

Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI

Fernando García, coordinador

María Eugenia Choque
Esther Sánchez Botero
Auki Tituaña
Sinesio López

FLACSO - ECUADOR
IBIS DINAMARCA

©2000 FLACSO, Sede Ecuador
Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador
Telf.: (593-2-) 232030
Fax: (593-2) 566139

ISBN: 9978-67-055-6
Coordinador: Fernando García
Coordinación editorial: Alicia Torres
Gestión editorial: Cecilia Ortiz
Diseño de portada y diagramación: Antonio Mena
Impresión: Editora Argudo Hermanos

Quito, Ecuador, 2000

Índice

Introducción	
Fernando García	5
 Primera parte	
Reconstitución de pueblos y nacionalidades indígenas	11
La reconstitución del <i>ayllu</i> y los derechos de los pueblos indígenas	
María Eugenia Choque	13
Aportes a la discusión	31
Blanca Chancoso	33
Marcelino Chumpi	39
Faustino Jahuirá	45
 Segunda parte	
Justicia indígena	55
Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígena en una nación multicultural y multiétnica	
Esther Sánchez Botero	57
Aportes a la discusión	85
Ariruma Kowii	87
Fernando García	93
Lucila Lema	99
 Tercera parte	
Autonomía y poderes locales	105
Autonomía y poderes locales: el caso de Cotacachi, Ecuador	
Auki Tituaña	107

Aportes a la discusión	119
Victor Hugo Sanga	121
Diego Iturralde	125
Manuel Lema Cando	133
Cuarta parte	
Democracia y participación indígena	135
Democracia y participación indígena: el caso peruano	
Sinesio López	137
Aportes a la discusión	179
Felipe Burbano de Lara	181
Guery Chuquimia	191

Aportes a la discusión

La producción de lo étnico en el Ecuador

Felipe Burbano de Lara*

Al leer la ponencia de Sinesio López, uno encuentra enormes paralelismos entre la historia del Ecuador y la del Perú. Cómo no identificarse, por ejemplo, con la caracterización de la Independencia como una ‘revolución ambigua’; o con la idea de Estados republicanos divididos entre ‘criollos’ e ‘indígenas’. La misma crisis identitaria de los criollos, señalada por Sinesio López, se proyecta sobre toda la región andina: un grupo social ubicado culturalmente entre los españoles y los indios, incapaz de forjar una nación integrada. Una suerte de esquizofrenia social y política, como la describe Sinesio López: un Estado de criollos y una sociedad de indios.

Nuestros países vivieron tempranamente una diferenciación entre Estado y sociedad, pero el Estado nunca logró constituir alguna forma de interés general ni defender derechos universales; fue la encarnación y expresión del poder de una elite blanca sobre la población indígena. Como aparato de representación y dominación de la elite criolla blanca, ese Estado se levantó sobre la discriminación de las culturas que no fueran criollas.

Los indios y la modernidad fallida

Me gustaría, sin embargo, señalar dos momentos importantes -analizados ampliamente por Andrés Guerrero en varios trabajos- en la relación del Estado republicano ecuatoriano con los indígenas, como paso previo a unas reflexiones comparativas del proceso ecuatoriano con el peruano.

Un primer momento va desde 1830 hasta 1857. En este período, los indígenas existen como ‘indios tributarios’. Se trata de una ‘clasificación étnica’ de la población que sigue un patrón colonial. A los indígenas se los registra, se los censa, se los clasifica, tienen una existencia concreta para el Estado. El Estado se pregunta dónde están, cuántos son. Hay un criterio étnico - político de distinción poblacional. El Estado, a la vez, pretende cumplir una función protectora de los indígenas como ‘clase menesterosa’, ‘desgraciada’.

El segundo momento, señalado también por Guerrero, va de 1857 hasta la Revolución Liberal de 1895. En este período desaparece el tributo indígena. Se eli-

* Coordinador académico de la Maestría en Ciencias Políticas de FLACSO, Ecuador.

mina, por lo tanto, la clasificación étnica de la población por parte del Estado ecuatoriano. Los indígenas desaparecen de los registros estatales, incluso desaparece el discurso de protección sobre los indios; éstos son dejados al cuidado de una administración privada local, cuyos ejes son las haciendas y la Iglesia. Los indios quedan, como dice Guerrero, sometidos al ‘arbitrio de la costumbre’, fuera de una normativa especial fijada por el Estado.

La preocupación por los indios en el terreno político reaparece con la Revolución Liberal. El discurso liberal incorpora la idea de ‘raza’ y la noción de ‘blanqueamiento cultural’. La idea de raza está atravesada por una distinción entre ‘superior’ e ‘inferior’, de donde se desprenden procesos civilizatorios de unos grupos sobre otros. La Revolución Liberal es el momento más importante dentro del proceso histórico de formación del Estado nacional ecuatoriano.

Hay dos temas que debe asumir ‘la nación’ ecuatoriana a finales del siglo XIX. En primer lugar, el corte regional entre sierra y costa. La Revolución Liberal no produjo una ruptura de las relaciones coloniales del mundo serrano, sustentado en la Hacienda, sino que las asumió dentro de la nueva estructura política. La Revolución institucionalizó un Estado, en apariencia liberal, que dejó intacto el poder de la aristocracia terrateniente serrana de origen colonial.

El segundo problema que enfrentaba la nación era el de los indios, la presencia de ese ‘otro’ sujeto inasible desde los códigos occidentales. Frente a la presencia indígena, las percepciones de la costa y de la sierra variaron. Para la costa, como ha mostrado Blanca Muratorio, lo indígena era una reminiscencia del pasado, incluso heroico y hasta mítico, pero pasado. Para la sierra, en cambio, se trataba de un problema vital, de interacción cotidiana a partir de varios referentes culturales: el blanqueamiento, el mito de la raza vencida, el indigenismo, en fin. Es importante observar que nunca se dio, porque no podía darse, una respuesta ‘monolítica’ de las elites dominantes, blancas, frente al tema indígena.

El liberalismo levantó ciertamente un discurso sobre el indígena, denunció el concertaje como forma de explotación, pero nunca se propuso desmontarlo realmente. Tal vez -como dice Andrés Guerrero- porque nunca entendió la trama de relaciones que implicaban el concertaje como estructura de fusión de las comunidades indígenas con el mundo de la Hacienda. Lo que sí hizo el liberalismo fue convertir la situación del indígena en un tema político, lo sacó de los confines de la Hacienda, del espacio privado-local, para convertirlo en un “peón semiótico” -como lo llama Blanca Muratorio- de la lucha por la hegemonía entre liberales y conservadores. Fue un ‘dispositivo’ usado por los liberales para cuestionar a los conservadores.

Ahora bien, estas características de la Revolución Liberal -el carácter regional del Estado que funda, junto a la persistencia de una división étnica que oscurece el tema de la nación- dejan sus huellas en todas las nociones conceptuales propias de la modernidad, aquellas desde donde se organiza la vida política. La genealogía de nuestra modernidad encuentra en la Revolución Liberal su punto de partida.

Si pensamos en un concepto como el de ciudadanía, por ejemplo, lo primero que se constata es su carácter civilizatorio, el hecho de ser un 'dispositivo' utilizado por los grupos blanco-mestizos para subordinar a la población indígena. Como todas las nociones propias de la modernidad, la de ciudadanía se ve desprovista de universalidad y, en consecuencia, queda marcada por una fractura étnica. De la ciudadanía quedan excluidos los indios, sujetos 'no-iguales'. No solamente que resultan excluidos, sino que la ciudadanía, al establecer una frontera de separación entre iguales y 'no-iguales', se convierte en instrumento de una violencia entendida como legítima por parte de las elites blanco-mestizas. Desde la violencia se arma la ciudadanía como un dispositivo civilizatorio y excluyente. Por las relaciones de poder que funda y legitima, el concepto de ciudadanía no sirve para pensar ni la igualdad ni la diferencia. O si se quiere, sirve para pensar la diferencia como desigualdad.

Nos enfrentamos, por lo tanto, a una modernidad sin emancipación política universal; que reconoce un principio de emancipación y autonomía solo para un sector de la población. La modernidad ecuatoriana no se construye ni discursiva ni políticamente, sobre la noción de una comunidad de ciudadanos libres e iguales. La emancipación nunca abarcó a los indígenas. El pensamiento liberal, en todo lo que tuvo de innovador frente a una cultura aristocrática de origen colonial y a un Estado clerical, se detuvo al momento de pensar a los indios. No supo cómo incluirlos dentro de sus categorías emancipadoras.

La 'cholificación' como despolarización cultural

Luego de este breve preámbulo, quiero ahora concentrarme en la idea de 'cholificación' trabajada en la ponencia de Sinesio López, para desde allí reflexionar y contrastar el caso ecuatoriano con el peruano. Voy a tomar la idea de 'cholificación' como un pretexto para pensar las particularidades y diferencias del proceso cultural y político ecuatoriano.

La 'cholificación' aparece descrita como un proceso de creación de una nueva identidad cultural a partir de las migraciones masivas de la sierra hacia la costa (Lima). Como proceso cultural, la 'cholificación' se impone sobre el 'acriollamiento'. La 'cholificación' redefine la identidad indígena sin asumir completamente la identidad de la cultura occidental criolla.

Convergerían dos grandes procesos en este tránsito hacia lo cholo: por un lado, la conversión del indígena a campesino-indígena que se da a lo largo de la Colonia. En este proceso lo étnico queda reducido a una demanda de tierras. Por otro lado, está el proceso iniciado en los años 50 por el cual el campesino-indígena se convierte en ciudadano. Lo característico de este segundo momento es la búsqueda de nuevas formas de vida social por parte de los indígenas, una vez disuelto el régimen gamonal. Los indígenas no se encapsularon en sus ámbitos comunitarios, sino que se lanzaron a la búsqueda de nuevas opciones sociales, siendo la más im-

portante “la conquista de las principales ciudades” (Degregori, citado por López). En este proceso de conquista de los espacios urbanos, se daría el paso de campesino-indígena a cholo. La ‘cholificación’, según Aníbal Quijano, es una cultura de transición: no se sabe cuál será el punto terminal o la comunidad política y cultural a la que arribará, puesto que ello dependerá de las fuerzas sociales y de su lucha política.

La noción moderna de ‘cholo’ cambia radicalmente de la noción colonial. En la Colonia, predominaba el contenido racial y étnico, pues se llamaba ‘cholo’ al mestizo cuyos rasgos físicos eran muy parecidos a los del ‘indio’. En la República, a este criterio se añadía el de la pobreza, en una superposición de clase y casta, con predominio de lo étnico; ‘cholo’ era el mestizo con rasgos físicos indígenas y a la vez pobre. El significado actual de esta noción es completamente distinto. Ahora, ‘cholos’ son los portadores de una cultura indígena pero ‘no original’, fruto de un largo proceso histórico de cambio e interacción con la cultura criolla y occidental. Los cholos abandonan elementos de la cultura indígena, adoptan algunos de la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia, al mismo tiempo, de las dos culturas fundamentales, pero sin perder por eso su vinculación original con ellas.

Los cholos se autoidentifican como un grupo distinto de la población indígena y de los criollos. Los indígenas, por ejemplo, sacrifican su lengua y el uso de la vestimenta tradicional. Conservan la ayuda mutua y el trabajo colectivo, la música, el canto, la danza, las fiestas patronales, la reciprocidad.

El factor más importante de ‘cholificación’ viene de las migraciones a las ciudades. Ese proceso cambió tanto a los indígenas como a las ciudades. Los espacios urbanos se vuelven “laboratorios de democratización y peruanidad” (Degregori). Las ciudades hacen cholos a los indios. Desde una perspectiva cultural -como dice Sinesio López- el Perú ha pasado de la polarización colonial entre ‘lo criollo’ y ‘lo indio’, a una despolarización cultural.

Habría que ver la “identidad chola” como productora de “otra modernidad” (Carlos Franco, citado por López). Quisiera subrayar este aspecto porque me parece muy importante para discutir luego el caso ecuatoriano. La migración es interpretada como una opción por el cambio, por el riesgo, a favor del progreso; en definitiva, ‘por partir’. La migración es tan fuerte y definitiva que cierra una etapa del Perú y abre otra. ‘Liberación de las subjetividades’ y culmina en una decisión cultural considerada como una expresión de libertad. Franco habla de una ‘modernidad popular’, cuyos elementos serían los siguientes:

- Ruptura y abandono de la sociedad rural.
- Liberación de la tradición.
- Adopción de nuevos patrones de conducta y estilos culturales.
- Co-producción de los procesos de urbanización (la economía informal, la cultura chola y la organización popular).

Un rasgo del proceso, sin embargo, es la ausencia -una “gran ausencia” según Sinesio López- de un “discurso” y de una “representación política propia” de estos actores sociales y sujetos culturales que serían lo cholos. Dicho de otra manera, el cholo no logra constituirse en un sujeto con identidad y prácticas políticas propias. Lo caracteriza, por el contrario, una visión muy pragmática en términos de alianzas y comportamientos políticos.

La fuerza de ‘lo indígena’ en el Ecuador

No quiero entrar a debatir la pertinencia o no de la noción de ‘cholidación’ para describir el proceso cultural peruano. Quiero simplemente utilizarla para hacer una interpretación comparativa con lo ocurrido en el Ecuador.

En nuestro país encontramos que a partir de los años 90 hay una creciente reivindicación de lo étnico, de lo indígena, tanto en el campo cultural como en el político. Emerge, en la escena nacional, un movimiento indígena que reivindica la idea de un Estado plurinacional. Lo primero y fundamental que cuestiona el movimiento, es la idea de ‘nación’ entendida como proyecto cultural civilizador desde lo ‘blanco-mestizo’ hacia lo indígena. La idea dominante de nación encierra un proyecto de homogeneización cultural que, en la práctica histórica, se traduce en la negación de ‘lo indígena’.

Aquí aparece una primera gran diferencia: mientras en el Perú, la sociedad criolla tiende a fusionarse con la indígena para producir una cultura chola; en el Ecuador la cultura indígena emerge para auto-afirmarse y diferenciarse del proyecto civilizador de la sociedad blanco-mestiza.

La reivindicación de lo étnico tiene un alcance cultural, pero también político, unido a la propuesta de una nueva relación de los indígenas con la tierra. Hay, en este sentido, una continuidad entre la lucha por la Reforma Agraria de los años 60 con relación a la que se abre en los 90. Lo novedoso es que ahora se plantea una relación estrictamente política con la tierra, sobre la cual se articula la idea de un Estado plurinacional. Si en los años 60 y 70 se luchó por conseguir tierra, en los años 90 la lucha radica en la definición de una autonomía y un control político sobre esa tierra. La tierra se convierte en territorio. Se exige, por un lado, la legalización de la propiedad territorial de los pueblos amazónicos, y por otro, el reconocimiento de distintas formas de autoridad política, de gobierno indio, sobre esos territorios, tanto en la amazonía como en la sierra.

En esa relación política con la tierra se constituye la idea de ‘nacionalidades indígenas’. Se funden cultura, tierra y política para producir la idea de los pueblos indígenas como nacionalidades. De esa fusión surge la figura de naciones diferentes; la articulación de esos tres elementos funda la posibilidad de pensar la ‘diferencia’ en tanto nacionalidades.

La nación como ‘gran hacienda’

¿Por qué surge ‘lo étnico’ en los años 90? ¿Por qué no aparece en el discurso en los 60 y 70? Voy a lanzar una hipótesis para abrir el debate sobre un tema cerrado. Lo étnico no está ausente en las luchas por la tierra de los años 60 y 70, solamente que no está explícito en el discurso, lo cual quiere decir que está presente de otra manera. Estar implícito supone que está ahí; no hay que disputarlo porque existe como elemento claramente diferenciador en los espacios hacendatarios y locales. La Reforma Agraria es una demanda de tierras para lograr una autonomía frente a la hacienda. Se entiende que es un desprendimiento de lo campesino-indígena, con todos sus elementos culturales del mundo hacendatario. La cultura hace parte de la demanda indígena aunque no esté formulada discursivamente, porque no hay necesidad de constituirse como sujeto cultural diferente puesto que de hecho lo es.

El desprendimiento de la hacienda se plantean no solo como campesinos sino también como indios; lo uno es inseparable de lo otro. Lo que ocurrió, me parece, es que la interpretación de las luchas por la tierra en los años 60 y 70 se hizo desde el concepto de clase, con toda la reducción del campo cultural que entraña esa noción. Que el concepto olvide lo cultural no significa que lo cultural no haya estado presente en la realidad.

Las preguntas son cuándo y en qué circunstancias emerge lo étnico como un discurso de reconstitución de lo ‘indio’, como ha planteado Jorge León. La respuesta encierra dos perspectivas: reconstitución, por un lado y explicitación, por otro, de ‘lo indígena’, en un contexto de cambio determinado por la descomposición del mundo hacendatario y del espacio local. Lo que hay que explicar es porqué la cultura indígena camina hacia su propia reivindicación, en lugar de ir hacia una fusión con la cultura blanco-mestiza, como habría ocurrido en el Perú, puesto que tampoco en el Ecuador los indígenas se encapsularon en los ámbitos locales una vez disuelto el régimen hacendatario.

Hay tres procesos que se juntan y que sirven de contexto para la emergencia del discurso sobre lo étnico:

- La disolución de la Hacienda, lo que significa el fin de las relaciones de dependencia personal entre el patrón, las familias y las comunidades indígenas.
- La formación de comunidades indígenas autónomas (*ex huasipungueros*, comuneros), acompañada -esto es clave- de un proceso organizativo propio con el fin de establecer relaciones con el Estado.
- Un cambio en la institucionalidad política del país provocado por la mayor presencia del Estado, sobre todo a partir de los años 70. Se trata de un proceso por el cual los espacios locales, fuertemente unidos a la Hacienda, pierden autonomía respecto del Estado.

¿Cómo y por qué surge el discurso étnico a partir de estos tres procesos? La desarticulación del mundo hacendatario y del poder local se convierten en una amenaza, como ha dicho Jorge León, a la identidad colectiva de los indígenas, puesto que se ven lanzados a confrontarse con la comunidad nacional. Los indígenas se ven enfrentados al riesgo de ser asimilados e integrados a la cultura nacional a partir de una negación de su propia identidad. Abrirse a la comunidad nacional significa para los indígenas, exponer su cultura e identidad en ámbitos desconocidos, por fuera de los confines de la Hacienda.

Frente a ese peligro, sostiene León, los indígenas reivindican su ‘diferencia’ cultural. A la amenaza de perder la identidad cultural se suma, creo yo, la exposición a nuevas formas de opresión de ‘lo indígena’ en la comunidad política nacional, como resultado de esa intensificación de los contactos e intercambios culturales y sociales con otros grupos, posible precisamente por la ruptura con el mundo hacendatario. Dicho de otro modo, su liberación del espacio hacendatario no implica la incorporación de los indios a un mundo anónimo, ciudadano; al contrario, ratifica la continuidad de la ‘frontera étnica’ como un elemento de la estructura de la comunidad nacional y no solo de la hacienda y los espacios locales.

La “frontera étnica”, según Andrés Guerrero, es un “artilugio simbólico de dominación, que en las relaciones de poder cotidianas produce y reproduce a la vez al indio y al blanco mestizo”. La búsqueda de nuevas opciones de vida, a través de las migraciones a la ciudad, por ejemplo, se convierte para los ‘indígenas liberados’ en una ratificación de la ‘frontera étnica’. Como ha dicho Andrés Guerrero, la “frontera étnica les persigue como su propia sombra”. La sociedad nacional adopta la forma de una gran hacienda. Se bloquea un proceso de ‘cholificación’, podríamos decir, por la fortaleza y presencia de la ‘frontera étnica’. Lo étnico aparece como único espacio desde donde se puede redefinir la inserción de los indígenas en la comunidad política nacional. Sin una revalorización de lo étnico, lo indígena quedará excluido de la política nacional.

Finalmente, se asume lo étnico como problema político, lo indio como estrategia de identificación y a la vez de contestación y antagonismo de la cultura dominante. Se descubre la dimensión cultural de la dominación ‘blanco-mestiza’. Hay una apropiación del campo cultural, a través de lo étnico, como espacio de lucha política.

En todo este proceso juega un papel decisivo la experiencia de los jóvenes indígenas que han migrado a la ciudad en busca de nuevas opciones de vida y descubren también allí la discriminación racial. Varios estudios muestran que esos jóvenes volvieron a sus comunidades y se convirtieron en los dirigentes del actual movimiento indígena. En esa multiplicación de contactos e intercambios aparece lo étnico como espacio ‘racializado’ de la discriminación; por lo tanto, tiene que convertirse en campo de lucha política. Lo étnico ya no está más circunscrito a ‘la Hacienda’, sino que aparece como componente de ‘la nación’. En su experiencia de discriminación racial fuera de la Hacienda y el poder local, aparece el problema de la nación para los indígenas.

La producción de la diferencia

En contraste con lo ocurrido en el Perú, en el Ecuador lo étnico no ha roto sus vínculos con el mundo rural, que es el mundo de la comunidad y de los espacios locales. La migración recrea esos vínculos de un modo complejo y renovado. La idea misma de 'lo indio' encuentra en lo rural, en la idea de pueblos y comunidades, en la perspectiva de una cierta territorialidad política en disputa, en proceso de recuperación y redefinición, el campo para la reconstitución y recreación de su propia diferencia.

Allí entra en juego alguna forma de utopía andina, cargada de un enorme repertorio cultural que contribuye a otorgarle unidad e identidad al mundo indígena; se trata de un conjunto de mitos, leyendas, creencias, sueños, festividades y formas religiosas vinculadas con el mundo rural, y que, a la vez, los remite al pasado. En el mundo de las comunidades, de los pueblos indios, de lo rural y local, la nación blanco-mestiza encuentra puntos de resignificación, lugares donde es reinterpretada; allí se descompone la nación en su proyecto homogeneizador y se produce la diferencia.

El éxito del movimiento indígena radica justamente en haber desarrollado una capacidad para construir, a partir de los 80, un espacio político donde se produce y reproduce la diferencia. Encuentro tres elementos desde donde se da ese proceso identitario de 'lo indio':

- Una retórica milenarista, culturalista, una suerte de utopía andina, tal vez, en donde la idea del pasado, del origen, de las raíces, cobra enorme fuerza;
- la idea de comunidad como aquel espacio donde la identidad indígena se recrea en una suerte de aislamiento, de espacio inexpugnable;
- la experiencia de discriminación racial en los intercambios cotidianos con la sociedad 'blanco-mestiza', la experiencia del poder en el ámbito de 'la nación'. La vida cotidiana les recuerda permanentemente que son indios y, como tales, inferiores.

De esta manera, cultura y comunidad son los ejes de producción de la diferencia desde donde se despliega una lucha política contra una nación discriminadora. Frente a la nación 'blanco-mestiza' -ahora el color se ha explicitado, para denunciarla como proyecto de dominación étnica-, se constituye un sujeto político diferente a partir de las creencias en una cultura propia y en la existencia de comunidades. Aquí la identidad aparece como un recurso de lucha para el cambio. La identidad no sólo es una defensa de lo que se es, sino también de lo que no se puede ser. En la lucha política la identidad es una experiencia de no poder ser, de no realización; por eso, desata un conflicto, un antagonismo. La nación blanco-mestiza es aquello que les impide a los indios ser, realizarse en la dignidad de su diferencia cultural.

Los actos colectivos y el regreso a la historia

Hay que agregar un elemento clave en la constitución de la identidad india: sus actos colectivos, como lo ha hecho notar Jorge León. El movimiento indígena ha desarrollado una enorme capacidad de acción y protesta: levantamientos, ‘marchas’, huelgas, movilizaciones, etc. Necesita de esos ‘actos colectivos’ para producirse a sí mismo -una identidad a través de la lucha- y constituirse como un espacio discursivo de resignación de la cultura y la política nacionales. Desde esas acciones, con su retórica política y cultural, se genera un diálogo distinto con la sociedad nacional. Esos actos aparecen como movilizaciones desde las comunidades, desde los confines de la sociedad nacional, desde el campo, desde los márgenes incluso de la ruralidad. De allí, el uso de imágenes tan potentes como ‘tomarse Quito’, idea que genera pánico entre los habitantes blanco-mestizos de la ciudad. Los indígenas experimentan y juegan con la idea “del otro desconocido” (para jugar con una idea de Javier Ponce).

La ruptura de la Hacienda tiene otro significado muy importante. Con ella emerge el pasado en la historia de los pueblos indígenas ecuatorianos. Surgen pueblos con historia, con un pasado y, por lo tanto, con una historia por construir. Salir de la Hacienda es volver al movimiento de la historia, es entrar en el tiempo. Es allí, en el terreno de la historia, donde lo étnico, lo indio, surge como espacio de disputa política. Esa ruptura tiene un momento de enorme importancia con el levantamiento de 1990 que rompe lo que Andrés Guerrero llama las “formas de representación ventrílocua”, transcripciones del ‘mundo indígena’ a un lenguaje aceptable por el poder ‘blanco mestizo’. Hay una conquista de autonomía desde donde se disputa ‘lo indio’, desde donde ‘lo indio’ puede ser ‘de-construido’ y ‘re-apropiado’ por ellos mismos. Finalmente, llegan a ser sujetos de su propia ‘indigenidad’.

En esa ‘de-construcción’ de lo indígena se abre espacio la ciudadanía como un campo discursivo político, desde donde puede impugnarse el espíritu civilizador de la cultura blanco-mestiza. La ciudadanía no podía aparecer mientras no se ‘deconstruyese’ su propio sentido civilizador. Esta nueva ciudadanía que inaugura las luchas del movimiento indígena, marca la reincorporación de los pueblos indios a la comunidad política nacional desde su propia autonomía, es decir, más allá de las formas tradicionales de dominación.

Por eso, en sociedades tan heterogéneas como las nuestras, el tema de la ciudadanía, como lo plantea Sinesio, no puede estar desligado de la cultura. La ciudadanía no puede ser un discurso político al margen de la cultura, localizado en la abstracción del individuo, porque la cultura es un campo de dominación y discriminación unido, en este caso, a la idea de superioridad racial. No es posible una construcción ciudadana fuera de unas luchas en el ámbito de la cultura, del lenguaje y de las identidades. Por eso, la construcción ciudadana tiene que ser, al mismo tiempo, una ‘de-construcción’ de la cultura hegemónica ‘blanco mestiza’.