigualdad', actúan, según creemos, como un fuerte obstáculo al acercamiento a la utopía planteada.

Las culturas de desigualdad en la región están asociadas a contextos socio-políticos e históricos precisos, pero no están atadas a ellos y sus orientaciones, 'razones' y prácticas se superponen unas a otras y han cambiado en sus formas de expresión en el tiempo. Este entramado genera en los hechos una cultura política autoritaria que erosiona en buena medida los fundamentos de la democracia y los lazos sociales en sociedades altamente complejas y heterogéneas como las andinas. Sin embargo, el panorama sería incompleto si no se reconoce la búsqueda de mayor igualdad de los movimientos y luchas sociales y políticas a lo largo de la historia.

Los rasgos inequitativos de las culturas políticas se asocian a las lógicas predominantes en momentos históricos específicos. En el trabajo mencionado se ubicó como determinantes de la desigualdad el origen étnico-cultural (durante el período de colonización y de expansión de la hacienda en las repúblicas), la ideología (durante los gobiernos nacional-populares y más tarde también durante las dictaduras militares) y el lugar que se ocupa en términos de acceso al mercado (en el marco de las reformas económicas de orientación neoliberal durante las décadas de 1980 y 1990).

Nuestra hipótesis es que todas estas 'fuentes' de desigualdad socavan la legitimidad democrática pues contribuyen a mantener a grandes masas de individuos al margen de su derecho a ejercer efectivamente su ciudadanía y a vivir en condiciones de mayor libertad cultural. Para que haya equidad (y se fortalezca un principio igualitario dentro de la cultura política), la libertad cultural expresada en el reconocimiento de que todos, desde las diversas identidades, tenemos los mismos derechos, es una condición indispensable¹. Si no se reconoce la diversidad cultural, la noción de equidad se estrecha y queda limitada al ámbito económico. Pero al admitir la necesidad de libertad cultural, ¿no se alienta la fragmentación de la sociedad? Esta pregunta creemos que es importante no sólo porque hoy se discute la cohesión social y el sentido de pertenencia en el marco del reconocimiento de múltiples identidades, lo que debería dar nuevos parámetros para redefinir qué lazos nos unen como sociedades, sino porque plantea una tensión irresuelta entre dicho reconocimiento y el carácter universal de los derechos

ciudadanos o, dicho de otro modo, entre el ámbito de derechos colectivos y el de derechos individuales.

La extensión de la parte socio-histórica del trabajo se justifica porque se parte de la idea de que en gran medida los problemas y desafíos que hoy enfrentan las sociedades andinas están fuertemente marcados por una desigualdad de origen o pertenencia que, aunque fue cambiando en sus modos de expresión y en sus énfasis en el proceso histórico, sigue presente no sólo como demanda de reconocimiento, sino como un rasgo de las relaciones sociales cotidianas difícil de superar (aunque por supuesto no el único). Creo, además, que allí se sientan las bases para hacer aparecer como natural un patrón de relaciones sociales sumamente complejo que se expresa en culturas políticas de desigualdad hasta nuestros días. De ahí la importancia dada en este artículo al lado histórico del tema en cuestión.

La pertenencia étnica como fuente de culturas de desigualdad

En las sociedades andinas la *desigualdad basada en el origen o la pertenencia étnica* (y que se entrelaza de manera directa con la ubicación socioeconómica) es particularmente relevante por el alto porcentaje de población indígena. Este tipo de desigualdad es un rasgo de la cultura política desarrollada durante la colonización de América y la expansión de la economía de la hacienda durante el período de construcción de las repúblicas y que, de diversos modos y de forma variable, se extiende hasta nuestros días.

Como se sabe, en el período colonial los indígenas fueron incorporados como trabajadores y ‘tributistas’ a la economía mundial en condiciones de absoluta inequidad y explotación. A este fenómeno económico se sumó la discriminación cultural, la imposición de una institucionalidad y gobiernos ajenos a los propios y frente a los cuales no tenían estatus legal, la negación de sus religiones y la inferiorización de sus modos de vida, lo que brindó un campo propicio para la construcción de prejuicios que sirvieron al colonizador para validar su identidad y cultura dominante. Sin embargo, estas imposiciones no destruyeron ni sus culturas ni, en gran medida, sus instituciones, como lo demuestran varios estudios históricos².

Los indígenas, más allá de las diferencias asociadas a las distintas actividades productivas a que se dedicaban, se ubicaban en el escalafón más bajo de la economía y por lo tanto también eran considerados inferiores en términos de clase. La situación de los mestizos, mulatos y cualquier otro grupo cuya identidad se distanciaba de la criolla y española, también fue de desigualdad y desvalorización³. Así, desde esa época, las identidades de clase y culturales se “fundieron” para intentar justificar la inferiorización de las culturas y formas de vida de estos grupos mayoritarios⁴.

Con la expansión de la economía de la hacienda, a través de diversas formas de usurpación de la tierra y el trabajo indígena, se consolidó este patrón de interacción social durante el siglo XIX. Las nuevas formas de trabajo servil (como el *huasipungo* en Ecuador, el *yanaconaje* en Perú y el *pongueaje* en Bolivia) fueron justificadas a partir de la reivindicación de una supuesta superioridad de la raza blanca, y de una ideología liberal que vinculaba democracia y propiedad privada individual, pero en un contexto en el que se mantenía la segmentación estamental colonial (Albó, 2002: 180).

Los hacendados no sólo eran patronos sino también jefes políticos y se vinculaban con sus empleados y peones explotándolos económicamente pero a la vez apadrinándolos, mediante comportamientos manipuladores que conjugaban actitudes autoritarias y violentas con otras paternalistas y asistenciales. Este tipo de vínculo social está aún muy presente en la vida cotidiana en las sociedades andinas entre grupos diferenciados étnica y socio-económicamente a través de comportamientos que combinan, en mayor o menor medida, niveles de explotación económica con relaciones de tipo familiar-autoritario y de patronazgo, que “suavizarían” tal explotación⁵. Pero estos comportamientos, más allá de continuar la herencia discriminadora del período colonial, tendrían un sustento económico en tanto serían estrategias de dominio frente al escaso control que los hacendados ejercían sobre la producción, y un sustento político por el lugar que ocupaban en relación con la comunidad (Rivera, 1984: 79-80)⁶.

Existían, además, relaciones interclasistas cobijadas bajo la idea del compadrazgo, que supone unas redes extensas de parientes (legítimos e ilegítimos) que vinculan tanto estratos económico-sociales superiores con inferiores, como las ciudades (criollas) y el campo (indígena). Los mestizos, especialmente los *cholos* (resultado de las relaciones entre españoles y criollos con indígenas), ocuparon un lugar clave en estas

vinculaciones, pues “no eran excluidos forzosamente de la comunidad india: una alianza matrimonial, o la adquisición de un terreno, podían incluirlo en ella” (Demélas, 2003: 63)⁷. Asimismo, se combinan identidades étnico-sociales que se refuerzan en esta relación campo-ciudad: los indígenas se vuelven artesanos y participan en corporaciones particulares en las ciudades, sin abandonar su participación y contactos en sus comunidades originarias⁸.

Sobre la base de este tipo de vínculos, las elites de las sociedades andinas han favorecido históricamente la discriminación e inferiorización de aquellos a quienes consideran distintos, sobre todo por la pertenencia étnico-cultural, pero como ella “no viene sola”, también por pertenencias socioeconómicas, territoriales, de género, etc.⁹

Desde la colonia se naturalizó y racializó la discriminación hacia los indígenas a través de la inferiorización de su origen étnico. En las diversas coyunturas históricas se fueron encontrando distintas “justificaciones” de este asunto: primero, se inferiorizó al indígena por sus creencias y su religión, consideradas bárbaras; luego por no ajustarse a las pautas de la modernidad y la racionalidad occidental; más tarde por su aspecto físico y color de piel; en todo caso, siempre se hace hincapié en el origen, lo que asimismo implica una supuesta naturaleza superior de la cultura hegemónica “blanca-criolla”¹⁰.

Este razonamiento supone una simplificación de las identidades diversas que sirve para legitimar el abuso y se contrapone a la heterogeneidad socioeconómica, estructural e interétnica con la que se encontraron los colonizadores. Las sociedades pre-coloniales bajo el dominio del Imperio Incaico eran sumamente complejas, lo que se manifiesta, por ejemplo, en los diversos modos en que los distintos grupos étnico-culturales se incorporaron a dicho Imperio; ello en alguna medida explicaría los comportamientos diferenciados que tales grupos tuvieron frente a los colonizadores¹¹.

La dominación incaica también generó desigualdades entre los grupos dominados. Los incas habrían ejercido un dominio pacífico sobre algunos grupos permitiendo su reproducción cultural e institucional, mientras que sobre otros habrían ejercido violencia militar, alimentando tensiones en la sociedad andina¹².

Esto significa que, aunque las características del dominio ejercido por los incas sobre otros grupos étnicos, como quechuas y aymaras, fueron diferentes a las del modelo colonial, cuando llegaron los españoles la sociedad andina no era homogénea sino conflictiva y desigual. Los conflictos y la desigualdad también se vinculaban a lo cultural y lo económico. El Imperio Incaico estaba orientado a la acumulación estatal y la dominación sobre otras etnias se asociaba a su expansión económica. “Si bien, según las noticias que tenemos, nadie moría de hambre en ese entonces, no es menos cierto que había pobres en ese mundo, y –lo que tal vez haya sido más importante- había ricos cuyo estilo de vivir y manejo de diversos recursos sería suficiente para asombrar a los europeos recién llegados”¹³. Aunque no se pretende aquí realizar un análisis exhaustivo del asunto sino exponerlo como contribución a la comprensión de la desigualdad en la cultura política y en la vida cotidiana de la región, las investigaciones históricas muestran que existió desigualdad socioeconómica y étnica antes de la colonia, si bien su manejo era diferente por parte del dominio incaico, sobre todo en cuanto a las formas y el nivel de las desigualdades, lo que no es un asunto menor¹⁴. Incluso, una vez supeditados a la dominación colonial, se mantuvo una jerarquía indígena fundada en el poder y en la posición económica, que iba desde el cacique hasta el indígena que debía realizar trabajos forzados y no poseía tierra¹⁵.

Pero, como se dijo, la discriminación por el origen no es un tema del pasado. Por ejemplo, un estudio de los foros de dos portales bolivianos puso en evidencia el racismo abierto y la discriminación entre culturas consideradas distintas (a través de un enfrentamiento verbal entre “cambas”, de la región oriental del país, y “collas”, de la región occidental), negando en buena medida las relaciones interculturales que existen en la sociedad boliviana y oponiendo a ciudadanos de un mismo país por su origen territorial-cultural¹⁶. Tales expresiones discriminadoras se basan en una mirada homogenizadora en términos de culturas regionales y étnicas en general, pero colocan el énfasis sobre los inmigrantes, es decir, sobre grupos que son más vulnerables.

Estos ejemplos muestran que aunque la cultura de la desigualdad con respecto del origen étnico se manifestó con más fuerza en la colonia, antes de ella e incluso hoy se reproduce de distintas maneras, en diversos ámbitos y con diferentes lógicas. Ello, sin embargo no impide, y más bien vuelve fundamental, la búsqueda de relaciones interculturales más igualitarias.

Los discriminados por el origen, por su parte, asumen distintos comportamientos: en un extremo, pueden negar su propia identidad, intentando “mimetizarse” con una sociedad que los discrimina; pueden también aceptar y reclamar esa suerte de padrinazgo autoritario que “ofrece” quien ocupa en la relación social el lugar de dominante; en otro extremo, pueden exacerbar sus identidades como si fueran las únicas válidas y, en este caso, reproducir la misma lógica de quienes los discriminan¹⁷. Pero también pueden asumir sus identidades de manera compleja y siempre en tensión entre el rechazo y la aceptación de sí mismos, así como aceptar los cambios de la propia identidad y de las identidades de otros y generar estrategias flexibles de adaptación manteniendo sus identidades originarias de diversas formas¹⁸.

En este marco podría comprenderse “la profunda dinámica socio-cultural del mundo andino [del siglo XVII], inmerso en el mercado, que no vaciló en adoptar el dinero, categorías jurídicas, compadrazgo, patrones de consumo (vino por ejemplo), cultos (a los santos intercesores), valores estéticos (artesanías, barroco mestizo) como tantos elementos transaccionales que le permitieron enfrentar la extracción colonial” (Saignes, 1987: 145). Es decir, aunque los indígenas se encontraban bajo una situación de dominación, cuando pudieron habrían generado estrategias que les permitieron mantener en alguna medida sus culturas e insertarse en los nuevos mercados sin abandonar sus identidades. Vale recordar, por lo demás, que la discriminación cultural se superpone con otras, sobre todo económico-sociales; pero incluso en condiciones adversas, y teniendo “el intercambio mercantil y el lucro comercial privado un papel bastante anómalo y excepcional” hasta la colonia, los indígenas de la región andina no sólo no se resistieron a participar en los mercados, sino que “con frecuencia, (...) iniciaron su participación [en ellos], en sus propios términos cuando les era posible, con el propósito de resistirse a la participación en circunstancias menos favorables” (Stern, 1987: 286-287).

En este sentido, en momentos en que, como en Bolivia, se ha recuperado y revalorizado el origen étnico en el terreno político, parece útil reflexionar sobre una cierta tendencia a la esencialización de las identidades étnico-culturales, que puede comprenderse como una forma de resistencia frente al rechazo vivido durante siglos y como una delimitación de la propia identidad en relación con la cultura dominante, pero también,

desde el lado de quienes fueron históricamente discriminados, puede fortalecer una cultura política desigual y cerrar así un círculo vicioso de reproducción del autoritarismo¹⁹.

Históricamente, la consolidación de una cultura política autoritaria limitó el ejercicio de una ciudadanía integral, a través de trabas que articulan aspectos institucionales, de conocimiento de los propios derechos, de autoestima, etc. Aunque quienes son discriminados por su origen participan activamente en las relaciones de intercambio y producción desde siempre, e incluso más allá de los avances notorios en términos jurídicos de reconocimiento de sus derechos, la pertenencia cultural es aún un obstáculo para hacer efectivos los derechos ciudadanos y lograr una mayor igualdad en las prácticas sociales cotidianas. Este es un asunto pendiente. Y una pregunta clave en este sentido es cómo reestablecer principios de igualdad que permitan relegitimar la cohesión social en los países andinos. ¿Cuáles serían esos principios? ¿Cómo garantizar la libertad cultural y al mismo tiempo afirmar los derechos ciudadanos logrados? ¿Cómo articular principios de sociabilidad comunitaria fuertemente arraigados propios de diferentes culturas originarias, con las prácticas sociales, culturales, económicas, políticas, de sociedades nacionales complejas y heterogéneas?

La ideología como fuente de culturas de desigualdad

Un momento clave de viraje en esta concepción discriminadora asumida naturalmente por las elites, fue el de la instalación de gobiernos nacional populares en la segunda mitad del siglo XX. Estos regímenes buscaron conjugar un proyecto de desarrollo económico nacional con la incorporación política de amplias masas de la población postergadas y la expansión de derechos sociales, y promovieron de este modo una situación de igualdad ciudadana para todos los habitantes del territorio nacional que favoreció particularmente a indígenas y campesinos quienes, por su origen, carecían de derechos²⁰.

Esta política igualitaria, sin embargo, se realizó a partir de la reivindicación de la identidad nacional por sobre la heterogeneidad sociocultural. El nacionalismo como proyecto político y cultural subsumió identidades heterogéneas bajo el manto de una identidad nacional promovida desde el Estado. Es decir, los gobiernos nacionalistas no

se erigieron sobre la base de una cultura nacional preexistente, sino que el proceso fue inverso²¹.

En este esquema, la nación se identificó con el Estado y el “pueblo” fue visto como una entidad homogénea, que no tomaba en cuenta las múltiples identidades que lo conformaban. Aunque se promovió la idea de igualdad dada la ampliación de la ciudadanía a grandes sectores de la población históricamente relegados, se fue consolidando una *cultura política de desigualdad asociada a la ideología*, es decir según el grado de cercanía ideológica con el proyecto nacionalista. Ello fortaleció el clientelismo y el corporativismo, reactualizando el antiguo patrón de interacción paternalista-asistencial propio de la cultura de la desigualdad vinculada al origen.

El clientelismo es un rasgo central de esta cultura política e impacta fuertemente las relaciones sociales. Supone una relación personal-afectiva (que muchas veces pretende reemplazar los lazos de parentesco), desigual (pues lo que se intercambia es de distinta naturaleza), de dependencia y vertical (ya que quienes establecen este vínculo ocupan posiciones desiguales y por tanto unos dependen de otros), pero que, como contrapartida, aunque no la asegura, puede generar estabilidad al vincular a grupos muy diferenciados²². Acordamos con Demélas (2003: 492) en cuanto a que en las sociedades andinas las relaciones clientelares no se ajustan solamente a un tipo de intercambio entre ciudadanos, pues también se da entre indígenas mucho antes de adquirir ciudadanía; parece tratarse de un vínculo que recorre todas las jerarquías y que varía según las circunstancias y los actores con los que se interactúe; así, unas veces se actúa como patrón y otras como cliente. Este tipo de relación clientelar amortiguaría conflictos y favorecería la negociación. En este sentido puede plantearse que legitima un tipo de cohesión social basado en relaciones cercanas y a la vez jerarquizadas y un intercambio que, aunque desigual, satisface al menos momentáneamente a quienes participan de dicha relación. Y si bien los gobiernos nacional-populares del siglo XX “estatizaron”, por decirlo de algún modo, este tipo de vínculo, sus raíces se encuentran mucho más atrás en el tiempo, y quizás puedan pensarse como una versión degradada de la solidaridad y la reciprocidad presente en las relaciones sociales comunitarias.

En Bolivia, con la revolución nacional dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en 1952, el Estado alentó la sindicalización de la sociedad y

organizó a los indígenas como campesinos (la diversidad étnica fue subsumida a la clase). Los campesinos aymaras, a su vez, adoptaron la forma de organización sindical en sus propias organizaciones comunales, pues era la vía de mediación con el Estado²³. En el campo, el MNR alentó la sindicalización, llevó a cabo una reforma agraria que devolvió tierras a los campesinos y construyó escuelas; por primera vez en su historia los campesinos-indígenas fueron reconocidos e integrados en un proyecto nacional²⁴.

Pero el otorgamiento de prebendas y de puestos de trabajo en la administración pública y la asimilación de dirigentes sindicales y campesinos bajo la lógica patrimonialista del Estado fueron rasgos de una cultura política clientelar que suponía una adhesión sin cuestionamientos al gobierno para darle sustento político y social. En gran medida la debilidad de las instituciones públicas, los partidos políticos y del mismo régimen democrático en los países andinos posibilitó estos procesos que, más allá de los particularismos, siguieron más o menos las mismas tendencias²⁵. La cooptación estatal legitimaba al gobierno a través de un sistema de control social y político en el que el clientelismo, el prebendalismo y la intermediación de intereses entre Estado y sociedad jugaban un rol clave. El intercambio de puestos laborales por apoyo continúa hasta hoy, aunque cada vez más quienes no acceden a sus beneficios (la mayor parte de la sociedad) lo cuestionan.

La ideología nacionalista buscó ser un mecanismo de cohesión social y articular las diferencias bajo una única bandera que estaría por sobre los particularismos. Sería injusto y parcial sostener que la búsqueda de homogeneidad nacional por parte de los regímenes nacional-populares en sociedades tan diferenciadas como las andinas fue un fin cínicamente planeado para anular las identidades específicas. Más bien se planteaba que los ideales desarrollistas y el fortalecimiento de la identidad nacional viabilizarían un proyecto político que permitiría modernizar estos países e introducir y ampliar valores y derechos ciudadanos. Este plan, sin embargo, encontró serios límites en la práctica política cotidiana y si bien las elites dominantes y su poder fueron cuestionados como nunca antes, la lógica prebendal y el mantenimiento de relaciones socio-culturales de desigualdad, la escasa capacidad de construir instituciones estatales sólidas así como la visión antidemocrática del otro como enemigo político, fueron algunos de los factores clave que debilitaron el proyecto²⁶.

Entonces, aunque estos regímenes extendieron derechos sociales y políticos también ejercieron coacción y cooptación política y excluyeron a quienes pensaban diferente. La libertad de expresión se limitó el ejercicio de la ciudadanía política y la ciudadanía social fue quedando cada vez más atada al proyecto nacionalista homogenizador, favoreciéndose a los sectores que lo apoyaban.

Pero también es necesario enfatizar su principal aporte: la reivindicación del derecho a la ciudadanía social de los excluidos históricamente. Se generaron nuevas condiciones de cohesión social y de movilidad ascendente y se erosionaron las bases del poder dominante. El sentimiento nacionalista unido a una visión de progreso y desarrollo económico más equitativo viabilizó la cohesión social, dada entonces por pertenecer a una nación (y no a comunidades originarias particulares), por acercarse al Estado que se identificó con ella y se fortaleció frente a la sociedad y por la ampliación de los derechos ciudadanos, especialmente el derecho a la educación, al voto universal, a la propiedad de la tierra a través de la reforma agraria, así como por la nacionalización de importantes sectores de la economía con el fin de lograr un desarrollo nacional y una redistribución de la riqueza.

La visión del otro como enemigo ideológico, que fundamenta una desigualdad en el plano de la cultura política y refuerza el autoritarismo, se fortaleció durante las dictaduras militares de los años 70, que se presentaron como “respuesta” frente a la crisis del modelo nacional-popular. La sociedad fue objeto de un plan de desarticulación política y silenciamiento a través del terrorismo de Estado. El protagonismo político que habían adquirido los grupos sociales más desfavorecidos de la sociedad durante los regímenes nacional-populares fue fuertemente censurado y las organizaciones de la sociedad civil fueron duramente reprimidas. Para el caso de Perú, por ejemplo, Martuccelli y Svampa (2007: 226) sostienen que el golpe de Estado de Morales Bermúdez en 1975 reprodujo “la división clasista y étnica de la sociedad peruana, a partir de la cual los sectores subalternos eran despojados de todo protagonismo político”. Los militares desconfiaban de cualquier movimiento social con cierto nivel de autonomía.

La represión no sólo afectó a las organizaciones sociales y políticas, sino a la sociedad en general cuya libertad de pensamiento, expresión y acción se vio coartada. La escuela

y los medios de comunicación transmitieron una ideología del miedo y la amenaza para sembrar desconfianza y temor. A pesar de los procesos de democratización vividos a partir de los años 80, esta lógica de desconfianza y una impronta poco democrática priman en varios países latinoamericanos. Un informe reciente de PNUD muestra la elevada proporción de personas que no apoyan la democracia junto a aquellas que tienen una actitud ambivalente frente a ella en América Latina. En el Cuadro 1 se expone los porcentajes de población demócrata, no demócrata y ambivalente, comparando su peso según sub-regiones. Como puede observarse en ningún caso los demócratas son mayoría y los no demócratas y ambivalentes son un grupo extenso. Esto es especialmente notorio en la sub-región andina.

Cuadro 1: Orientación hacia la democracia, por sub-regiones (%)

Región	Demócratas	Ambivalentes	No demócratas
Centroamérica y México	46.6	33.8	19.7
Región Andina	37.3	34.4	28.3
MERCOSUR y Chile	43.6	21.9	34.5
América Latina	43.0	30.5	26.5

Fuente: PNUD, 2004b: 141.

¿Qué impactos tienen estas actitudes sobre la cohesión social? ¿Qué significan en términos de la visión “del otro”, la inclinación hacia el diálogo y el encuentro entre distintos? ¿Qué implicancias tienen en la cultura política? Desde nuestra perspectiva, la lectura de estos datos debería considerar tanto los efectos de las reformas neoliberales que acompañaron los procesos de democratización (que mantuvieron o aumentaron los niveles de desigualdad económica y generaron mucha incertidumbre en cuanto a la seguridad laboral y social), como la crisis de representación política y social tradicional (que viabilizó nuevos procesos políticos y el surgimiento de nuevos liderazgos), sin perder de vista, como se sostiene en el Informe citado, que la desigualdad y la pobreza son los principales problemas que enfrenta hoy la democracia.

La pobreza y otras restricciones de acceso al mercado como fuente de culturas de desigualdad

Los procesos de reformas económicas durante las décadas de 1980-1990 contribuyeron a afianzar una *cultura de desigualdad vinculada al individualismo* de la economía de mercado. La desigualdad ya no vendría directamente asociada con el origen (aunque por supuesto se entrelaza con él), sino con las capacidades individuales de acceso al

mercado, que es visto como el espacio privilegiado de distribución de bienes, servicios y oportunidades. Sin embargo, aunque los mercados brinden una cierta integración sobre todo en el plano del consumo, no generan lazos sociales ni cohesión, en particular en sociedades con mercados pequeños e ineficientes como los andinos.

Después de veinte años del inicio de las reformas, los resultados en términos de mejor inserción a los mercados globales y mayor integración social, más allá de cierta modernización lograda en el ámbito de la administración pública, fueron escasos y desiguales. El impacto sobre la cohesión social es negativo, pues prima una lógica económica que privilegia el individualismo y tiende a negar derechos sociales. Por su parte, el Estado, vapuleado durante estos procesos, empieza a reivindicar una mayor participación y decisión en la orientación de la economía y la sociedad, sin llegar a apelar a su rol omnipresente en los gobiernos nacional-populares, pero mostrando que puede y debe asumir responsabilidades en términos de regulación y orientación que no le toca asumir a los mercados (lo que tampoco lo harían por sus propias características).

La pobreza y la indigencia son altas en los países de la región, aunque se observa en los últimos 15 años una tendencia a su disminución (con la excepción de Bolivia), como se expone en el Cuadro 2.

Cuadro 2: Pobreza e indigencia en los países de la región andina

País	Año	Línea de Pobreza (% de población)	Indigencia (% de población)
Bolivia	1989 a/	52.6	23.0
	2004	63.9	34.7
Colombia	1994	52.5	28.5
	2005	46.8	20.2
Ecuador b/	1990	62.1	26.2
	2005	45.2	17.1
Perú	1997	47.6	25.1
	2004	51.1c/	18.6 c/
Venezuela	1990	39.8	14.4
	2005	37.1	15.9
Región Andina (promedio simple)	1989-97	50.9	23.4
	2004-05	48.8	21.3
América Latina (promedio simple sobre 18 países)	1989-97	48.3	22.5
	2004-05	41.5 d/	18.7 d/

Fuente: Elaboración propia según datos de CEPAL 2004: 50, 76-77, y CEPAL 2006: 4 y 13.

a/ Ocho ciudades principales y El Alto; b/ Total urbano; c/ Cifras del Instituto Nacional de Estadística e Informática de Perú (valores no comparables con los de años anteriores debido al cambio del marco muestral de la encuesta de hogares); d/ Promedio simple sobre 16 países.

El Cuadro 3 muestra los niveles de desigualdad medida según la distribución de ingresos (Índice de Gini). Allí se observa las trayectorias recorridas por los distintos países de la región entre 1990 y 2005, siendo Bolivia y Colombia los países en peores condiciones.

Cuadro 3: Tendencias de los niveles de desigualdad en los países de la región andina

Nivel de desigualdad	Alrededor de 1990	Alrededor de 1999	Alrededor de 2002	Alrededor de 2005
Muy alto 0.580 – 1	Colombia (0.601)	Bolivia (0.586)	Bolivia (0.614)	Bolivia (0.614)b/ Colombia (0.584)
Alto 0.520 – 0.579	Bolivia (0.538) Perú (0.532)	Colombia (0.572) Perú (0.545) Ecuador (0.521)a/	Colombia (0.569) Perú (0.525)	
Medio 0.470 – 0.519	Venezuela (0.471) Ecuador (0.461)a/	Venezuela (0.498)	Ecuador (0.513)a/ Venezuela (0.500)	Ecuador (0.513)a/ Perú (0.505) Venezuela (0.500)

Fuente: Elaboración propia según datos de CEPAL 2006:13.

a/ Sólo total urbano; según el censo de 2001, la población rural en Ecuador llegaba al 39% del total, por lo tanto esta cifra probablemente subestime los datos reales sobre desigualdad en este país; b/ Dato correspondiente a 2002.

Comparando ambos cuadros, el aumento sostenido de la desigualdad, la pobreza y la indigencia en Bolivia en los últimos 15 años es un dato alarmante. En Ecuador y Venezuela aumentó la desigualdad pero la pobreza y la indigencia tienden a bajar, de modo más zigzagueante en el caso de Venezuela, siendo éstos los países de la región que mejores tendencias muestran²⁷. En Colombia y Perú se ve una disminución en los tres indicadores (en el caso de Perú, las mediciones de la pobreza y la indigencia se modificaron y no es posible comparar los datos de 2001 y 2004 con los de años anteriores; en el caso de Colombia la desigualdad volvió a aumentar entre 2002 y 2005).

El promedio del conjunto de los países andinos, al igual que el latinoamericano, muestra una tendencia a la disminución en los indicadores de pobreza e indigencia y al aumento de la desigualdad. Sin embargo, en la región andina la desigualdad aumentó mucho más aceleradamente, mientras que la pobreza y la indigencia disminuyeron a un ritmo

mucho más lento.

Los altos niveles de desigualdad económica son la “base objetiva” sobre la que se articulan los diversos rechazos en la vida social y sobre la cual se erigen límites para encontrar principios que generen cohesión social. Como se dijo, la discriminación hacia los “otros” suele “encontrar” diversas variables que se van sumando para elaborar una imagen de esos otros como pobres, ignorantes, indígenas, mestizos, mujeres, etc., rasgos que los inhabilitarían para acceder a la economía de mercado²⁸. Desde esta lógica se reivindica el individualismo y se debilita la idea de bien común y los lazos de cohesión social. Quienes la defienden plantean que el mercado genera igualdad de oportunidades, pero no reconocen que los individuos ingresan a los mercados desde situaciones de gran desigualdad previas que determinan en buena medida sus oportunidades de participación, esto, además, ocurre en sociedades sumamente inequitativas estructural y culturalmente como las andinas.

Contra este entramado de culturas de desigualdad, se plantea la necesidad de promover una cultura política democrática y pluralista sobre la cual fundamentar nuevos (o renovados) principios de cohesión social. ¿Cuáles serían esos principios en los países andinos, donde se articulan los todavía fuertes lazos comunitarios asociados a culturas particulares con proyectos nacionales en democracia? ¿Qué efectos tienen las culturas de desigualdad antes mencionadas en estos nuevos contextos?

2. Equidad y reconocimiento de la diversidad como principios clave de la cohesión social

Un reciente texto sobre la cohesión social en América Latina (CEPAL *et al.*, 2007) propone una visión amplia de este concepto, que abarca una dimensión más bien material y objetiva vinculada a los mecanismos de inclusión en las sociedades (principalmente el trabajo, la educación, los derechos y la distribución de la riqueza) y otra subjetiva, que comprende valores y comportamientos de los individuos en la sociedad (como confianza, solidaridad, sentimiento de pertenencia, etc.)²⁹.

La cohesión social (que tiende a veces a confundirse con conceptos cercanos, como equidad, inclusión) está directamente asociada al sentimiento de pertenencia a una

sociedad. Dicho sentimiento dependería de múltiples variables, entre ellas: el logro de niveles aceptables de equidad social, percepción de justicia, acceso al trabajo en condiciones no precarias, acceso a la educación como ámbito que posibilita la movilidad social, igualdad en términos de derechos ciudadanos, reconocimiento genuino de las diversas culturas e identidades. Aunque la evolución de las tendencias de todas estas variables es de vital importancia para indagar este tema, se enfatiza aquí el último de los puntos mencionados por su importancia en la región andina.

El reconocimiento de la diversidad debería asociarse, desde nuestra perspectiva, a la idea de libertad cultural, que a su vez está íntimamente vinculada con la equidad. Libertad cultural y equidad no pueden verse de manera aislada, pues una presupone a la otra y ambas son elementos clave para generar sentido de pertenencia.

¿Cómo ser reconocidos en nuestras particularidades y pelear desde ellas por la equidad en los distintos planos de la vida económica, social, política y cultural? Las sociedades andinas son particularmente heterogéneas en términos socioeconómicos y culturales; lo eran antes de ser colonia y mucho más después. Dicha heterogeneidad se expresa en un complejo tejido intercultural, lleno de ambigüedades, encuentros, reconocimientos a media y rechazos abiertos, en el que conviven distintas culturas para entretejer un tapiz ricamente diverso pero no aceptado plenamente, cuando no directamente negado.

Sobre este “tejido” socio e intercultural se fueron generando desigualdades a veces expresadas de manera abierta y otras con contradicciones y ambivalencias, según la coyuntura histórica. Esta suerte de marca inequitativa de la cultura política -que de tan antigua y de ser asumida por diversas lógicas aparece como natural cuando en realidad es una construcción de las distintas elites desde la colonia-, es ciertamente un impedimento para lograr mayor cohesión social y solidaridad, así como un sentimiento de pertenencia más arraigado. Pero también es un obstáculo para construir democracias más sustantivas, que expresen y defiendan como cultura (y no sólo desde el nivel formal) el valor de la diferencia y la importancia del sentimiento de pertenencia aceptando las diferencias; pero que al mismo tiempo permitan, en ese reconocimiento genuino, establecer los lazos que hagan que todos (y todos significa los distintos con sus particularidades) se sientan parte de una sociedad; es decir, los lazos sociales que permitan construir una sociedad común y diversa a la vez.

La conclusión central del Informe PNUD (2004b) *La democracia en América Latina*, es que en la región hubo notables avances de la democracia como régimen político pero la desigualdad y la pobreza son hoy sus principales amenazas. En dicho Informe la democracia se vincula a la noción de “ciudadanía integral”, ampliándose el sentido estricto que la entiende como régimen y serie de procedimientos al conjunto de derechos civiles, sociales, económicos y culturales³⁰. Y si bien para gran parte de los latinoamericanos el desarrollo es más importante que la democracia, en aquellos países donde existe menos desigualdad, el apoyo a la democracia es mayor³¹. Estas conclusiones muestran una fuerte relación entre democracia, equidad y desarrollo: la democracia se amplía y se fortalece con mayor equidad; y a la inversa, si aumentan los niveles de equidad, la democracia tendrá mayor legitimidad. El asunto consiste en cómo lograr más equidad y cómo superar una cultura política en la que persiste una visión desigual hacia los “otros” que obstaculiza dicho logro.

Se viene hablando de equidad e igualdad y quizás vale la pena aquí plantear una suerte de paradoja entre estos conceptos. La igualdad sería un principio universalizador de carácter abstracto, sobre el cual se erigieron la democracia y la noción de ciudadanía, mientras que la equidad se referiría a las particularidades y a la ampliación de los derechos ciudadanos a las distintas colectividades como consecuencia de aquel principio igualitario. Hoy, tanto la acción social que ejercen los Estados como las acciones colectivas que demandan el reconocimiento de la diferencia, tienden a la particularización. De allí que Schnapper (2004: 48-52) plantea el pasaje del criterio (abstracto universal) de igualdad al criterio (particular) de equidad. La democracia, que se basaba en un principio de igualdad abstracto universal, hoy se orientaría, por la demanda de los mismos ciudadanos, hacia la individualización de las particularidades para generar equidad³².

Fitoussi y Rosanvallon sostienen que no tiene sentido oponer igualdad a equidad. En su lugar, habría que convenir nuevo/s criterio/s de igualdad, entre los cuales la equidad debería ser central pues incentiva a exigir mayor igualdad. Esta propuesta cuestiona la igualdad como principio abstracto en el que se fundan los conceptos de ciudadanía y democracia e incluso la noción de cohesión social. Los autores retoman la idea de igualdad compleja de Walzer para advertir sobre la necesidad de que las sociedades

establezcan una suerte de acuerdo sobre los aspectos en los que se demandará la igualdad, pues reconocen que la igualdad en un nivel genera desigualdades en otros niveles³³. Desde esta perspectiva analizan la situación francesa de los últimos 30 años para detectar la aparición de nuevas desigualdades vinculadas sobre todo a la desocupación y al empleo precario así como a las condiciones de vida (endeudamiento, seguridad, calidad de vida, etc.), diferentes de las desigualdades estructurales, las que de algún modo eran aceptadas mientras existía la expectativa de movilidad social y mientras la idea de igualdad de oportunidades no estaba erosionada. Estas ideas se derrumbaron, generando fragmentación social e individualismo. De allí que los autores consideren que es imprescindible construir un nuevo principio de igualdad.

En el caso de las sociedades andinas, algunos de los criterios que garantizaban niveles de igualdad, establecidos sobre todo con los regímenes nacional-populares, también se han ido erosionando. Ello lleva a cuestionarse sobre cuán cohesionadas socialmente están hoy estas sociedades, así como a analizar la deslegitimación de la democracia en tanto régimen que ampliaría la ciudadanía integral.

Como se ha visto (Cuadro 2), las sociedades andinas son desiguales y muy desiguales en términos de distribución del ingreso, con excepción de Ecuador y Venezuela, donde hoy existe un nivel medio de desigualdad. Pero además hay otros componentes que minan el sentimiento de pertenencia, como la inseguridad laboral, el desempleo y/o la precariedad del trabajo. El trabajo hasta no hace mucho tiempo era visto como un mecanismo de integración social y de movilidad social ascendente, por lo tanto, un elemento fundamental de la cohesión social. Hoy, como sostienen Fitoussi y Rosanvallon, y especialmente luego de la aplicación de las reformas estructurales, esta situación cambió en las sociedades de la región. Los datos del *Latinobarómetro 2006* al respecto son contundentes:

Cuadro 4: Preocupación frente a las posibilidades de quedar desempleado

País	Población que se siente preocupada (y muy preocupada) por quedar sin trabajo en los próximos 12 meses (%)
Bolivia	70
Colombia	70
Ecuador	81
Perú	71
Venezuela	57

Fuente: Elaboración propia con base en datos del *Latinobarómetro 2006*: 51.

La preocupación por el desempleo –que cuestiona un ámbito central de la cohesión social- se detecta como el principal problema en Bolivia (país en el que la pobreza comparte este mismo primer puesto, en ambos casos con el 25% de respuestas), Perú (33%, y en segundo lugar se ubica la pobreza, con el 23%)³⁴ y Ecuador (24%); en Colombia y Venezuela ocupa el segundo lugar, con el 30% y el 18% respectivamente³⁵.

Es interesante cómo, a pesar de esta preocupación por la situación laboral propia y del país, las expectativas de movilidad social son altas. Sin embargo, cuando se las compara con las expectativas de igualdad de oportunidades para salir de la pobreza, el optimismo inicial se relativiza (Cuadro 5).

Cuadro 5: Expectativas de movilidad social y de igualdad de oportunidades para salir de la pobreza

País	Una persona que nace pobre puede llegar a ser rica (%)	Todos tienen iguales oportunidades para salir de la pobreza (%)
Bolivia	65	35
Colombia	66	31
Ecuador	60	36
Perú	74	26
Venezuela	64	47

Fuente: Elaboración propia con base en datos del *Latinobarómetro 2006*: 48 y 50.

No quisiera extenderme en estos datos que reflejan la preocupación de la gente en ámbitos centrales a la supervivencia y la auto-reproducción. Está ampliamente demostrado, con las diferencias correspondientes entre los distintos países, cuán grandes son las desigualdades en términos económicos en la región. A estos datos de desigualdad económica se superponen los problemas de desigualdad cultural trabajados en el primer acápite y que hoy, en un mundo globalizado donde las identidades comienzan a visibilizarse de un modo diferente, adquieren mayor relevancia.

Otro ámbito generador de cohesión social y sentido de pertenencia es el de la ampliación de la ciudadanía y la igualdad ante la ley. Aquí también existe un desfase que complejiza la relación entre ambos factores, ya que aunque se ha progresado notablemente en términos jurídicos en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas y en torno a la igualdad de género como se verá enseguida, en la práctica las culturas

autoritarias mencionadas obstaculizan el goce pleno de los derechos ganados a través de las luchas y demandas de reconocimiento por parte de los actores que sufrían algún tipo de discriminación. El Cuadro 6 proporciona datos segmentados por grupos específicos sobre la percepción de igualdad ante la ley para los países de la región, donde los pobres y los indígenas serían los que enfrentan peores condiciones para hacer valer sus derechos.

Cuadro 6: Percepción sobre igualdad ante la ley por grupos específicos (2002)

País	Siempre o casi siempre logra hacer valer sus derechos a/			
	Mujeres (%)	Indígenas (%)	Pobres (%)	Inmigrantes (%)
Bolivia	54.8	21.2	13.9	38.5
Colombia	70.3	22.1	18.1	24.1
Ecuador	60.4	40.2	25.2	30.6
Perú	61.9	16.0	11.6	55.4
Venezuela	73.7	28.2	26.1	30.3

Fuente: Reelaboración según recuadro PNUD, 2004b: 110.

a/ Se consideran las respuestas “siempre” y “casi siempre” a la pregunta “Siempre pensando en cómo funcionan las cosas en este país, ¿diría usted que en la práctica [‘una mujer’, ‘un indígena’, ‘un pobre’, ‘un inmigrante’] logra hacer valer sus derechos siempre, casi siempre, casi nunca o nunca?”, en *Latinobarómetro 2002*.

Esta cultura de desigualdad se percibe tanto en las relaciones sociales cotidianas entre las personas como en la interacción con instituciones como la justicia, la policía y la administración pública en general, paradójicamente ámbitos en los cuales debería aplicarse esta normatividad. La pérdida de confianza en las instituciones y el sistema de justicia se vincula a lo anterior; en general se trata de sistemas muy lentos e ineficientes, donde muchas veces prevalece la impunidad y que, en la mirada de la gente, suele favorecerse a quienes tienen dinero y/o influencias (*Latinobarómetro 2006*)³⁶.

Todos estos ámbitos intervienen para afirmar o debilitar un sentido de pertenencia, eje en torno al cual se afianza la cohesión social. En el contexto de los actuales procesos de globalización, el debilitamiento de los Estados nacionales en la región que se observa en el retraimiento estatal de algunos sectores sobre los cuales ejercía fundamental influencia, tuvo un impacto negativo sobre la fragmentación social. Pero paradójicamente, en estos últimos 30 años hubo un reconocimiento, sobre todo en el marco legal, y una ampliación de la ciudadanía (sin obviar los problemas antes mencionados). Es decir, no todo es negativo; hubo problemas pero también importantes avances.

En el caso de países como Bolivia, Ecuador y Perú, pero principalmente en el primero, los logros en términos de ciudadanía política de identidades postergadas como las indígenas son un hecho positivo fundamental. En estos países en particular se presenta la paradoja entre la comunidad y el Estado, en tanto a la fragmentación social producto de los problemas anteriormente mencionados se opone el mantenimiento de lazos sociales comunitarios muy fuertes. El manejo de la tensión entre los ámbitos del Estado nacional y de las comunidades y pueblos originarios es un tema central en esta región y probablemente el goce efectivo de derechos sociales adquiridos por pertenecer a una nación sea un factor de cohesión social clave que permita estrechar la relación entre estos ámbitos. La ampliación de tales derechos, combinada con el reconocimiento de las diversas identidades, viabilizaría un sentimiento de pertenencia a una nación sin tener que abandonar otros ámbitos de pertenencia³⁷.

3. Hacia una cultura democrática pluralista que profundice los lazos de pertenencia

Nuestro enfoque apunta a la profundización de la democracia desde el punto de vista de la cultura política y de la práctica cotidiana. La democracia requiere reconocimiento efectivo de la diversidad (no sólo jurídico en el nivel de los derechos ciudadanos) y sobre todo de mecanismos que aseguren equidad en la diversidad. La desigualdad en el plano de las culturas políticas asociada con la desigualdad socioeconómica y con la que se produce en los comportamientos interpersonales en la sociedad, son obstáculos al desarrollo democrático en la región andina³⁸.

Se trataría de construir una cultura democrática pluralista que asuma el principio de libertad cultural como un elemento inseparable de la equidad. Ello daría mayor legitimidad al régimen democrático y al mismo tiempo debería impactar positivamente en términos de cohesión social, pues se fortalecería el sentimiento de pertenencia a una sociedad democrática, que genuinamente busca lograr mayor equidad y así también mayor justicia.

El carácter multicultural de las sociedades andinas plantea un desafío a la democracia en la región, ya que el multiculturalismo no asegura, como se vio a lo largo del artículo, el

pluralismo, ni la equidad, ni la libertad cultural por sí solo³⁹. ¿Cómo hacer que estas sociedades sean más equitativas y plurales? ¿Cómo se modifica un patrón de desigualdad tan arraigado cultural e históricamente? En gran medida los movimientos sociales indigenistas develan el carácter naturalizado de la desigualdad y lo hacen incluso a partir de demandas no específicamente indigenistas, dejando al descubierto que son capaces también de aportar a la sociedad nacional y a la democracia⁴⁰.

Asimismo, ¿a qué acuerdos puede llegarse, como sociedades, para que desde las diversas identidades se genere un consenso en función de principios igualitarios precisos que permitan reconstruir la idea de un ‘nosotros’? ¿Cómo lograr que las diferencias enriquezcan los debates en torno a la sociedad que se aspira construir, en un intercambio que no ignore los conflictos y garantice el reconocimiento de manera igualitaria? En fin, ¿cómo en sociedades tan heterogéneas puede lograrse un fortalecimiento del sentido de pertenencia ciudadana que a la vez respete las múltiples pertenencias particulares de los individuos?

En estas tensiones entre lo individual y lo comunitario, entre lo individual y lo nacional, entre la comunidad y la nación, atravesadas por culturas de desigualdad arraigadas pero también por luchas y movimientos sociales que pugnan por mayor equidad y reconocimiento de sus identidades y de su dignidad, se coloca el tema de la cohesión social en las sociedades andinas. En lo que sigue propongo retomar una discusión que enfatiza las distancias entre el nivel del reconocimiento jurídico y el de la cultura cotidiana y política en torno a la inclusión de las identidades étnicas y de género como forma de ampliación del multiculturalismo y la equidad, con sus límites, paradojas y potencialidades.

Identidades étnicas

El reconocimiento en el plano legal y jurídico del multiculturalismo en estas sociedades se plasmó en las reformas a las constituciones de los países de la región: en Bolivia en 1994, en Colombia en 1991, en Ecuador en 1983 y 1998, en Perú en 1993, en Venezuela en 1999. En estas constituciones, con diferencias entre los países, se incluyen referencias a la dimensión lingüística y al reconocimiento de propiedad de tierras, de autoridades tradicionales y de derecho consuetudinario⁴¹.

Ello ha sido resultado de la movilización y reorganización política y social de los actores indígenas en los últimos años, que rechazan la subordinación de sus identidades culturales a la identidad campesina, es decir, se trata de un movimiento contrario a la idea predominante durante los regímenes nacional-populares analizados. Sin embargo, como bien plantea Assies (1999: 28), resulta paradójico que las políticas indigenistas que, bajo esa concepción que subsumía la identidad a la clase, extendieron la educación al campo, facilitaran con el tiempo la expansión de movimientos indigenistas como los actuales, pues “a pesar de sus objetivos integracionistas, esas políticas [indigenistas y expansivas de la cobertura educativa] ciertamente jugaron un papel en la emergencia de una capa de *intelligentsia* indígena que articuló un nuevo discurso de indianismo”.

Otros factores de importancia que favorecieron el surgimiento de estos movimientos son las reformas agrarias, que transformaron las relaciones sociales en el campo y liquidaron la figura del patrón-hacendado; el apoyo de organizaciones no gubernamentales al desarrollo comunitario; la crisis del modelo desarrollista nacional integrador que erosionó las expectativas sobre las cuales se generara una cierta cohesión social; la vinculación entre distintas organizaciones indígenas a través de redes transnacionales; las consecuencias en el campo del retraimiento estatal a partir de las reformas económicas desde los años 80; los procesos de democratización desde la década de 1980; la generación de un escenario de representación política más amplia, con la participación de partidos políticos indigenistas en las elecciones nacionales⁴².

Si bien las organizaciones y comunidades indígenas han mantenido un discurso que reivindica la pertenencia étnica, también reconocen el carácter flexible de sus identidades, desde las que se vinculan con otras. En todo caso, a aquellas organizaciones indigenistas que se abrieron al diálogo con otras organizaciones de la sociedad nacional, les fue mejor políticamente que a las que mantuvieron un discurso cerrado. En este sentido, la noción de interculturalismo parece más apropiada que la de multiculturalismo, pues supone no sólo el reconocimiento de identidades diversas sino la disposición al diálogo entre ellas, así como “mecanismos de intercambio, interacción y aprendizaje recíprocos, [y] la aceptación de diferentes culturas y estilos de vida” (Espinoza, 1999: 108). Se trataría, desde esta perspectiva, no oponer sino articular los

derechos de los pueblos indígenas con los individuales en las sociedades nacionales de las que ellos también son parte como grupos y como ciudadanos.

El reconocimiento en el nivel jurídico de los pueblos indígenas por el cual vienen peleando estos movimientos plantea una cuestión clave: la tensión entre los derechos colectivos y los individuales, propios de la ciudadanía en un Estado de derecho. ¿Cómo conciliar el reconocimiento del pluralismo en el ámbito jurídico, que supone la valoración de los derechos de las minorías, con la universalización de la ciudadanía propuesta desde los Estados nacionales, cuando, por ejemplo, pueblos originarios plantean la jurisdicción exclusiva sobre un territorio o la aplicación de normas del derecho consuetudinario que entran en tensión con la normativa de los derechos humanos? Asimismo, ¿cómo resolver cuestiones relativas al derecho a elegir la identidad religiosa o a defender la identidad de género, derechos individuales desde el punto de vista de la ciudadanía y de los derechos humanos, cuando entran en contradicción con normas de carácter colectivo comunitario? ¿Cómo lidiar con una suerte de ‘movilidad’ entre diversas identidades asumidas según la conveniencia frente a un problema específico, que puede hacer que se pase de un sistema jurídico a otro?

Los autores que trabajan estos interrogantes presentan este asunto como una tensión que, en cierta medida, debería ir resolviéndose en el marco del diálogo y la negociación entre estos movimientos, la sociedad y el Estado, sin desconocer que en esa interacción también juegan mecanismos de poder y situaciones de desigualdad. En este contexto destaca, por ejemplo, la reivindicación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) de “su derecho a ejercer una ciudadanía diferenciada fincada en la coexistencia y la articulación de diferentes regímenes institucionales y jurídicos, así como en acomodos económicos y políticos distintos” (Espinoza, 1999: 115). No se trata de una propuesta únicamente étnica, sino de una alternativa que incluye una idea diferente de sociedad y la intención de generar una cultura política más equitativa. Una propuesta de este tenor coloca expectativas en torno a que los movimientos indígenas pasen de ser sujetos de propuestas expresadas desde el nivel nacional para resolver sus asuntos a sujetos activos en la generación de propuestas para resolver problemas de carácter nacional, desde sus particularidades. Con ello, que Assies llama un “salto cualitativo”, se ubicarían en el plano de las proposiciones para un cambio cultural de la sociedad en su conjunto.

En todo caso, parece necesario buscar algún tipo de igualdad como base para nuevos pactos sociales que generen cohesión y se amparen en garantías institucionales que todos (las diversas diversidades) respeten (Assies, 1999: 48-50). Ello sólo podría suceder en el marco de democracias pluralistas que reconozcan y aseguren el diálogo intercultural, lo que no significa desconocer los límites y paradojas que probablemente persistirán en esta búsqueda de democratización y ampliación de los derechos y el pluralismo de las sociedades nacionales en general y de los sistemas jurídicos en particular.

El fortalecimiento renovado de los movimientos que reivindican los derechos de los pueblos indígenas evidencia la pervivencia de un sentimiento de pertenencia y de lazos culturales y socioeconómicos, de solidaridad y reciprocidad, que implican un nivel de cohesión social en las comunidades originarias⁴³. ¿En qué medida estos lazos que tienen origen en ámbitos de culturas particulares, pueden contribuir a una mayor cohesión social a nivel de las sociedades nacionales? Y esto sobre todo para el caso de países con una población indígena muy presente a nivel urbano, donde traslada sus valores comunitarios y los reelabora en los nuevos contextos (como por ejemplo en Bolivia). Pero también, ¿cómo reivindicar derechos individuales cuando la norma colectiva aplicada en las comunidades se opone a ellos, sin erosionar las bases de la cohesión social al interior de las comunidades? Parece necesario articular estos diversos códigos y sistemas entre lo individual y lo colectivo⁴⁴, lo que no es fácil y llevará probablemente a conflictos, pero también a negociaciones entre los Estados y las comunidades, a las que hay que comprender no opuestas a la nación sino intentando ser reconocidas e incluidas desde sus identidades a ella⁴⁵.

Desigualdades de género

La desigualdad de género es transversal a todas las dimensiones (social, política, económica, cultural) de la vida de la sociedad y se entrecruza con las otras desigualdades propuestas en la primera parte del artículo, donde quizás debería haberse explicado, pero para no perder el hilo de la argumentación decidí presentar este ámbito de desigualdad en esta última parte del texto⁴⁶.

Los movimientos de mujeres se parecen a los indigenistas pues también proponen un cambio de paradigma cultural hacia sociedades abiertas a la aceptación de la diferencia., Pero aunque muchas veces sus demandas específicas se vinculan a una mayor participación de las mujeres como sujetos sociales con derechos y a la búsqueda de igualdad y de respeto de sus derechos, los movimientos de mujeres cuestionan el patriarcado y la organización familiar en la que se basa. Por ello, para Touraine (1994) se trata de movimientos culturales de subjetivación, pues parten de reivindicar la identidad de las mujeres como construcción cultural no atada a una particularidad biológica. Estos movimientos, en un sentido amplio, intentan, por lo que cuestionan, construir nuevos lazos de sociabilidad más democráticos.

La idea de género desestabiliza la rigidez de la sociedad patriarcal, que se basa en la diferenciación de roles, y los pilares culturales sobre los cuales se construye al introducir, junto con la reivindicación del derecho a la igualdad jurídica, la idea de diferencia, que supone el reconocimiento de la sexualidad y el cuerpo de las mujeres. Las diferencias de género son concebidas como productos histórico-culturales y son establecidas por todas las culturas, pues son necesarias para delimitar los modos en que las sociedades usan los recursos naturales y se vinculan con ellos⁴⁷.

Varios factores contribuyeron a que los movimientos de mujeres reivindicaran un nuevo sentido para la sociedad, como el ingreso de las mujeres a los mercados de trabajo y la ampliación de la educación; los avances de la medicina en el control de la natalidad y la promoción de la reproducción asistida⁴⁸; la presencia de las ideas y el movimiento feminista, que politizó las demandas de igualdad de las mujeres reivindicando una identidad particular fundada en el deseo de igualdad; las redes de comunicación que, gracias a las nuevas tecnologías de información, permiten mayor y más rápido conocimiento de las formas de vida de las mujeres en otras culturas y de las luchas que sus movimientos protagonizan en distintas partes del mundo (Castells, 1997; Touraine, 1979).

Particularmente en la región andina, la articulación entre etnia, clase y género es clave en la construcción de las identidades de las mujeres. En esa articulación han confluído

diversas desigualdades y se establecieron diferencias no sólo entre mujeres y hombres, sino entre las mismas mujeres desde incluso antes de la colonia.

Históricamente, los grupos dominantes (primero los incas con la idea de complementariedad y luego los españoles con la idea de inferioridad) usaron la ambivalencia de las imágenes de género, propia de los pueblos andinos, para controlar a las mujeres. Y aunque la pertenencia a una elite socioeconómica “favorecía” en algún sentido el trato que recibían las mujeres, la gran mayoría, dedicadas al trabajo doméstico y campesinas, fueron, a partir de la conquista, subordinadas económica y sexualmente de manera “legítima”⁴⁹. Así, y sin pretender extenderme demasiado, las identidades étnica, socioeconómica y de género se fueron articulando para configurar una identidad femenina indígena y mestiza.

Por otra parte, el análisis de los mitos andinos, como el de los hermanos Ayar, fundante de la cultura incaica, permite proponer dos figuras arquetípicas de la mujer: en su rol clave para el ámbito doméstico y en su importancia en el ámbito político. En este mito en particular aparece la complementariedad pero no en la forma de la relación conyugal sino entre madre e hijo y entre hermano y hermana⁵⁰. El arquetipo femenino asociado al ámbito político es una figura poderosa, “masculina”. Estas representaciones femeninas expresan tanto la relación con los dioses como la relación entre los géneros. La narrativa indígena corrobora la existencia de algunas mujeres con bastante poder en el mundo pre-colonial, como jefas de Señoríos y sacerdotisas que formaban parte de la elite indígena (Rostworoski, 1994).

Pero este análisis mitológico no pretende ni idealizar la visión indígena sobre el género ni ocultar que en la práctica y la cultura cotidiana la mayoría de las mujeres era subordinada y usada como objeto de intercambio.

Estudios antropológicos del imaginario andino sobre la diferenciación de género, muestran cómo ésta actúa desde el momento del nacimiento y se reproduce culturalmente dejando “atrapada” a la mujer en los ámbitos doméstico o productivo, excluyéndola de la participación política⁵¹. En el mismo sentido, un estudio demuestra que la complementariedad de género en comunidades andinas se sostiene sólo de manera discursiva. De acuerdo con este discurso, la división de roles según el sexo para

el ámbito económico de la unidad doméstica sería el modelo a partir del cual se organiza la comunidad. Sin embargo, existen lagunas en este discurso para explicar, por ejemplo, la violencia entre hombres y mujeres en el matrimonio, imposibles desde el punto de vista de la complementariedad pues, en la concepción andina, dos personas sólo pueden pelear si son iguales, y la complementariedad precisamente ratifica las diferencias⁵².

Estudios de carácter sociológico en torno a las mujeres campesinas también subrayan la separación entre lo doméstico y productivo y lo político que supone una diferenciación de roles y la configuración de identidades excluidas de ciertos ámbitos. Varios de ellos enfatizan que si bien las mujeres son centrales en los procesos productivos y de comercialización, su participación en términos de bienes, poder y prestigio es escasa, pues prevalece la visión masculina que subvalora su capacidad de decisión en los asuntos comunitarios. Ello genera una inconsistencia entre el rol económico y el estatus social de las mujeres en el campo⁵³. Una investigación realizada en Mizque (Bolivia), dio como resultado una conclusión similar. En ella se sostiene que aunque la separación entre lo público y lo doméstico no es tajante, pues actividades de responsabilidad de las mujeres están entre estos dos ámbitos, ellas son excluidas de las instituciones públicas⁵⁴.

Los discursos y mitos andinos y las prácticas culturales consecuentes contribuyen a reproducir, también desde el lado de las identidades étnicas –cuya desigualdad económica, cultural y social se demostró ampliamente–, y quizás de manera paradójica, desigualdades de género que, como se dijo, se entrecruzan con las otras. El entrecruce de las diferentes desigualdades genera formas de inequidad muy complejas arraigadas histórica y culturalmente frente a las cuales las respuestas jurídicas, aunque importantísimas, son insuficientes, como se verá enseguida.

Esta revisión histórica me parece importante porque deja en evidencia la complejidad de la desigualdad en diversos ámbitos. No se trata sólo del reconocimiento de identidades y grupos postergados, sino del entrecruzamiento de culturas que puede “potenciar” ámbitos de desigualdad. Es decir, si bien se reivindica, por ejemplo, la necesidad de reconocer identidades étnicas, éstas a veces pueden desconocer la existencia de desigualdades en otros ámbitos o considerarlas “legítimas” (por ejemplo, desigualdades

de género), lo que se confronta, entonces, con los logros en términos de derechos ciudadanos. Estas paradojas complejizan la cuestión.

Por su parte, el pensamiento intolerante que traían los colonizadores españoles (recuérdese que en la España de aquella época regía la política de ‘pureza de sangre’ que expulsó a moros, judíos y no cristianos), promovió la discriminación hacia el mestizo por considerársele inferior. La mujer indígena era la víctima y a la vez la ‘responsable’ de la ‘degeneración’ de la raza que producía el mestizaje⁵⁵. Pero además, como muchas mujeres indígenas y mestizas eran sirvientas de los españoles (quienes tenían, en su carácter de amos, prerrogativas sexuales sobre ellas), la discriminación contra la mujer se basaba en tres tipos de argumento: su sexo y su naturaleza, la pertenencia a una raza considerada inferior y su posición de inferioridad socioeconómica⁵⁶.

Las mujeres mestizas en países como Bolivia representan hoy una suerte de ‘puente’ entre el ámbito urbano y el rural. El caso de las vendedoras de mercado quizás es paradigmático en este sentido: ellas intercambian bienes entre ambos mundos. Generalmente son minoristas (los hombres son mayoristas) ya que corren con la ventaja de que, al ser mujeres, conocen mejor que los hombres las necesidades cotidianas de las familias y por lo mismo se comunican mejor con sus clientes. Esta actividad, además, les permite estar con sus hijos, quienes las acompañan mientras trabajan. En términos de identidad, son discriminadas por sus clientas criollas, urbanas, con mayor nivel de escolaridad (que las tutean y tratan de ‘hijas’, mezclando así el rechazo con la actitud ‘maternal’ propia de la cultura desigual de la hacienda), pero también afirman su identidad cuando se vuelven ejemplo de ascenso social y económico para las mujeres indígenas campesinas que llegan a las ciudades. Se reproduce de este modo, una relación jerarquizada con las recién llegadas, que a su vez son discriminadas, relativamente aceptadas y desiguales a nivel socioeconómico⁵⁷.

Otro caso paradigmático que deja en evidencia la discriminación entre las mujeres se produce entre las empleadas domésticas, en su mayoría provenientes del campo, y sus empleadoras urbanas. Esta situación de desigualdad específica combina diferencias étnicas y socioeconómicas y pone en tensión otros roles de género. Asimismo, desnuda cuán arraigadas están las desigualdades en los ámbitos cotidianos de interacción. El

estudio de Gil (1995) abarca un amplio período (1930-1980) en Bolivia, durante el cual hubo cambios muy importantes en el país y la sociedad (recuérdese los avances en términos de ciudadanía y derechos sociales producidos durante los regímenes nacional-populares). Estos cambios no afectaron en profundidad las relaciones en el servicio doméstico, pero incidieron en las percepciones que las mujeres, tanto empleadoras como empleadas, comenzaron a tener de sí mismas y de su relación. En este sentido, Gil sostiene que, aunque genera tensiones, el servicio doméstico acerca las diferentes culturas⁵⁸.

Aunque me extendí en estos aspectos de la desigualdad hacia las mujeres, me parece importante señalarlos porque se trata de demostrar que desde antes de la colonia existe una cultura de desigualdad en torno a ellas y porque es un ejemplo de cómo las distintas dimensiones donde se produce desigualdad se entrecruzan en la vida cotidiana. No se pretende con esto disminuir los avances logrados por los movimientos de mujeres, ni su carácter fundamental, sino más bien constatar cómo la desigualdad se reproduce y se generan nuevos desafíos para ampliar los derechos de las diversas identidades en democracia y cómo estas constataciones deben llevarnos a pensar nuevos modos de sociabilidad y socialización y, consecuentemente, nuevos parámetros para lograr mayor cohesión social.

En el ámbito del reconocimiento jurídico de los derechos de las mujeres, sucede algo similar a lo planteado en relación con los derechos de los pueblos indígenas: a pesar de los importantísimos avances en el ámbito normativo, subsiste una situación de inequidad económica, social y cultural de las mujeres. Y, además, sobre todo en Bolivia, Ecuador y Perú, las demandas de género se combinan con otras de carácter cultural, principalmente étnicas⁵⁹.

La legislación que penaliza la discriminación hacia las mujeres es una herramienta para defender sus derechos, y en la medida que se conoce y se aplica va generando conciencia en torno a los mismos. Sin embargo, no cambian por sí solas las condiciones en las que las relaciones de desigualdad se producen⁶⁰. Incluso, en ciertas situaciones, al no estar debidamente reglamentada su aplicación, estas normas progresistas pueden contribuir a generar formas de subordinación renovadas (Gómez, 2006)⁶¹. Esto por

supuesto también es válido, como se vio, para el caso de la legislación en torno de los derechos étnico-culturales.

Todos los países de la región ratificaron la firma de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979) y en países como Colombia o Bolivia se ha avanzado notablemente en legislar en contra de este tipo de discriminación, haciendo transversal el tema de la igualdad de género tanto en los ministerios sectoriales como en las diversas leyes y normativas.

La situación, sin embargo, es paradójica porque, por un lado, esta legislación contribuye a una mayor conciencia: de hecho se puede observar que en los últimos años aumentaron las denuncias de actos de violencia intrafamiliar contra la mujer, lo cual es atribuible a un mayor conocimiento de los derechos de las mujeres y de las herramientas con las que cuentan para defenderlos. Pero, por otro lado, existen derechos sobre los cuales las mujeres, probablemente por apego a normas culturales arraigadas y a la situación de subordinación que históricamente han vivido, no reclaman: por ejemplo, en Bolivia la Ley de Servicio de la Reforma Agraria (1996) reconoce el derecho de tenencia de la tierra a las mujeres, lo que significa un avance fundamental; pero como este derecho plantea una tensión con las normas de carácter consuetudinario, son las propias mujeres las que no reclaman su aplicación. Por eso, en estos casos, se habla de “logros de papel” (PNUD Bolivia, 2003: 44). A situaciones de este tipo me refería más arriba cuando mencionaba la complejidad de la desigualdad en distintos ámbitos.

Por otro lado, hay que destacar que sobre todo en el plano de la educación, las mujeres han logrado avances significativos que no se reflejan, empero, en el plano de la equidad en la distribución de ingresos. En este aspecto también queda en evidencia el sustrato cultural sobre el cual se erige una distancia económica frente a una situación educativa similar entre hombres y mujeres.

En el plano de la participación política de las mujeres, hubo logros muy importantes muchas veces asociados a la promulgación de leyes que la norman. En el Cuadro 7 se observa la participación de las mujeres en el terreno de la política institucionalizada.

Cuadro 7: Participación política de las mujeres

País	Mujeres con cargos en el gobierno a nivel ministerial (% del total)a/		Mujeres en escaños parlamentarios (% del total)c/				
			Cámara baja o única			Cámara alta o senado	
	2002	2006b/	1990	2002	2006	2002d/	2006
Bolivia	---	6.7	9.0	11.5	16.9	3.7	3.7
Colombia	47.4	35.7	5.0	11.8	12.0e/	12.7	8.8e/
Ecuador	20.0	14.3	5.0	14.6	16.0	---	---
Perú	16.2	11.8	6.0	17.5	29.0	---	---
Venezuela	0.0	13.6	10.0	9.7	18.0	---	---

Fuente: PNUD 2002: 240-241 y PNUD 2006: 381-382.

a/ Datos proporcionados por los Estados sobre la base de sus respectivas definiciones de funcionario ejecutivo nacional y, por consiguiente, pueden incluir a mujeres que son ministras y viceministros y las que ocupan otros cargos ministeriales, incluso secretarías parlamentarias; b/ Hasta enero de 2005; c/ Hasta el 31 de mayo de 2006, si no hay otra especificación; d/ Hasta el 18 de marzo de 2002; e/ Hasta marzo de 2005.

Los datos obtenidos entre 1990 y 2006 muestran avances. Hay que destacar que en Bolivia es obligatorio desde 1999 incluir un mínimo de 30% de mujeres en todos los niveles de dirección partidaria y en las candidaturas para cargos de representación ciudadana⁶². En Colombia también está en vigencia desde el año 2000 la denominada “Ley de Cuotas” que prevé que “las mujeres ocupen al menos un 30% de todos los cargos de alto nivel decisorio dentro de la Rama Ejecutiva” (Jaramillo, 2006:59). Ello garantiza su presencia en cargos de gobierno que, aunque pueda ser insuficiente o escasamente representativa en términos de igualdad, son logros que hay que rescatar y que muestran cómo los ámbitos del derecho y de las prácticas políticas y sociales se pueden ir modificando con la lucha de los actores sociales interesados que, con estos avances, también amplían y profundizan la democracia.

En fin, las reformas constitucionales en favor del reconocimiento del multiculturalismo y de los derechos de las mujeres tienen como base la lucha de las organizaciones y movimientos sociales indigenistas y de género en la región en el contexto de democratización desde los años 80 y de transnacionalización y reivindicación a nivel global de identidades múltiples. Aunque estas reformas son avances fundamentales porque evidencian un esfuerzo por ampliar la igualdad de todos, individual y colectivamente, no la aseguran por sí solas en tanto su puesta en práctica en las interacciones cotidianas es un asunto culturalmente más complejo.

Lo que queda claro es que estos movimientos plantean con sus demandas de reconocimiento e igualdad, de respeto a sus identidades y a la vez de inclusión y con valores de solidaridad y reciprocidad, una ampliación de la democracia tanto en el nivel del estado de derecho como de la democratización de las relaciones sociales cotidianas. Y también habría que pensar que al tiempo que la sociedad y el Estado nacional reconoce las diferentes identidades, y así se transforma y democratiza, los grupos identitarios que demandan reconocimiento también se modifican favorablemente en ese intercambio. Todo ello, según se vino hilvanando en este artículo, debería verse como una oportunidad para volver más igualitaria las culturas políticas y cotidianas de los países de la región.

Para seguir reflexionando

El ensayo pretendió exponer una reflexión sobre la posibilidad de encontrar principios renovados que sustenten la cohesión social en la región, desde una perspectiva que intenta ampliar el pluralismo democrático y profundizar una cultura de igualdad, lejos de querer dar respuestas acabadas, pues creemos que las sociedades andinas, según sus particularidades y más allá de lo mucho que comparten, buscarán alternativas propias.

Una lectura rápida en términos de límites y potencialidades, colocaría del lado de los primeros, entre otros, los altos niveles de desigualdad socioeconómica, la crisis de representación de actores sociales y políticos clásicos, la creciente frustración de expectativas de movilidad social dadas las nuevas reglas que mueven los mercados. Del lado de las segundas, la sostenibilidad de procesos de democratización y la ampliación de la participación política de identidades diversas, el reconocimiento de igualdad jurídica de identidades particulares, su visualización e internacionalización.

Aunque el texto enfatiza los aspectos negativos de las aquí llamadas “culturas de desigualdad”, pues éste es el problema que nos preocupa, no se trata de ignorar o subvalorar los logros en términos de reconocimiento que las sociedades andinas conquistaron. Tampoco subyace una visión de tales culturas como una suerte de “karma” insalvable y eterno, ya que si bien la desigualdad en los patrones de interacción social es persistente, las sociedades fueron cambiando y hubo avances importantísimos; sobre sus insuficiencias se levantan nuevas demandas de mayor igualdad. Los gobiernos

nacional-populares jugaron un rol sustancial en este sentido y la democracia sostenida desde los años 80 en la región amplió sin lugar a dudas el reconocimiento de la diversidad, tanto en el plano de la participación política como en el de la igualdad social. Las sociedades andinas son muy diversas culturalmente y ello cada vez más se reivindica a nivel de los Estados nacionales.

Una pregunta a seguir trabajando es cómo el interculturalismo existente se arraiga con más fuerza en el plano de las interacciones sociales cotidianas y cómo ellas también se democratizan. Como se ha visto, no basta el reconocimiento legal para que la igualdad se extienda a la sociedad, aunque dicho reconocimiento es un principio básico de la ciudadanía que funciona como requisito del orden democrático que debe garantizar el respeto y la participación de todos.

Por su parte, el reconocimiento jurídico de identidades étnicas diversas y de las mujeres implicó conflictos y luchas y supone la existencia de democracias capaces de ampliarse y profundizarse. La existencia de patrones de interacción social desiguales y discriminatorios no impidió que movimientos y actores sociales fueran escuchados e incluidos en el plano del reconocimiento ciudadano. Ello sería tanto resultado de los procesos de democratización como de la formación de nuevos actores con demandas que plantean tanto cambios culturales como mayor equidad e inclusión social.

Pero lo avanzado, ¿alcanza para sostener la cohesión social en estos países? Aunque es fundamental, parecería no ser suficiente. Porque quizás hay que asumir que en sociedades tan heterogéneas la cohesión social, que implica la fuerza del sentimiento de pertenencia a una sociedad nacional, debería sostenerse en la garantía tanto de mayor equidad a nivel socioeconómico como de inclusión simbólica y cultural de la diversidad.

La democracia se amplía por la lucha de estos movimientos con carga identitaria diversa, pero a la vez esa diversidad será fuente de conflictos. El tema quizás sería cómo transformar esos conflictos en una suerte de diálogo intercultural inclusivo que, sin ignorar las tensiones, busque renovar continuamente los lazos de cohesión social en la perspectiva de alcanzar mejores niveles de vida y mayor respeto hacia las aspiraciones de todos.

Ello no desconoce que sobre todo en sociedades tan diversas socio-culturalmente como las andinas deberá lidiarse con una cuestión de fondo central: la tensión entre el reconocimiento de las distintas identidades (étnicas) y las garantías ciudadanas de carácter universal. Esta es una tensión pero a la vez una necesidad: es necesario profundizar las segundas para que el primero realmente se amplíe; la ampliación del reconocimiento, por su parte, universalizaría la ciudadanía. Aquí, como se puntualizó a lo largo del texto, habrá tensiones con las que se tendrá que lidiar. Por ello esta visión no implica que se llegará inexorablemente a un “final feliz”, pero en ese juego parece haber una suerte de “reciprocidad conflictiva” entre ambos factores.

La búsqueda de una cultura más igualitaria, no sólo como cultura política sino también como sociabilidad cotidiana, apunta en este mismo sentido. Así, puede verse no sólo como utopía, sino también como una herramienta para fortalecer un sentido de pertenencia basado en el reconocimiento de la diferencia y en un pluralismo más amplio y genuino que vincule el ámbito de la ciudadanía y del estado de derecho en democracia con culturas de igualdad en las prácticas sociales cotidianas. Y tampoco hay que pensar que se llegará un día a una sociedad idealizada donde se acaben los conflictos porque todos somos reconocidos como iguales con nuestras diferencias. Los conflictos y las luchas, incluso sus paradojas y contradicciones, son parte de la búsqueda de una sociedad más justa.

Notas

¹ La idea de libertad cultural, trabajada por Sen (2004) y central en el *Informe de Desarrollo Humano 2004* del PNUD (2004a), supone una visión no esencialista de las identidades.

² “Integrados económicamente y discriminados culturalmente en el mismo proceso, los pueblos andinos lucharon para preservar y hacer florecer sus instituciones tradicionales, sus rituales y sus creencias, enfrentados a las cargas, las presiones y las nuevas oportunidades ofrecidas por la colonia y la república” (Harris, Larson y Tándeter, 1987: 26).

³ Si bien parece haber existido una cierta “flexibilidad” en las relaciones sociales (a través de relaciones de compadrazgo y patronazgo), las identidades estaban claramente delimitadas y jerarquizadas. Los españoles no se confundían con los criollos; ellos se consideraban superiores a los mestizos (sobre todo a los cholos), quienes a su vez estaban por encima de los indígenas. Ver al respecto Demélas, 2003.

⁴ En este sentido, datos de CEPAL (2004: 53) muestran la persistencia del vínculo entre cultura y situación económica en la región andina: en Colombia, la incidencia de la extrema pobreza de indígenas y afro-descendientes es 1.6 veces más que en el resto de la población; en Perú, es de 1.8 veces más, en Ecuador, de 2.1 y en Bolivia de 2.2.

⁵ El modo de relación social de “patronazgo” es definido por Demélas (2003: 56) como “lazo de dependencia estrecha entre el patrón y los peones indios, adscritos a la hacienda”.

⁶ Silvia Rivera (1984: 79-80) sostiene: “La conformación histórica de las haciendas en el Altiplano y en otras regiones con alta densidad de población india había determinado que el hacendado tuviera un limitado control sobre el proceso productivo y se hallara prácticamente atado a los ritmos y técnicas de la producción comunal o familiar tradicional, que seguían en plena vigencia en el interior de las haciendas. La propiedad jurídica sobre la tierra, la raíz colonial de las relaciones de dominación y la presencia simbólica del hacendado en el calendario ritual mediante el cual se organiza el ciclo productivo dan cuenta del doble carácter de la hacienda tradicional del Altiplano: la extracción de trabajo excedente era posible gracias a la articulación del dominio despótico-paternalista del hacendado con las instancias organizativas propias de la comunidad “enclaustrada” en el seno de la hacienda. (...) De otro lado, en virtud de la ubicación del hacendado en la superestructura político-ideológica de la comunidad, se hacía posible la continuidad de una serie de relaciones tributarias (servicio de turnos de pongueaje, diezmos, veintenas y otras obligaciones) en las que el hacendado oficiaba no sólo como propietario de la tierra, sino como representante del Estado y heredero de privilegios coloniales”.

⁷ Las redes mencionadas podían ser usadas política y económicamente por los criollos y españoles, pero también por los indígenas, según propone esta autora para analizar la Rebelión de Tupac Amaru II hacia fines del siglo XVIII como ejemplo de la capacidad indígena para acudir a lazos de parentesco y establecer diversas alianzas interclasistas (Demélas, 2003).

⁸ Estos lazos se mantienen hasta la actualidad. Para el caso de la ciudad de La Paz, puede verse Albó, Greaves y Sandoval, 1981, 1982 y 1987.

⁹ Estas actitudes de discriminación e inferiorización se vincularían con la necesidad de fortalecer la propia identidad individual y colectiva y de delimitar qué significados le dan sentido y nos separan de otros. Ello coloca barreras muchas veces muy rígidas que no permiten el diálogo con otros que están por fuera de los territorios identitarios válidos para uno, ya que, en este esquema, si las identidades y las significaciones que dan al mundo esos otros fueran consideradas en un plano de igualdad, la validez de la propia identidad se vería minada. (Sobre la construcción de la identidad ver Castoriadis, 2004.) En el caso de las mujeres, las identidades étnica, socioeconómica y de género se articularon para “justificar” la desigualdad desde el período colonial, tal como lo muestran varios estudios de historiadoras de la región andina (Behar, 1993; Manarelli, 1991; Silverblatt, 1990; Stolcke, 1993, entre otras) y como se presenta en la última parte de este texto. Las mujeres campesinas, indígenas y mestizas, son las que sufren mayor exclusión y viven en condiciones, aún hoy, de mayor desigualdad.

¹⁰ Hopenhayn y Bello (2001: 10); ver también Demélas (2003: 90). Esta “cultura blanca-criolla” sería, más que una “realidad”, una búsqueda por parte de las elites de estas sociedades de alcanzar un ideal europeizante y, más recientemente, “norteamericantizante” vinculado sobre todo a un consumo imitativo. Es decir, no se trataría ni siquiera de querer alcanzar un supuesto “nivel cultural superior”, sino de identificarse a través de la capacidad de consumo.

¹¹ Los colonizados no funcionaron como un bloque frente a los colonizadores. Algunos historiadores sugieren que las distintas experiencias frente a la dominación incaica es una clave para comprender los diversos comportamientos frente a los españoles. Harris, Larson y Tándeter (1987: 26) sostienen que: “Para sociedades andinas que estuvieron bajo el yugo incaico, la llegada de los europeos puede haber representado, *momentáneamente*, una oportunidad, inclusive un ‘desafío’, para derrotar a antiguos enemigos y rivales étnicos”.

¹² *Ibid*, 25. Esta visión compleja de las sociedades andinas pre-coloniales está muy bien expuesta en la compilación de Harris, Larson y Tándeter, donde se ofrece una mirada histórica desmitificadora.

¹³ *Ibid*, 35.

¹⁴ Como ejemplo de un manejo diferenciado de las desigualdades, mientras que los incas exigían una alta cuota de trabajo a los grupos dominados, se trataba de una cuota fija e individual, y cuando los cambios climáticos generaban situaciones de supervivencia, el Estado incaico acudía a sus reservas, por lo tanto se desconocían las hambrunas; ellas llegan de la mano de la colonización española, así como el pago de impuestos de tipo comunitario y no individual. Así, aunque en ambos casos existió desigualdad, ella tenía consecuencias diversas (Murra, 1987: 54).

¹⁵ “En esta jerarquía conviene distinguir dos aspectos: el que remite al ejercicio de un cargo, de un poder, y el que determina categorías fiscales. En la primera escala se sitúa una aristocracia indígena, paralela a la nobleza hispánica, formada por los caciques y sus parientes. En la segunda escala las dos (o tres) franjas fiscales de los originarios o *llactayos* –sobre los que recaían los impuestos más elevados- y los forasteros” (Demélas, 2003: 65).

¹⁶ El porcentaje de mensajes discriminadores y abiertamente racistas hacia collas y cambas llegaba al 38% del total de mensajes colocados en el foro “El sabor de lo nuestro” (www.bolivia.com). Si a este porcentaje se suma el de las notas con tono discriminatorio hacia los bolivianos y con tono insultante de bolivianos hacia extranjeros, la discriminación se vuelve el asunto central en casi la mitad de los mensajes del foro. La oposición discursiva entre collas y cambas oculta que en los territorios occidental y oriental del país existe de hecho un gran dinamismo intercultural y pretende enclaustrar las identidades particulares en territorios cerrados. En la realidad, no es posible superponer territorio y cultura, muy a pesar de quienes expresan estas opiniones en el foro reproduciendo y naturalizando la segregación de origen colonial y realimentan así la cultura de la desigualdad por la pertenencia (Szmukler, 2005).

¹⁷ No se pretende con estas ideas simplificar la dificultad que supone para quienes son discriminados manejar el tema de sus identidades. Por ejemplo, Barragán (1992: 109) estudió la identidad de la mujer mestiza a partir de los cambios de la vestimenta de las mujeres cholas de pollera. Estas mujeres se habrían apropiado de la pollera y la manta españolas al ir cambiando la moda de las mujeres de clase alta a fines del siglo XVIII. La adopción de este vestuario habría estado vinculada a un deseo de diferenciarse de las mujeres indígenas para no ser discriminadas en la ciudad y poder ascender socialmente. También puede pensarse que este comportamiento imitativo expresaba el desarraigo de sus comunidades. Pero Barragán se pregunta: si las mujeres cholas querían identificarse con las españolas, ¿por qué cuando éstas dejaron de usar esa ropa, aquéllas continuaron haciéndolo? La autora sugiere dos hipótesis: una, que se quiso expresar conscientemente una diferenciación tanto del mundo indígena como del español; la otra, que esa diferenciación evidenciaba la posición de esas mujeres como elite intermediaria de lo indio-campesino en el espacio urbano. Este ejemplo demuestra claramente la complejidad de las identidades en contextos de discriminación, desarraigo y asimilación.

¹⁸ Como, por ejemplo, a través de las distintas maneras en que los indígenas se integraron a los mercados económicos durante la colonia, intentando evitar las peores situaciones de explotación, como la *mita*.

¹⁹ Assies (1999: 45) plantea que el discurso esencialista de muchos de los movimientos indígenas actuales puede interpretarse como una crítica a las sociedades dominantes. Albó (2002: 209), por su parte, sostiene que la idealización del pasado en el discurso indigenista actual se correspondería con una manera de expresar una utopía: en el caso de los pueblos originarios, reivindicar el pasado moviliza más que apelar a un futuro supuestamente mejor.

²⁰ Martuccelli y Svampa (2007: 215) analizan los gobiernos peruanos del APRA (de Velasco Alvarado y de García en los años 80), a partir del modelo nacional-popular, cuyos rasgos serían: “un vínculo específico entre actores sociales y Estado; una determinada relación entre el líder y las masas a través de un discurso y un estilo político novedoso; una ideología nacionalista; una estrategia de desarrollo mercado-internista y un régimen de redistribución económica; la defensa de valores sociales ligados a la identidad de los sectores populares a través de una concepción ‘movimientista’ de la política y la sociedad”.

²¹ En América Latina el Estado-nación no sólo impulsó esta identidad nacional sino que fue el actor clave promotor de la modernización pero, paradójicamente, sin ser él mismo moderno (Touraine, 1994: 137).

²² Demélas (2003: 492) toma la definición de Médard: “El clientelismo se define por: 1) una relación personal que comprende una dimensión afectiva y desempeña a veces el papel de un parentesco sustitutorio; 2) una relación desigual de cambio y de reciprocidad, pues las prestaciones son de diferentes naturalezas; 3) una relación de dependencia (el vínculo de la clientela une siempre dos personas desiguales); 4) una estructura vertical (el patrón puede disponer de los clientes de sus propios clientes, o establecer alianzas con otros patrones); 5) a nivel de la sociedad política global, el clientelismo ejerce un efecto estabilizador: las redes amortiguan los conflictos, pues permiten articular los grupos heterogéneos

unos con otros”, aunque también puede generar inestabilidad al erigir una barrera entre distintos grupos en la sociedad.

²³ Rivera, 1984: 109.

²⁴ Albó (2002: 118) sostiene que hasta 1964 hay una identificación del movimiento campesino-indígena y el Estado nacional. “A nivel político ese campesinado agradecido se convirtió en uno de los principales soportes sociales del gobierno, asegurando una votación masiva por el MNR en las diversas elecciones que entonces se dieron y también un apoyo militante de sus ‘regimientos populares’, armados con viejas armas de la guerra del Chaco, cuando en las ciudades ocurrían intentos de golpe y otros disturbios”.

²⁵ Perú y Ecuador también aplicaron reformas agrarias durante gobiernos nacional-populares; aunque cada país desarrolló estos procesos a su manera, el clientelismo asociado a regímenes que ampliaron la ciudadanía social es un rasgo que comparten. En relación con dichas particularidades, a diferencia de Bolivia, donde la Ley de Reforma Agraria (1953) fue resultado del proceso revolucionario y la lucha campesina, en Perú fue el gobierno militar nacionalista de Velazco Alvarado (“versión castrense del modelo nacional-popular”, según Martuccelli y Svampa, 2007: 223) el que la “impulsó desde arriba” en 1968. En este último caso, las haciendas no fueron, como en el Altiplano boliviano, repartidas como parcelas entre los ex peones, sino sobre todo transformadas en empresas semi-estatales o en cooperativas. Pero esta reforma no llegó “a satisfacer a las comunidades de base, pues se volcó sobre todo en esas grandes unidades, poco practicables y menos participativas. Las comunidades, propiamente dichas, que agrupaban al 50% de la población rural, se beneficiaron apenas con el 10% de las tierras redistribuidas” (Albó 2002:128). Para el caso de Ecuador, Chiriboga (1986: 68) debate con otros autores sobre la importancia del movimiento campesino en el proceso que llevó a la Reforma Agraria de 1964. Él establece una diferencia entre los conflictos agrarios en la Sierra, donde los peones de hacienda (*huasipungueros*) luchaban por el acceso a la tierra que trabajaban, y en la Costa, donde los campesinos asalariados luchaban contra la explotación de las empresas extranjeras. Estos conflictos diferenciados fueron los que animaron la promulgación de la Reforma, que incluyó “la abolición del huasipungo y la entrega de parcelas de tierra a los campesinos y la salida de las compañías extranjeras”. Hacia 1968, otros sectores campesinos que no habían sido considerados por la Reforma de 1964 (finqueros, sembradores y arrendatarios de haciendas en la Costa y arrimados, trabajadores de hacienda y comunidades indígenas en la Sierra) comienzan a movilizarse para profundizar el proceso y en 1974 se logra la nueva Reforma Agraria que, “a pesar de sus limitaciones redistributivas”, estableció el fin de la precariedad del trabajo en el campo y amplió el acceso de los campesinos a la tierra.

²⁶ Esta cultura política generó grandes desigualdades entre quienes estaban con el régimen y quienes lo cuestionaban. El otro era visto como una amenaza al proyecto nacional y entonces se “justificaba” incluso despojarlo de sus derechos políticos. La búsqueda de independencia ideológica en el caso del sindicalismo campesino en Bolivia durante la Revolución del 52 podría plantearse como ejemplo de esto. Según analiza Silvia Rivera (1984: 89): “todo intento de autonomía ideológica es sistemáticamente marginalizado, y se subordina a los sectores potencialmente conflictivos en un proceso de degradación que termina borrando los contornos democráticos iniciales de la incorporación campesina al proyecto movimientista. El prebendalismo, la formación de clientelas y el desmoronamiento caudillista del movimiento sindical agrario forman la trama de una cooptación sin hegemonía, sumida en violentas luchas faccionales”.

²⁷ Habría que tener ciertos recaudos para el caso de Ecuador, como se sostiene al pie del Cuadro 3.

²⁸ Datos de CEPAL (2004: 49 y 161) muestran, por ejemplo, que la desigualdad vinculada al sexo de los trabajadores persiste; pero además, las mujeres de Bolivia, Perú y Ecuador, países donde la incidencia de la población indígena sobre la población total es mayor, trabajan en condiciones de mayor desigualdad.

²⁹ En CEPAL *et al.* (2007: 16) “la cohesión social se define como la dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión y exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que ellos operan. (...) Este concepto, (...) en primer lugar, permite vincular dimensiones de la realidad que por lo general transcurren por carriles divorciados: la política social y el valor de la solidaridad difundido en la sociedad; las sinergias entre equidad social y legitimidad política; la transmisión de destrezas y el apoderamiento de la ciudadanía; las transformaciones socioeconómicas y los cambios en la interacción social; los cambios socioeconómicos y los cambios en la subjetividad colectiva; la promoción de una mayor igualdad y de un mayor reconocimiento de la diversidad –sea ésta de género, etnia o raza-, las brechas socioeconómicas y el sentido de pertenencia”.

³⁰ Estos derechos abarcados en la noción de “ciudadanía integral” -y que suponen una demanda de autonomía y respeto a todos así como una “garantía” de inclusión social por sobre los particularismos-, imprimen un carácter universal a la democracia. La tensión, que la democracia debe asumir, se plantea entre este universal y la defensa de las particularidades que apelan a identidades colectivas diversas. (Schnapper, 2004).

³¹ PNUD, 2004b: 26-29.

³² La autora advierte sobre el peligro de que las políticas estatales redistributivas (asistencialistas), que viabilizarían este principio de equidad, generen una victimización de los asistidos, creando nuevas categorías de excluidos y una mentalidad acorde que debilitaría su capacidad de acción política autónoma.

³³ “Algunos autores, en particular Sen, consideran más equitativo definir la igualdad no en el espacio de los ingresos o en del acceso a los “bienes sociales primarios” –como lo sugiere Rawls- sino en el de la libertad de realización de los propios proyectos y la capacidad de hacerlo. Para no tomar sino el ejemplo más simple, dos personas que disponen de un mismo ingreso, pero de las cuales una es discapacitada, no gozan de la misma libertad de perseguir sus objetivos. La igualdad de ingresos puede entonces enmascarar una desigualdad muy grande de bienestar. La equidad, sobre la base de un criterio de igualdad de orden superior, exige entonces una mayor desigualdad en la distribución de los ingresos” (Fitoussi y Rosanvallon, 1995: 105).

³⁴ Cabe notar que sumados, los problemas de desempleo y de pobreza llegan a 50% en el caso de Bolivia y a 56% en el caso de Perú, dos de los países con alto componente de indígenas en su población.

³⁵ En Colombia, el problema más importante que detecta la población es el conjunto “terrorismo/violencia política/guerrilla” (33%); en Venezuela es la delincuencia y la inseguridad pública (39%). *Latinobarómetro 2006*: 42.

³⁶ Para el caso de Bolivia, los datos de la encuesta en la que se basó el *Informe sobre Derechos Humanos Bolivia 2004* del Defensor del Pueblo, corroboran esta percepción.

³⁷ “La pertenencia no sólo se construye con mayor equidad, sino también con mayor aceptación de la diversidad. No puede haber un “nosotros” internalizado por la sociedad si esa misma sociedad invisibiliza identidades colectivas, mantiene prácticas institucionalizadas o cotidianas de discriminación de grupos definidas por diferencias sociales, geográficas de género, edad y etnia, o perpetúa brechas sociales vinculadas a diferencias de etnia, género, edad o creencias” (CEPAL *et al.*, 2007: 16).

³⁸ La desigualdad, desde esta perspectiva, se construye en el cruce entre diversas variables (socioeconómicas, de género, de nivel de educación, de capacidades individuales, étnicas, etc.). Así, podría postularse que según sea la “posición” de un individuo en cada variable, estará expuesto a situaciones de mayor o menor desigualdad.

³⁹ PNUD Bolivia, 2004.

⁴⁰ En Ecuador, por ejemplo, el fortalecimiento del movimiento indigenista se dio en el marco de una ampliación de sus demandas específicas a demandas vinculadas a la profundización democrática, a un cuestionamiento de la globalización económica y a la construcción de una nación pluricultural (Chiriboga, 2003). En Bolivia, la cultura cotidiana luego de la asunción del actual presidente aymara Evo Morales está expuesta a tensiones por el reconocimiento que, sin ser en absoluto ideales, parecen responder a la necesidad cultural y social de poner coto a relaciones de desigualdad en la vida cotidiana.

⁴¹ Ver Assies (1999: 21), PNUD (2004b: 106). Yrigoyen (1999: 363) presenta un cuadro que incluye los aspectos centrales de las reformas constitucionales a favor del derecho consuetudinario en los países andinos (exceptuando Venezuela) y expone cómo cada país abordó las reformas en torno a la caracterización del Estado y la nación, el reconocimiento del derecho indígena, el sujeto del derecho, la competencia territorial, temática y personal, los límites al reconocimiento y la ley de desarrollo constitucional. Con relación al uso del término “derecho consuetudinario” para denominar al derecho indígena, la autora (p. 346) plantea que: “no es adecuado para calificar a los sistemas indígenas, dado que éstos no siguen invariablemente una misma pauta secular, sino que son sistemas con gran capacidad de adaptación y cambio. Sin embargo, el término es empleado tanto en convenios internacionales como en normas internas para referirse a los sistemas jurídicos de ‘minorías’, distintos al derecho estatal, y se le utiliza de modo sinonímico a ‘derecho indígena’. Sólo por este motivo, por su actual uso normativo, es que cabe utilizarlo como sinónimo de derecho indígena, pero despojado de su sentido limitado, su fijación en el tiempo y su connotación de subordinación política”.

⁴² Assies, 1999; Espinoza, 1999.

⁴³ Yrigoyen (1999: 351) sostiene que: “La vigencia del derecho indígena (normas, procedimientos, autoridades) en las comunidades, se debe a la persistencia de elementos culturales y ciertas condiciones materiales de reproducción de la vida social, que permiten determinados niveles de cohesión social, a pesar de la división indígena fomentada históricamente y alimentada por diversas situaciones (guerras, estratificación socioeconómica, migración, etc.)”.

⁴⁴ Un ejemplo al respecto es el de las mujeres indígenas del Estado de Oaxaca, en México, que han peleado para cambiar usos y costumbres arraigados en sus comunidades que las discriminan (Carlsen, 1999).

⁴⁵ Las identidades, a lo largo del texto, son comprendidas como flexibles y múltiples. Por ejemplo, en el caso de los miembros de una comunidad étnica, son indígenas, pero también ciudadanos de una nación, hombres o mujeres, trabajadores, vecinos, etc.

⁴⁶ Una versión más extensa de las consideraciones históricas y teóricas sobre las identidades de género aquí expuestas puede encontrarse en Szmukler, 2002.

⁴⁷ Ello no significa que exista complementariedad de roles masculinos y femeninos. En defensa de esta idea Touraine (2000: 263) sostiene que hombres y mujeres no forman “conjuntos separados y coherentes de comportamientos psicológicos y sociales. (...) No hay dos universos sociales, uno masculino y otro femenino. Es necesario dar a la relación de uno y otro, reconociendo su igualdad, el rol de principio elemental de comunicación y analíticamente de pasaje de ese sujeto 'solo' a la construcción de la vida social a partir de esa dualidad” (traducción propia).

⁴⁸ En especial, estos avances dieron como resultado un distanciamiento entre mujer y naturaleza, pues hoy existen los medios tecnológicos para que ella pueda tomar decisiones en relación con su cuerpo y su sexualidad.

⁴⁹ Los españoles dieron cierto trato privilegiado a algunas mujeres de la nobleza incaica. Pero antes, el Inca reservaba a algunas de ellas para regalarlas a quienes quisiera distinguir. Por su parte, frente a la dominación, y aunque se trate de “detalles” simbólicos, las mujeres indígenas usaban en ocasiones sus conocimientos mágicos como un modo de resistencia frente al poder masculino del conquistador e incluso de sus propios maridos: “Añadir hierbas y polvos a la comida que servían a sus maridos o enterrar huevos para conjurar una ligadura, pueden parecer medios triviales de ejercicio del poder, pero lo que en realidad se dirimía era de orden político, puesto que el objetivo último de las mujeres era controlar y modificar el comportamiento de los hombres que las dominaban” (Behar, 1993: 192). Ver también Silverblatt, 1990.

⁵⁰ Rostworoski sostiene que en la cultura andina se encuentra dos tipos de divinidades: las masculinas, vinculadas al ámbito natural, y las femeninas, vinculadas a necesidades de subsistencia y que, a diferencia de lo hallado en otras culturas, en muchos de sus mitos está ausente la figura masculina (identificada con el padre) por desaparición o muerte, lo que da un valor clave a la relación entre madre e hijo. Este “descubrimiento” motivó a la autora a estudiar el mito de los hermanos Ayar desde la teoría psicoanalítica. El mito se inicia con la salida de los hermanos de la cueva donde vivían con el objetivo de encontrar tierras fértiles; son 4 hombres y 4 mujeres que salen en forma de parejas, pero no conyugales sino como binomios madre/hijo y hermano/hermana. Ni el incesto ni el parricidio están prohibidos y la ausencia de padre no permite que se produzca triángulo edípico (tal ausencia, durante la colonia, se asociaría a la aceptación compleja del mestizaje). Rostworoski, 1994; Hernández *et al.*, 1987.

⁵¹ Arnold y Yapita (1996) estudian la comunidad de Qaqachaca en Bolivia y plantean que la diferenciación se reproduce a partir de prácticas básicas, como las distintas formas de alimentarse y los conocimientos a los que se accede: los hombres aprenden a escribir y las mujeres a tejer. Esta diferenciación se refuerza en la simbología andina, en la cual los hombres están asociados con la cabeza y las mujeres con el corazón.

⁵² Harris (s/f) estudia el caso de la comunidad Laymi, también en Bolivia.

⁵³ Ver Calderón, Carafa y de Castaños (Comps.), 1985.

⁵⁴ Las mujeres realizan tareas que atraviesan los límites entre lo público y lo privado, como actividades de producción, acción y gestión comunal del trabajo, enseñanza de técnicas de producción a los niños, rituales vinculados a la producción. Pero indefectiblemente son excluidas de las instituciones públicas de carácter legal, económico, político, educacional, religioso, etc. (Paulson, 1996).

⁵⁵ Esta era además una justificación para que todo hijo de blanco con indígena o con negra no fuera reconocido como legítimo, lo que lo ponía en otro nivel de desigualdad. Para Palma (1991), el problema del hijo mestizo es doble: nace de un ‘ser inferior’ (una mujer), que es de una raza inferior (indígena o afro-americana) y que, además, fue violada.

⁵⁶ Las nuevas pautas de emparejamiento, además de incluir la violencia, eran diferentes de las del *ayllu* originario. Aunque en el período pre-colonial, la transferencia de mujeres como “regalo” entre hombres con poder era una práctica común, y por tanto los hombres podían disponer legítimamente de la vida de las mujeres, el hombre europeo muchas veces ejercía un papel perverso: era amante y/o padre protector, pero siempre propietario de la mujer. “En este contexto, se fue acuñando un patrón de relación sexual en el cual se tendía a identificar fuertemente a amantes con criadas. Así, al agregarse el componente étnico se agudiza la diferencia entre los géneros” (Mannarelli, 1991: 73). Por su parte, para Lugo (1985) en la cultura indígena la mujer era desvalorizada por ser tal, pero el mestizaje fortaleció la discriminación por la triple devaluación mencionada.

⁵⁷ Peredo, 1992.

⁵⁸ “A través de las asimétricas relaciones del servicio doméstico, mujeres y hombres de distinta ascendencia étnica y de clase se juntan en la privacidad de un hogar, donde ni los empleadores ni las empleadas pueden mantenerse completamente indiferentes a la presencia del otro. En un afán por adaptarse mutuamente y mantener bajo control el trabajo, sus encuentros cotidianos generan tensiones y redefinen constantemente las fronteras entre quienes pertenecen a la familia y quienes no, entre aymaras, cholos y blancos, y también entre los empleados y quienes contratan sus servicios” (Gil, 1995: 12).

⁵⁹ Como plantean Cabal y Motta en la presentación del libro que compilan (2006: 10): “De hecho, la urgencia de las demandas sociales no ha restado importancia a las luchas por el reconocimiento cultural, nutriéndose en muchos casos de forma recíproca y decisiva”.

⁶⁰ Ver al respecto el excelente artículo de Gómez, 2006.

⁶¹ Para el estudio de un caso concreto en este sentido ver Lemaitre, 2006.

⁶² Artículo 19 de la Ley de Partidos Políticos (1999), ver en PNUD Bolivia, 2003: 43.

Referencias bibliográficas

- Albó, Xavier (2002), *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural – CIPCA.
- Albó, Xavier, Greaves, Tomás y Sandoval, Godofredo (1981), *Chuquiawu, la cara aymara de La Paz. El paso a la ciudad*, Cuaderno de Investigación N° 20, La Paz, CIPCA.
- Albó, Xavier, Greaves, Tomás y Sandoval, Godofredo (1982), *Chuquiawu, la cara aymara de La Paz. Una odisea, buscar 'pega'*, Cuaderno de Investigación N° 22, La Paz, CIPCA.
- Albó, Xavier, Greaves, Tomás y Sandoval, Godofredo (1987), *Chuquiawu, la cara aymara de La Paz. Nuevos lazos con el campo*, Cuaderno de Investigación N° 29, La Paz, CIPCA.
- Arnold, Denise y Yapita, J. (1996), “Los caminos de género en Qaqachaka: saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes”. En *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Compilado por S. Rivera. La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano – Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales – Subsecretaría de Asuntos de Género.
- Assies, Willem (1999), “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”. En *El reto de la diversidad*. Editado por W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema. Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Assies, Willem (2004), “Diversidad, Estado y democracia: unos apuntes”. En *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Contribuciones para el debate*. Editado por PNUD. Buenos Aires, Alfaguara.
- Barragán, Rossana (1992), “Entre polleras, lliqllas y ñañazas. Los mestizos y la emergencia de la Tercera República”. En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. Compilado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli. La Paz, HISBOL – IFEA – SBH – ASUR.
- Behar, Ruth (1993), “Brujería sexual, colonialismo y poderes de las mujeres: su reflejo en los Archivos de la Inquisición Mexicana”. En *Mujeres invadidas. La sangre en la conquista de América*. Compilado por V. Stolcke. Madrid, Ed. Horas y horas.
- Cabal, Luisa y Motta, Cristina, Comps. (2006), *Más allá del derecho. Justicia y género en América Latina*, Buenos Aires, Siglo del Hombre Eds. – Uniandes – Center for Reproductive Rights.
- Calderón, Fernando, Carafa, Carlos y de Castaños, María Inés, Comps. (1985), *Mujer, clase y discriminación social*, La Paz, UNICEF.
- Calderón, Fernando y Dandler, Jorge (1984), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, Cochabamba, UNRISD – CERES.
- Calderón, Fernando, Hopenhayn, Martín y Ottone, Ernesto (1996), *Esa esquivada modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO – Nueva Sociedad.
- Calderón, Fernando y Szmukler, Alicia (2004), “Political Culture and Development”. En *Culture and Public Action*. Editado por V. Rao y M. Walton. Stanford, California: Stanford University Press.
- Carlsen, Laura (1999), “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”. En www.prodiversitas.bioetica.org/nota26.htm
- Castells, Manuel (1997), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 3: El poder de la identidad*, Madrid, Alianza.
- Castoriadis, Cornelius (2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CEPAL (1997), *La brecha de la equidad*, Santiago de Chile, CEPAL.
- CEPAL (2002), *Panorama social de América Latina 2001-2002*, Santiago de Chile, CEPAL.
- CEPAL (2004), *Panorama social de América Latina 2002-2003*, Santiago de Chile, CEPAL.
- CEPAL (2006), *Panorama social de América Latina 2004-2005*, Santiago de Chile, CEPAL.
- CEPAL – Agencia Española de Cooperación Internacional – Secretaría General Iberoamericana (2007), *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Chiriboga, Manuel (1986), “Crisis económica y movimiento campesino e indígena”. En *Movimientos sociales en el Ecuador*. Editado por CLACSO-ILDIS. Quito, CLACSO – ILDIS.
- Chiriboga, Manuel (2003), “Sociedad civil global, movimientos indígenas e Internet”. En *¿Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells*. Vol. II. Coordinado por F. Calderón. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica – PNUD Bolivia.
- CIM – REMIM (2004), Informes de los Estados miembros sobre la implementación del Programa Interamericano sobre la Promoción de los Derechos Humanos de la Mujer, la Igualdad y la Equidad de Género (PIA). Informe de Perú. En www.oas.org/CIM
- Corporación Latinobarómetro (2006), *Informe Latinobarómetro 2006*. En www.e-lecciones.net

- /novedades/archivos/Informe_Latinobarómetro_2006.pdf
- Demélas, Marie-Danielle (2003), *La invención política. Bolivia, Ecuador y Perú en el siglo XIX*, Lima, IEP – IFEA.
- Espinosa, María Fernanda (1999), “Políticas étnicas y reforma del Estado en Ecuador”. En *El reto de la diversidad*. Editado por W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema. Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Fitoussi, Jean-Paul y Rosanvallon, Pierre (1997), *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial.
- Golte, Jürgen (1980), *La racionalidad de la organización andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Gil, Laura (1995), *Dependencias precarias. Clase, género y servicio doméstico*, La Paz, ACIDI – COTESU.
- Gómez, María Mercedes (2006), “Los usos jerárquicos y excluyentes de la violencia”, En *Más allá del derecho. Justicia y género en América Latina*. Compilado por L. Cabal y C. Motta. Buenos Aires, Siglo del Hombre Eds. – Uniandes – Center for Reproductive Rights.
- González, Jorge, Ed. (2007), *Nación y nacionalismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO - Universidad Nacional de Colombia.
- Habermas, Jürgen (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- Harris, Olivia (s/f), “Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer”, En *Allpanchis*. Cusco.
- Harris, Olivia, Larson, Brooke y Tándeter, Enrique, Comps. (1987), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, La Paz, CERES.
- Hernández, M., Lemlij, M., Millones, L., Péndola, A. y Rostworoski, M. (1987), *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*, Lima, Imago.
- Hopenhayn, Martín y Álvaro Bello (2001), “Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe”. *Serie Políticas Sociales* N° 47. Santiago de Chile, CEPAL.
- Lemaitre, Julieta (2006), “Alcances de la reforma legal. La prohibición de despido a la mujer embarazada en Colombia”. En *Más allá del derecho. Justicia y género en América Latina*. Compilado por L. Cabal y C. Motta. Buenos Aires, Siglo del Hombre Eds. – Uniandes – Center for Reproductive Rights.
- Lugo, Carmen (1985), “Machismo y violencia”. En *Nueva Sociedad*, N° 78. Caracas.
- Mannarelli, M. (1991), “Las relaciones de género en la sociedad colonial peruana. Ilegitimidad y jerarquías sociales”. En *Mujer y sociedad en América Latina*. Compilado por M. Feijóo, Buenos Aires, CLACSO.
- Martuccelli, Danilo y Svampa, Maristella (2007), “Las asignaturas pendientes del modelo nacional-popular. El caso peruano”. En *Nación y nacionalismo en América Latina*. Editado por J. González. Buenos Aires, CLACSO – Universidad Nacional de Colombia.
- Murra, John (1987), “¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?” En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Compilado por O. Harris, B. Larson y E. Tándeter. La Paz, CERES.
- Palma, Milagros (1991), “Malinche, el malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza”. En *Género, clase y raza en América Latina*. Compilado por L. Luna. Seminario Interdisciplinario de Mujeres y Sociedad. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Paulson, Susan (1996), “Familias que no ‘conjugan’ e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías”. En *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Compilado por S. Rivera. La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano – Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales.
- Peredo, Elizabeth (1992), *Recoveras de los Andes. La identidad de la chola del mercado: una aproximación psico-social*, La Paz, ILDIS – TAHIPAMU.
- PNUD (2004a), *Informe de Desarrollo Humano 2004*, New York.
- PNUD (2004b), *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Buenos Aires, Alfaguara.
- PNUD (2004c), *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Contribuciones para el debate*, Buenos Aires, Alfaguara.
- PNUD Bolivia (2000), *Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2000*, La Paz.
- PNUD Bolivia (2002), *Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2002*, La Paz.
- PNUD Bolivia (2003), *Informe de Desarrollo Humano de Género en Bolivia 2003*, La Paz.
- PNUD Bolivia (2004), *Informe de Desarrollo Humano en Bolivia 2004*, La Paz.
- Rivera, Silvia (1984), *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*, La Paz, CSUTCB – HISBOL – UNRISD.
- Rostworowsky de Diez Canseco, María (1988), *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, IEP.

- Rostworowsky de Diez Canseco, María (1994), "La mujer en la época prehispánica". En *Mujeres por mujeres*. Editado por M. Lemlij. Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- Saignes, Thierry (1987), "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)". En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Compilado por O. Harris, B. Larson y E. Tándeter. La Paz, CERES.
- Schnapper, Dominique (2004), *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*, Buenos Aires, Homo Sapiens Ediciones.
- Sen, Amartya (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza.
- Sen, Amartya (2004), "How Does Culture Matter?" En *Culture and Public Action*. Editado por V. Rao y M. Walton. Stanford, California: Stanford University Press.
- Silverblatt, Irene (1990), *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Stern, Steve (1987), "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos". En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Compilado por O. Harris, B. Larson y E. Tándeter. La Paz, CERES.
- Stolcke, Verena (1993), "Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América". En *Mujeres invadidas. La sangre en la conquista de América*. Compilado por V. Stolcke. Madrid, Ed. Horas y horas.
- Szmukler, Alicia (2002), "Género e identidad en el contexto del debate de la modernidad". En *Umbrales. Revista de Postgrado en Ciencias del Desarrollo*, N° 11, Septiembre 2002. La Paz, CIDES – UMSA.
- Szmukler, Alicia (2005), "Discriminación y racismo en Internet: el caso de dos portales bolivianos". Documento final de investigación para el Seminario Ciberculturas, Doctorado en Sociedad de la Información y el Conocimiento. Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Inédito.
- Touraine, Alain (1994), *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, Alain (1997), *¿Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard.
- Touraine, Alain y Khosrokhavar, Farhad (2000), *La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet*, Paris, Fayard.
- Vizcaíno, Fernando (2007), "Estado multinacional y globalización". En *Nación y nacionalismo en América Latina*. Editado por J. González. Buenos Aires, CLACSO – Universidad Nacional de Colombia.
- Yrigoyen, Raquel (1999), "El reconocimiento constitucional del derecho indígena en los países andinos". En *El reto de la diversidad*. Editado por W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema. Michoacán, El Colegio de Michoacán.