

DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano
de Antropología Aplicada**

Escuela de Antropología Aplicada
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano
de Antropología Aplicada**

Quito-Ecuador
25 al 29 de enero de 1999

Ediciones
Abya-Yala
2000

Diálogo Intercultural

Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada

Escuela de Antropología Aplicada. UPS

Edición: Consuelo Fernández Salvador

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing

ISBN: 9978-04-652-6

Impresión Producciones digitales Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

ÍNDICE

Presentación	9
--------------------	---

Primera Parte

PANELES GENERALES

Antropología académica y antropología aplicada en este fin de milenio <i>Antonino Colajanni</i>	13
Multi(inter) culturalismo en América Latina. Escena y escenarios. Aspectos políticos, culturales y socio económicos <i>Dagoberto José Fonseca</i>	21
La educación indígena en México: una reflexión etnográfica <i>Andrés Medina Hernández</i>	29
Multiculturalidad e interculturalidad en la experiencia de los movimiento sociales <i>Fernando Buendía</i>	49

Segunda Parte

TALLERES

I. TALLER DE POLÍTICA

Introducción	69
Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local <i>Orlando Antonio Rodríguez</i>	71
Comunidad política en la percepción de la postmodernidad <i>Julio Echeverría</i>	89
El verbo se hizo andares. Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú <i>Alfredo Mires Ortíz</i>	101
La historia interminable del nuevo milenio <i>Luis Alfredo Herrera montero</i>	113

2. TALLER DE COMUNICACIÓN

Introducción	131
Los medios de comunicación como suscitadores de estereotipos y estigmas en sociedades multiculturales <i>Hernán Reyes Aguinaga</i>	135
Los refugiados de la utopía. Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina. <i>Guillermo Mariaca Iturri</i>	145
Estética de la violencia, las mediaciones como territorio de la muerte. Escenarios de la cultura de la imagen en la era de lo virtual y lo hiperreal. <i>Lic. Iván Rodrigo Mendizábal</i>	151

3. TALLER SOBRE ECONOMÍA

Introducción	167
Las economías locales frente a la economía global una mirada antropológica <i>Emilia Ferraro</i>	171
Más desarrollo por favor <i>Franklín Ramírez G.</i>	183
Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico (Versión preliminar para discusión) <i>Pablo Ortíz T.</i>	205

4. TALLER DE SALUD E INTERCULTURALIDAD

Introducción	223
Teorías y Poderes <i>Miltón Guzmán Valbuena</i>	225
La construcción imaginaria de la prevención del VIH/SIDA. Inculturalidad, relaciones de poder desde una perspectiva transgeneracional <i>Maggi Martínez</i>	233
Las enfermedades y los servicios en el subtrópico de Bolívar <i>José Sola</i>	253

5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

Introducción	269
--------------------	-----

El diálogo intercultural. Evento y oportunidad de concertación social y participación ciudadana en el desarrollo <i>Patricio Sandoval Simba</i>	271
Cultura y desarrollo. Construcción colectiva de un discurso <i>Victoria Novillo Rameix</i>	277
Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana. Políticas culturales entre la “Cultura de los Cultos” y la interculturalidad <i>Victor Ramiro Caiza</i>	281
La ciudad del migrante. Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas <i>Lucía Herrera Montero</i>	289
Canciones con “Y” <i>Carlos Bonfim</i>	301
Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias <i>Giulio Girardi</i>	307
6. TALLER DE EDUCACIÓN	
Introducción	329
La educación intercultural formal: ¿El poder de los pueblos indios o la trampa de la hegemonía estatal? <i>Luis Fernando Garcés V.</i>	331
La interculturalidad en el aula Ileana Soto Andrade. Reflexiones en cuanto a precisiones teóricas	337
La Escuela y la Interculturalidad: un estudio de caso <i>Mercedes Cotacachi</i>	347
El largo invierno de la montaña. Una experiencia de convivencia educativa con los +nkal awa <i>Enrique Contreras P.</i>	353
7. TALLER DE RELIGIÓN	
Introducción	359
Religiosidad y fiestas populares <i>Claudio Malo González</i>	361

8 / Varios autores

Religión y Religiosidad

Dra. Vera Schiller de Kohn..... 373

3. TALLER DE ECONOMÍA

INTRODUCCIÓN

El taller constará de tres sesiones de trabajo, en cada una se trabajará sobre un subtema específico del tema general planteado; finalmente, en una cuarta sesión se realizará la plenaria sobre lo analizado durante las tres jornadas.

TEMA

LA INTERCULTURALIDAD EN LA PROPUESTA DE LAS ECONOMÍAS LOCALES FRENTE A LA ECONOMÍA GLOBAL

Buscamos reflexionar, debatir y aportar en torno la lectura que se da desde la propuesta de la Interculturalidad sobre la relación conflictiva entre experiencias de “economías locales” frente a la “economía global” que se impulsa actualmente.

Por “economías locales” estamos varias formas productivas como la economía campesina, el “mercado informal”, propuestas alternativas y de cierta manera, las economías de los países del sur en su proceso de articulación a la globalización.

Para profundizar trabajaremos tres subtemas:

1. El desarrollo como alternativa o la alternativa al desarrollo

Buscamos indagar sobre

El enfoque economicista del desarrollo es una corriente que permanece vigente, a pe-

sar del surgimiento de nuevas propuestas, como el desarrollo sostenido, sustentable, humano, entre otros. Entre las limitaciones para superar esta visión, podemos ubicar:

El desarrollo de experiencias micro o locales que no logran ser conocidas y replicadas.

Despliegue de una “oferta” de economía global de libre mercado, como modelo de desarrollo inevitable.

Limitaciones en el desarrollo de propuestas “alternativas” al modelo global.

Existe una percepción generalizada en cuanto a que el proceso de globalización de la economía es la “única vía”, frente a la cual todos los países deben inscribirse para poder entrar en la nueva era. A la par, los problemas efectos de este modelo -como la pobreza- son vistos, perversamente, como expresiones por no ingresar en esta lógica. Los diferentes programas de desarrollo se ven inmersos en esta dinámica, si bien pueden incorporar ciertos aspectos como, enfoque de género, defensa del medio ambiente, mecanismos de redistribución, entre otros, no estarían logrando los objetivos que se plantean, ya que no salen del círculo mencionado. Por ello el subtema “El desarrollo como alternativa o la alternativa al desarrollo”, expresa un amplio y profundo debate.

El taller de educación del Congreso de Antropología Aplicada intenta articular como eje central general las interrelaciones que existen entre interculturalidad, educación y diversidad lingüística. En el fondo, de lo que se trata es de trabajar sobre los tres aspectos que se

han convertido en medulares y constitutivos de las propuestas antropológicas, educativas y lingüísticas de los últimos años. Estas propuestas han tenido como centro aplicado las experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en los distintos países de Latinoamérica. Tal vez, una de las mayores limitaciones que se han dado al interior de las reflexiones en torno a la E.I.B. ha sido el discutir estos aspectos constitutivos fundamentales de manera aislada, de tal forma que quienes históricamente se acercaron a la problemática fueron especialistas lingüistas, casi inmediatamente se embarcaron los antropólogos en la reflexión y, por último, en mínima cantidad hasta hoy, los educadores.

El taller esta estructurado con tres subtemas como componentes a trabajar. En cada uno de ellos se explicitan los aspectos que se esperan abordar de acuerdo a vacíos o necesidades de debate:

1. Interculturalidad y reformas educativas

Los últimos años han visto florecer proyectos de reformas educativas en varios países de Latinoamérica, entre los que se cuentan, por lo menos, Ecuador, Peru, Bolivia, Chile y Colombia. Si la interculturalidad, como aparece en el nivel de intenciones de muchos estudios y declaraciones, debe entenderse como un eje transversal que cruce todo el currículo educativo y como una propuesta que debe incidir no solo en los pueblos indígenas sino en el conjunto de las sociedades que forman los Estados, es necesario preguntarse por su presencia en los modelos de reforma curricular de nuestros países. En este sentido, se espera que los participantes del Congreso aporten perspectivas de análisis sobre políticas y modelos curriculares plasmados en los respectivos programas de reforma educativa: ¿qué lugar ocu-

pa la interculturalidad en los modelos curriculares? ¿qué propuestas de operativización existen en los mismos? ¿cómo está presente la educación intercultural en el sistema educativo “nacional”?

2. Interculturalidad en el aula

Este subtema del taller espera plantear la necesidad de trabajar el tema de la interculturalidad en contextos específicos y concretos de educación formal. Es verdad que la escuela no es el único ámbito de ejercicio de la educación intercultural, pero no se puede negar la fuerza e importancia que tiene esta dimensión en las prácticas educativas interculturales. Por ello es importante reflexionar en torno a cuestiones como, ¿qué esta pasando en las aulas? ¿cómo se vive la interculturalidad en aulas: cómo contenidos, como estrategia, como metodología, como actitud? ¿cómo se controlan los aspectos actitudinales inconscientes que se manejan desde el poder del docente? ¿con qué metodología (s) se aborda la enseñanza intercultural?, que experiencias significativas se han dado en los últimos años? ¿qué propuestas se pueden hacer en esta perspectiva?

3. La interculturalidad en el bilingüismo y el bilingüismo en la interculturalidad

La educación intercultural bilingüe ha privilegiado la reflexión y el debate desde el papel que juegan las lenguas involucradas en situaciones concretas; más tarde también desde la antropología se ha reflexionado sobre lo que conlleva y significa pensar en una praxis

En este taller, se pretende hacer referencia a la interculturalidad, partiendo de la perspectiva alterocéntrica, fundamentada en el conocimiento y reconocimiento, valoración y respeto de las esencialidades e intersubjetivi-

dades. El diálogo se da únicamente cuando podemos mirar a los ojos del otro, y en su mirada y sus palabras, confirmar nuestras identidades y reconocer nuestras diferencias. Es por esta razón que hablar de la dimensión altero-céntrica de la religión, implica necesariamente, hurgar en nuestro interior y reconocer en esas experiencias vivenciadas por todos de alguna u otra manera con diferentes matices y colores, lazos que nos hermanan y nos identifican con los demás.

Puesto que la experiencia religiosa, al ser un espacio en el que mayor evidencia cobra la filiación simbólica, manifiesta además nuestra existencia como una tendencia hacia lo Otro y los otros. Pero también en esos intentos de relación con lo Otro y con los otros en su nombre, surgen tensiones, confrontaciones y conflictos: encuentros y desencuentros que en nuestra América Latina se han dado y se siguen dando en nombre de dioses y de cruces.

El fenómeno religioso ocurre fundamentalmente a nivel vivencial. Algunos autores manifiestan al respecto, que “la religiosidad más que ser un concepto es una experiencia vital”. Por esta razón, es preciso abordar estas experiencias desde la cotidianidad espacio en el que los seres humanos vamos articulando nuestra vida y a través del cual buscamos de una u otra manera, relacionarnos con aquellas realidades que rebasan nuestros niveles gnoseológicos y se legitiman en el sentir, en la vi-

vencia y en la experiencia cotidiana de relación con nosotros mismos, con los otros y con aquellas realidades que percibimos como trascendentes.

Es justamente en la cotidianidad, donde también se van conformando de manera integral nuestras vivencias, partiendo casi siempre de aquello que hemos adquirido de nuestros predecesores, y en donde se va actualizando de manera consciente o inconsciente nuestra herencia colectiva, cargada de símbolos, mitos y ritos que conforman el sustento de nuestras actitudes, actuaciones, acciones, saberes y sentimientos.

Al hablar del fenómeno religioso como una experiencia vivencial, y al encontrar en esta experiencia un camino hacia el diálogo y la construcción de la interculturalidad, nos referimos de hecho a la necesidad de reflexionar sobre la construcción de un nuevo Ethos, que surja como se ha dicho del reconocimiento de las diversidades, pero también de la interpelación que ese reconocimiento desprende. Hablar de ecumenismo e inculturación, requiere entonces asumir la necesidad de elaborar propuestas a través de las cuales, se posibilite el diálogo, fortalecido este en el respeto, la convivencia en armonía y la lucha por incorporar en nuestra cotidianidad, aquellos sueños que todos anhelamos encontrar en el futuro y cuyo comienzo lo tenemos en el presente.

LAS ECONOMÍAS LOCALES FRENTE A LA ECONOMÍA GLOBAL

Una mirada antropológica

Emilia Ferraro

Premisa

La antropología como disciplina está atravesando una fase de severa reflexión y autocrítica sobre su capacidad de producir conocimientos, especialmente acerca de las sociedades no-Occidentales.

Estas preocupaciones se relacionan a algunas recientes tendencias, de las cuales una de las mayores, y la que más nos interesa por el tema aquí tratado, es la siempre mayor reflexión acerca de los supuestos presentes en la disciplina y en los trabajos antropológicos, así como, naturalmente, en los productos de tales supuestos. Es esencial entender y desvelar estos supuestos, porque ellos frecuentemente guían las investigaciones sobre las sociedades no-Occidentales (tradicional campo de estudio de etnólogos y antropólogos, pero esto se aplica perfectamente también a otras disciplinas como la sociología, la historia y la misma economía) y por ende producen resultados distorsionados y falsas imágenes. Se trata de una problemática muy importante, porque frecuentemente las sociedades no-Occidentales vienen analizadas e interpretadas en términos de oposición con los análisis e interpretaciones de “el Occidente”. El Occidente en este caso viene definido y entendido como entidad singular y en términos tan simplistas, generales y superficiales que no serían tolerados en

las etnografías “tradicionales”, pero que, sin embargo, han sido producidos por los mismos antropólogos Occidentales y que, sobre todo, moldean y definen el sentido de la gente y de los eventos que lo constituyen.

La preocupación de Occidente sobre sí mismo es algo que no cabe en el tema aquí tratado. El proceso de “esencialización” de Occidente en la antropología se define como Occidentalismo, término coniado por J. Carrier (1995) para complementar el estudio de E. Said sobre el Oriente y su Orientalismo (1978). El Occidentalismo es un proceso dinámico que implica siempre también la esencialización (simplificación) del “no-Occidente”. En otras palabras, la manera como el Occidente (y la antropología convencional) se conceptualiza a sí mismo, moldea las interpretaciones y visiones que el Occidente tiene del mundo no-Occidental.

Pero también el contrario es cierto y se relaciona con las percepciones e interpretaciones que el no-Occidente da tanto de sí mismo como del Occidente mismo. De hecho, hay también una creciente preocupación en la antropología por la llamada “invención de la tradición”, o sea por ese proceso a través del cual en las realidades locales en todo el mundo la gente crea unas identidades distintivas, definidas en oposición y a veces en negación de una supuesta identidad Occidental. Frecuente-

mente no se trata de una reflexión objetiva, sino más bien de un mismo –aunque distinto– proceso de “estereotipación”, esencialización y simplificación, ya que “el Occidente” al que se refieren es una construcción parcial. En otras palabras, la manera como las poblaciones no-Occidentales se perciben a sí mismas y se presentan, se desarrolla fuertemente a partir de una oposición con la imagen - ella misma estilizada y reducida- que tienen de “los otros”. Pensemos, por ejemplo, en la preocupación muy difundida de preservar y recrear lo que un pueblo percibe como su modo de vida “tradicional”, implícitamente definido como opuesto a “lo moderno”, a lo que viene desde afuera.

El proceso de “esencialización”

Esta creciente preocupación de la antropología para “el Occidente” se inserta en realidad en el contexto de un debate más amplio que interesa a la antropología académica y que cuestiona su capacidad de producir conocimiento. Desde hace ya algunos años, la crítica y severa reflexión de los antropólogos apunta al cuestionamiento de la “vieja manera” (por así decir) de hacer antropología, caracterizada por la marcada tendencia a producir unos retratos “estereotipados” de las sociedades de las cuales se interesaba. Los elementos individualizados como seguramente importantes para la sociedad en cuestión, han sido elevados a nivel de “absolutos”, y se han convertido en los rasgos perfectamente representativos y exhaustivos de la sociedad en cuestión. El resultado es la construcción de una serie de identidades –que se refieren también a la gente y a la cultura de la sociedad en cuestión– “estilizadas”, reducidas al mínimo: unos pocos rasgos/elementos se vuelven “la esencia” de una cultura, en un proceso de “esencialización” que no so-

lamente empobrece, sino que también produce falsas tipificaciones de sociedades, culturas y poblaciones que aparecen fuera del tiempo y del espacio histórico, fijos, inmutables, estáticos.

El ejemplo Andino

El caso de los Andes es ejemplar de este proceso

Hasta los años 60 los estudios (Occidentales) en los Andes consistían básicamente en investigaciones compilativas históricas y sociológicas, basadas sobre todo en las primeras Crónicas Españolas y en otras pocas fuentes etnohistóricas. Es solamente después de la II Guerra Mundial que en los Andes se empiezan a llevar adelante sistemáticamente investigaciones etnográficas y antropológicas, que proveen un sustento empírico a los trabajos anteriores exclusivamente teóricos. Las décadas de la post-guerra atestiguan la proliferación de etnografías que hacían un retrato “estilizado” de las sociedades Andinas como de un mundo reducido a una esencia fuera del tiempo y del espacio. La imagen que salía de estas etnografías consideradas “clásicas”, como son por ejemplo, las de Mishkin (1940, 1946), de La Barre (1948), Parsons (1940, 1945), Tschopik (1956), o sea la imagen que por muchos años Occidente ha tenido de las sociedades Andinas era la imagen de unas sociedades muy jerárquicas, oprimidas y pobres, y su gente era retratada como cruel, resignada y muy encerrada. Como bien lo dice O. Starn (1994), de cara al “democrático”, racional y productivo Primer Mundo, los Andes aparecían arcaicos, ineficientes y atrasados.

A partir de los años 60 se asiste a un cambio bastante significativo en la actitud de los investigadores y en el tipo de etnografías sobre las sociedades Andinas, hacia la búsqueda

da de los elementos específicamente Andinos, que dio vida a lo que se conoce como lo Andino (el trabajo de Flores Galindo (1987) explica muy bien este proceso). Este cambio de actitud se debe sobre todo a dos factores principales, entre otros. Por un lado, el trabajo de J. Murra, cuyo énfasis sobre las Instituciones Andinas ha inspirado enteras generaciones de jóvenes investigadores, quienes empezaron a buscar justificaciones mentalísticas para los principios subyacentes a las estructuras socio-económicas Andinas. Las poblaciones rurales de los Andes contemporáneos empezaron a ser consideradas como las nobles herederas de sus predecesores Incas, cuya cultura y organización social ellos habían mantenido y recreado. Así, por un lado, habían investigadores concentrados en el estudio de la simbología, ritualidad y religión Andina, cuyas sofisticaciones se ponían en evidencia (T. Zuidema 1964; L. Millones 1975; T. Platt 1976; J. Bastien 1978). Por otro lado, habían investigadores que, a partir del famoso modelo del “archipiélago vertical”, desarrollado por Murra (1975[1956], 1972), enfatizaban la armoniosa adaptación de el hombre Andino a un medio ambiente tan difícil (Thomas 1976; Mitchel 1976; Brush 1977; Flores Ochoa 1977).

Simultáneamente, hay que tener presente el contexto mundial más general de la época, que en ese entonces veía, por ejemplo, el fuerte cuestionamiento de la guerra de E.E.U.U. contra Viet Nam. En este contexto, las poblaciones del llamado “Tercer Mundo” empezaron a asumir los semblantes de contraparte positiva del auto-crítico Primer Mundo. Como en un espejo distorsionado, “si ‘nosotros’ parecíamos enlodados en el individualismo, materialismo y degrado ambiental, entonces ‘ellos’ empezaron a parecer colectivos, espirituales y cerca de la tierra” (O. Starn, 1994:15, traducción mía del inglés).

Vemos entonces como el proceso de “estilización” y reducción es un proceso a doble vía y opera tanto para las sociedades Andinas como para “el Occidente”: las unas asumen sentido pleno solo en relación al otro, en un proceso en el cual las complejas entidades que se comparan vienen reducidas a un “núcleo” de rasgos que supuestamente expresan la esencia fundamental de tales entidades, pero que en realidad existen solo en la medida en que vienen mutuamente contrapuestas. El resultado es, según Carrier (1995a) que lo que es representado (e imaginado) es en realidad un sistema en el cual los objetos se autoexplican, encuentran en sí mismos su razón de ser, y son dados una vez para siempre (ver por ejemplo S. Gudeman 1986, 1992).

La antropología tradicional ha hecho algo parecido y presenta así sus propias formas de Occidentalismo y Orientalismo, pues describe y ofrece una imagen de las sociedades que estudia reducidas a esencias radicalmente alienas unas a otras.

El proceso de esencialización es en realidad parte del proceso más amplio de “definición de sí mismos”, que cada cultura desenvuelve y que se da a través de una serie de oposiciones con un “otro de sí”, o sea con lo que es diverso y distinto. Como dice Burke (citado por Carrier, 1995b: 2) la definición de algo se da a través de la descripción de algo distinto, en términos de lo que no es. De esta forma, la distancia y la diferencia entre el “yo” y “el/los otro/s” se dramatiza y aumenta. Se vuelve radical, absoluta e inconciliable. De hecho, las tipificaciones generales y por oposiciones del moderno Occidente frente a las sociedades no-Occidentales es una constante en la historia de la antropología y de la sociología. Pensemos por ejemplo en la división que Marx hace entre sociedades capitalistas y pre-capitalistas; o en otro campo en las sociedades frías y calientes

de Lévi-Strauss: las unas son siempre lo que las otras no son; las unas se definen a través de una serie de negaciones de las otras.

De la misma forma, los investigadores que empezaron a buscar los rasgos “esenciales” de la llamada “cultura Andina” a través del estudio de su organización social, acentuando aquellos aspectos de la vida humana percibidos como únicos y esencialmente “Andinos”, produjeron lo Andino, o sea el retrato de una cultura (al singular) inalterable, fuera del tiempo y del espacio histórico, en un constante retorno sobre sí misma. Es solo en tiempos muy recientes que investigadores como por ejemplo F. Salomon (1991) y B. Larson (1995) han reconocido, el carácter histórico, y entonces cambiante y flexible, de una de las instituciones consideradas más importantes y representativas de los Andes: la comunidad. Así como también solo recientemente se empieza a hablar de, y entonces a reconocer, la existencia de diferencias significativas entre las varias regiones Andinas: del Norte, del Sur y Centrales.

Economía

Esta misma percepción y definición de las realidades, identidades y relaciones sociales a través de negaciones y oposiciones de algo más, es presente y aún más evidente en el campo de la economía, sobre todo en la crítica que se hace (no solo en antropología sino en general) a propósito de la incursión que “el Occidente” -tomado siempre como entidad singular, indiferenciada y casi amorfa- opera en las sociedades “tradicionales” -ellas mismas percibidas como indiferenciadas y pertenecientes a un todo homogéneo.

Cuando se llega al campo de la economía, esta dicotomía entre “el Occidente” y el resto del mundo asume una forma aún más definida: hay una tesis - lo moderno - y una

antítesis - lo tradicional. Como bien lo dice Fuller (1989: 56)

“el concepto de la economía tradicional ha sido generado como la negación de la economía moderna, a través del aislamiento y de la definición de aquellos rasgos que no son característicos de las economías modernas, o mejor dicho, de aquellos rasgos que no son susceptibles de interpretación por parte de la teoría económica Occidental” (traducción del original inglés y subrayado mío).

Nuevamente, la literatura sobre los Andes representa un magnífico ejemplo de lo dicho.

La literatura sobre intercambios económicos y economía en los Andes presenta una doble corriente de investigación. La una está enraizada en la antropología, la otra en la historia y economía política. Mientras que la antropología se ha concentrado en la especificidad y continuidad de las estrategias económicas y de la organización social Andina, los historiadores se han acercado a los Andes “desde afuera”, por así decir, con el intento de insertar los cambios que se daban a su interior dentro de las fuerzas globales de la expansión económica. Según B. Larson (1995) esta situación justamente sintetiza muy bien el contraste que parece caracterizar a las sociedades y economías Andinas, o sea la co-existencia dentro de un mismo espacio geo-cultural de la organización Andina “tradicional” por un lado, y de la economía mercantil colonial por el otro.

Nuevamente, el trabajo de J. Murra se presenta como fundamental para entender tanto la realidad Andina como también la literatura producida sobre los Andes. Muy brevemente, Murra fue el primero en llamar la atención sobre la capacidad de las sociedades Andinas pre-Incásicas en acceder a los productos de diferentes pisos ecológicos a través de un

sistema de “colonias” y sin involucrarse en un sistema de comercio y mercado como lo entendemos hoy en día. Este modelo, que Murra define “archipiélago vertical”, explica dos rasgos fundamentales y únicos de las civilizaciones Andinas: primero, el éxito de poblaciones de alturas en adaptarse a un medio ambiente particularmente difícil y hostil, y segundo, el funcionamiento de un sistema económico ordenado por unos principios distintos a los del mercado.

Así, los trabajos de Murra retratan una población que había logrado el ideal cultural pan-Andino de autosuficiencia económica, y que subsistía a través de un complejo sistema de intercambios recíprocos. Desde ese momento en adelante, el modelo del archipiélago vertical se convirtió en el símbolo, el prototipo de la organización social y económica de los Andes y de su “unicidad”.

Mientras Murra publicaba sus trabajos más importantes, los historiadores empezaban a involucrarse en investigaciones interdisciplinarias acerca de la llamada “cuestión agraria”. Se trata del estudio de la transición “Andina” hacia el capitalismo. En este campo, el investigador más significativo es C. Sempat Assadourian, quien ha focalizado su atención sobre los procesos económicos, demográficos y sociales internos a las sociedades Andinas coloniales.

Ambos autores han hecho un aporte fundamental a la comprensión y al conocimiento de las sociedades Andinas, alejándose de la precedente tradición eurocéntrica que - como a todas las otras sociedades no-Occidentales- explicaba las sociedades Andinas en términos propios, o sea, a partir de las realidades y de las percepciones de los representantes del Occidente.

Sin embargo, los intereses paralelos de estos autores, y de sus disciplinas, ha reforzado

la idea de la co-existencia en las regiones Andinas de dos órdenes económicos antagónicos: uno gobernado por los ideales de la reciprocidad y auto-suficiencia, alimentado por el énfasis de J. Murra sobre el carácter único del mundo mental y social Andino, sobre su autonomía económica y sus relaciones recíprocas internas; el otro, gobernado por preceptos mercantiles y por un individualismo competitivo, reforzado aún más por los trabajos de los etnohistoriadores sobre el poder de transformación del colonialismo mercantil. El resultado es que muchos análisis -no solamente antropológicos- se fundamentaron en, y a su vez perpetuaron, la idea de una incompatibilidad “natural” entre las estrategias de vida Europeas y “Andinas” (o sea autóctonas). Idea que sigue siendo vigente aún hoy en día, aunque disfrazada bajo otros términos como, por ejemplo, la idea de que las poblaciones indígenas no tengan una mentalidad “capitalista”, o que no sean capaces de “defenderse” frente a las reglas de un supuesto mercado universal -el mismo conceptualizado como único, homogéneo e indiferenciado- y que entonces necesiten de ayuda para entrar al mercado. Este prejuicio, que está en la base de varios proyectos de desarrollo (por ejemplo, los de comercialización alternativa) y los justifica, tiene raíces históricas muy profundas. Ya en 1566, una Ordenanza del Dr. Cuenca establecía varias reglas para desmotivar a los Indígenas en la Sierra Norte a que no comercialicen con intermediarios que, a su parecer, estafaban a los Indígenas e introdujo así unas medidas de protección. Pero hay también varios documentos etnohistóricos que demuestran como desde el comienzo de la Colonia los Indígenas se involucraron “cómodamente” al mercado y sobre todo que desde el comienzo hubo la coexistencia pacífica de formas de transacciones comerciales “tradiciona-

les” y “mercantiles”, que las poblaciones Indígenas manejaban y “escogían” según las situaciones y según sus conveniencias.

Esta situación de “convivencia” de órdenes económicos distintos es todavía real en nuestros días y, yo creo, siempre más evidente. Pienso, por ejemplo, en la comercialización de la leche en las comunidades Indígenas al Norte de Cayambe (cf. Ferraro 1996), o en la comercialización de la cebolla en las comunidades de Cangahua, al Sur de Cayambe: en ambos casos los Indígenas están prácticamente desplazando a los intermediarios mestizos que tradicionalmente han manejado estos mercados, volviéndose ellos mismos comerciantes. Y esto lo hacen “a su manera”, o sea utilizando relaciones de parentesco, de compadrazgo, formas de intercambio que podríamos definir “tradicionales”, combinando entonces muy bien el orden de la economía tradicional con el de la economía monetaria capitalista. Lo cual a mi parecer desmiente definitivamente las opiniones de muchos investigadores, incluidos a los economistas, que la introducción del dinero y del mercado haya destruido las economías tradicionales.

De aquí se desprenden dos consideraciones. La primera es que lo “tradicional” es a su vez fruto de cambios y evoluciones anteriores producidas en el tiempo y no algo inmóvil, fijo e inmutable. La segunda es que a partir de las décadas de los ‘70 y ‘80 se ha producido una cantidad sin precedentes de investigaciones y análisis sobre “modos de producción comunal” y economía “tradicional” en las comunidades campesinas de los Andes. Es suficiente con mencionar solamente a la recopilación hecha por Alberti & Mayor (1974) sobre Reciprocidad Andina. La casi totalidad de estos estudios justamente comparan las economías campesinas tradicionales con la economía capitalista y las unas están definidas en opo-

sición a la otra. De estas comparaciones nace que la economía capitalista gira alrededor de la utilidad y del interés, y entonces es explotadora, mientras que la(s) economía(s) tradicional(es) es basada en los ideales de la reciprocidad y de la redistribución, y entonces es solidaria y justa, no-explotadora. Mientras que la economía capitalista (y por extensión la economía nacional también) impulsa al individualismo, pues prevee que la transacción se dé exclusivamente entre las dos partes interesadas, desvinculadas del respectivo entorno, la economía tradicional es comunitaria, en el sentido que las dos personas involucradas en la transacción son siempre “personas morales” podríamos decir, o sea detrás de ellas está siempre un grupo (la familia, la comunidad), entonces las transacciones no son nunca un asunto entre individuos.

La institución de la reciprocidad representa el núcleo de todos estos estudios: considerada el eje central de la vida social, económica y política en los Andes, la reciprocidad era (y todavía es) vista como la continuación del sistema pre-Hispánico que la llegada de los Europeos, y sobre todo la introducción del mercado y del orden monetario, ha transformado en un sistema de desigualdad y explotación, destruyendo las bases ideológicas que la sustentaban, pues el dinero se ha convertido en la medida universal de valor. De aquí, entonces, todo los discursos sobre reciprocidad simétrica y asimétrica, todos los cálculos económicos sobre quién sale beneficiado de tal transacción, quién gana más o menos, quién adquiere o pierde prestigio y poder a partir de tal intercambio y según tal modalidad.

Esta apreciación de los mecanismos socio-económicos tradicionales ha permeado y moldeado todo el debate y los trabajos sobre economía en los Andes: la reciprocidad y el mercado son vistos como opuestos uno al otro

e inconciliables, incompatibles. La reciprocidad es todavía considerada como el elemento fundamental de un sistema económico no monetario, marginal al sistema monetario nacional, aunque no totalmente aislado de ello. Así, mientras la reciprocidad funciona dentro de las comunidades, entre comuneros, los intercambios con los actores externos a la comunidad se caracterizan por ser orientados hacia el mercado: los primeros tienen como objetivo principal la construcción y el reforzamiento de los lazos comunales; los segundos buscan la utilidad en términos monetarios y por ello son responsables de la ruptura del orden comunitario. Así mismo, los intercambios de bienes, dinero y servicios muchas veces vienen considerados como pertenecientes a órdenes distintos y regidos por lógicas distintas, entonces lo que vale para el intercambio de bienes no vale para el intercambio de servicios o de dinero.

Pero nuevamente la realidad prueba que se trata de una visión falseada: en las comunidades Indígenas del Norte de Pichincha hay una larga tradición de intercambios con comerciantes de Imbabura, quienes giran por las comunidades vendiendo generalmente ponchos, chalinás, esteras, que también intercambian con lana. Con estos comerciantes, los intercambios se dan a través de lo que generalmente se define como trueque, y que tanto la antropología económica como las teorías económicas definen como un intercambio directo de productos que no involucra dinero. Como toda otra relación económica repetida en el tiempo, también las relaciones entre los comuneros y estos comerciantes es muy personalizada. El dinero ha llegado, por así decir, a invertir a toda relación: no existen ya intercambios en donde el dinero no entre, inclusive en el trueque con los Imbabureños: de hecho los ponchos, chalinás, etc., vienen comprados por los comuneros y pagados con otros productos

(por ej. animales) y dinero. Las dos modalidades de pago no se excluyen mutuamente, más bien se combinan: se paga en dinero hasta donde alcance y el resto se cubre con productos (animales, panelas, jabón, etc.). Contrariamente a lo afirmado por las teorías económicas y por ciertas corrientes de antropología económica, la introducción del dinero en las economías “tradicionales” no ha llevado a una homogeneización de las relaciones y de las transacciones económicas, que parece ser, por el contrario, una de las características del mercado universal (cf. C. Humphrey 1995; S. Hugh-Jones & C. Humphrey 1995). Por el contrario, en el caso de las transacciones con los Imbabureños, el dinero no es tratado como un medio universal de intercambio y de valor, más bien, por el contrario, se convierte en un bien entre otros y como tal viene intercambiado por otros bienes.

La combinación de intercambios de mercado (monetarios) y no de mercado (no monetarios, o sea “tradicionales”) se conoce desde siempre en los Andes. Pero ha sido generalmente interpretada como una “imperfección” de los mercados subdesarrollados; o bien como una de las contradicciones que caracterizan la “integración incompleta” de América Latina en el mercado global, del cual, de todas formas, los campesinos dependen. En otras palabras, esta combinación ha sido considerada como uno de los productos de la expansión de las fuerzas del mercado, las cuales, a su vez, han sido siempre concebidas como un ataque a los valores básicos de la reciprocidad Andina, y entonces como destruyentes de la “esencia” de la vida comunal. Investigadores como E. Mayor (1974), por ejemplo, interpretan esta combinación más específicamente en relación al contexto Andino: la combinación de diferentes formas de intercambio supuestamente substituye la desaparecida posibilidad de acce-

der y controlar los diferentes pisos ecológicos. Sin embargo, hay varios estudios etnohistóricos y ecológicos que demuestran que en los Andes del Norte la importancia del modelo del archipiélago vertical era menor con respecto a los Andes centrales y meridionales (ver Lehman 1982; Salomon 1980; Ramírez 1982, 1995). Si ya antes de la llegada de los Españoles este “modelo” tenía una relevancia relativa para la subsistencia de las poblaciones locales, entonces la combinación de formas de intercambios “tradicionales” y mercantiles no puede ser explicada solamente como el producto de la “invasión” del mercado capitalista.

Lo mismo puede decirse a propósito de las explicaciones de tipo “desarrollistas”, que ven justamente en la preponderancia de la economía mercantil capitalista la causa del “subdesarrollo” de las economías “locales” y que, entonces, impulsan hacia la “inserción” de estas economías locales dentro de una supuesta economía global.

En todas estas explicaciones, me parece, se puede ver siempre la misma lógica de “esencialización” y reducción de la realidad: se siguen explicando las realidades y los hechos reales a través de unos supuestos. Uno de los supuestos que más resisten es, por ejemplo, que el meollo de la economía y del comportamiento económico está en el cálculo económico racional, definido - según S. Gudeman (1992: 279)- como el uso de criterios consistentes cuando se hace una elección económica o también como la elección “pensada”, meditada y consciente de los medios que llevan a unos fines establecidos. La racionalidad del comportamiento económico es una de las características fundamentales de “el mercado” (universal) y se toma como elemento discriminante de las economías tradicionales, que por el contrario son definidas si no totalmente

“irracionales” (en términos económicos) cuando menos como “poco eficientes” y no competitivas en el mercado global. Sin embargo, los ejemplos de los mercados de la leche y de la cebolla, antes mencionados, demuestran claramente que los indígenas se involucran en transacciones de mercado y que saben llevarlas adelante muy bien sin renunciar a “sus reglas”.

Pensemos en la relevancia que esto puede tener para todos aquellos proyectos que están trabajando en la comercialización “alternativa”, “solidaria” etc. Frecuentemente estos proyectos están contruidos a partir de dos supuestos: 1) que “el mercado oficial” (singular y universal) sea negativo y que, entonces, vaya combatido y contrarrestado con otro modelo de mercado. Este modelo económico “alternativo” se construye en oposición al mercado oficial y se define a través de su negación. Así, si el mercado “oficial” es negativo y amoral, el “alternativo” es positivo y moral; si el uno está orientado hacia la utilidad y el individualismo, el otro es solidario y colectivo; si el primero favorece al consumidor, el segundo, por el contrario, favorece al productor. Y aquí viene el segundo supuesto: que los productores (generalmente campesinos Indígenas) sean incapaces de involucrarse en el mundo mercantil y necesiten de protección, guía y ayuda. Sin embargo, nuevamente repito que tanto los datos etnohistóricos como los datos actuales sobre los mercados de la leche, de la cebolla y sobre los intercambios comerciales “locales”, en general, demuestran exactamente lo contrario, o sea que los Indígenas se involucran en el mercado y logran manejarlo según sus conveniencias.

Pocos de estos proyectos de comercialización alternativa por lo general profundizan o sistematizan la información sobre los elementos que entran en juego en las transaccio-

nes económicas “tradicionales”. Si lo hicieran, se darían cuenta que hay toda una serie de elementos, consideraciones, percepciones y relaciones personales y personalizadas que determinan el flujo de los bienes intercambiados y vendidos y que son determinantes para los resultados de las transacciones. Se darían cuenta, en otras palabras, que la esfera de lo supuestamente “no económico” determina en gran parte los resultados de “lo económico” y determina el funcionamiento de las economías locales. ¿Qué relevancia tiene todo esto? Un ejemplo ayudará a aclararlo: Un estudio reciente¹ en una comunidad indígena de la zona de Zumbahua describe la presencia de un centro de acopio del MCCH, cuyo objetivo principal era la compra de los productos agrícolas locales. El objetivo era convencer a los productores a vender al centro de acopio en vez que a los intermediarios en la feria de Zumbahua, quienes eran considerados explotadores. El estudio etnográfico en cuestión pone en evidencia que los productores no tenían idea de a dónde iban sus productos: en los días establecidos iban a dejar sus productos al centro, en donde las personas encargadas los recolectaban, pagaban enseguida y los cargaban en un camión llegado de Quito para llevar los productos. Además, estos mismos productores seguían vendiendo parte de sus productos a los intermediarios en la feria de Zumbahua, en donde, a diferencia del centro de acopio, había (y hay) circulación de información a todo nivel: se sabe a dónde van los productos, si el comprador es “buena gente”, qué hará con los productos, qué tipo de “favores” pedirle y esperarse de él, etc. En otras palabras, las transacciones con los intermediarios son personales y personalizadas; por el contrario, en las transacciones con el centro de acopio, todo lo “no económico” estaba eliminado y las tran-

sacciones eran impersonales e individualizadas. De esta forma, la comercialización “alternativa” propuesta por el proyecto en definitiva reproponía y reproducía aquella imagen del mercado global/universal que inicialmente se proponía contrarrestar, convirtiéndose el proyecto mismo en el intermediario, que se proponía eliminar.

¿En qué consiste entonces la “alternativa”? Seguramente en el precio que el proyecto pagaba por los productos, mayor al precio pagado por los intermediarios de la feria, lo cual es seguramente un aspecto positivo. Pero hay una conclusión importante que se desprende de este ejemplo: el precio, o sea un criterio financiero, al final se convierte en el criterio principal y único que moldea el funcionamiento de esta supuesta “alternativa” al mercado capitalista, pensado exclusivamente en términos financieros. Lo que me pregunto es si esto (el mejor o menor precio pagado al productor) es suficiente para llevar adelante estas comercializaciones supuestamente “alternativas” y más justas. El mismo estudio etnográfico en cuestión proporciona datos que merecerían una reflexión más profunda de la que se puede hacer en este contexto. El centro de acopio, que funcionaba bien, dejó de funcionar cuando su responsable -quien además trabajaba sin sueldo- decidió irse y hasta el verano de 1998 no había sido reemplazado por nadie, pues ninguno de los comuneros quería hacerse cargo del centro. Resultado: el centro de acopio está parado (con todo lo que esto implica en términos de recursos económicos y humanos invertidos) y los intermediarios de la feria de Zumbahua siguen en sus negocios.

Con esto no quiero desconocer los méritos de los proyectos que intentan mejorar la vida y las economías de la gente; tampoco quiero desconocer la presencia de desigualda-

des, conflictos y problemas en el funcionamiento de “el mercado”. Lo que quiero enfatizar aquí es que nuestras acciones son frecuentemente guiadas por las imágenes fruto del proceso de “esencialización” antes mencionado y que estas imágenes llegan a ser tan complejas y “bien hechas” que toman el lugar de la realidad. Se convierten ellas mismas en la realidad.

Nota

- 1 Los datos han sido recolectados por Tiziana Cicero entre Enero y Mayo de 1998.

Bibliografía

- Alberti, G. & E. Mayer (eds.)
 1974 Reciprocidad Andina: ayer y hoy. In *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Assadourian Sempat, C.
 1973 *Modos de producción, capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires & México City.
 1982 *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima.
 1983 Dominio colonial y señores étnicos en el espacio Andino. *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, 1: 7-20.
 1985 La crisis demográfica del siglo XVI y la transición del Tahuantinsuyo al sistema mercantil colonial. En *Población y mano de obra en América Latina*. Sánchez Albornoz N. (ed.). Madrid.
- Assadourian C. et al.
 1981 *Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI-XX*. Lima.
- Bastien, J.W.
 1978 *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an Andean ayllu*. St Paul: West Publishing Co.
- Brush, S.
 1977 *Mountain, field and family: the economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Carrier, J.
 1995a Introduction. In *Occidentalism. Images of the West*. J.G. Carrier (ed). Oxford: Clarendon Press.
 1995b Maussian Occidentalism: gift and commodity systems. In *Occidentalism. Images of the West*. J.G. Carrier (ed). Oxford: Clarendon Press.
- Ferraro, Emilia
 1996 Mercados y Cultura en la Sierra Norte del Ecuador. *Ecuador Debate* 38. Quito: CAAP.
- Flores Galindo, A.
 1987 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Flores Ochoa, G. (ed.)
 1977 *Pastores de Puna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gudeman, S.
 1986 *Economic as culture. Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge and Kegan Paul.

Estas “imágenes estilizadas” tienen una importancia enorme al acto práctico, en términos económicos, políticos y sociales, pues definen y moldean las percepciones de la gente común, determinan y justifican las políticas públicas, influyen las acciones de los movimientos sociales.

- 1992 Markets, models and morality. The power of practice. In R. Dilley (ed.) *op. cit.*
- Humphrey, C.
 1985 Barter and economic disintegration. *Man* 20: 48-72.
 1992 Fair dealing, just rewards: the ethics of barter in North-East Nepal. In *Barter exchange and value. An anthropological approach*. C. Humphrey & S. Hugh-Jones (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, C. & Hugh-Jones, S.
 1992 *Introduction: Barter exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Barre, V.
 1948 *The Aymara Indians of lake Titicaca Plateau, Bolivia*. Memoirs of the American Anthropological Association, 68.
- Larson, B.
 1995 Andean communities, political culture and markets; the changing control of a field. In B. Larson & O. Harris (eds.) *op. cit.*
- Larson, B. & O. Harris (eds.)
 1995 *Ethnicity, markets and migration in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Lehmann, D.
 1982 Introduction: Andean societies and the theory of peasant economy. In *Ecology and exchange in the Andes*. D. Lehmann (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayer, E.
 1974 Las reglas del juego en la reciprocidad Andina. In G. Alberti & E. Mayer (eds.) *op. cit.*
- Millones, L.
 1975 El mundo sobrenatural de Yaután. *Folklore Americano* 19: 141-150.
- Mitchell, William P.
 1976 Irrigation and community in the central Peruvian highlands. *American Anthropologist* 78: 25-44
- Mishkin, B.
 1940 Cosmological ideas among the Indians of the Southern Andes. *Journal of American Folklore* 53: 252-241.
 1946 The contemporary Quechua. In *Handbook of the Southern American Indians*, vol. 2: 411-470. J. Steward (ed.). Washington, D.C.: Smithsonian Institute.
- Murra J.
 1972 El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades Andinas. In Murra (ed.) *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
 1978 *La organización económica del estado Inca*. Spanish edition. México. English translation: In The economic organization of the Inca State. *Research in economic anthropology*, supplement 1. Greenwich, CT: JAI Press, 1980.
 1995 Did tribute and markets prevail in the Andes before the European invasion? In B. Larson & O. Harris (eds.), *op. cit.*
- Parsons, E. C.
 1940 Cosmogony of Indians of Imbabura province, Ecuador. *Journal of American Folklore* 53: 219-224.
 1945 *Peguche, Canton of Otavalo, province of Imbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Platt, T.
 1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica Andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Ramírez, S.
 1982 Retainers of the Lords or merchants: a case of mistaken identity? *Senri Ethnological Studies* 10: 123-136.
 1995 Exchange and markets in the sixteenth century: a view from the North. In: B. Larson & O. Harris (eds.) *op. cit.*

- Said, E.
1978 *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Salomon, F.
1978 Systèmes politiques aux marchés de l'empire. *Annales ESC* 33 (5-6): 975.
1982 Andean ethnology in the 1970s: a retrospective. *Latin American Research Review* 17: 75-128.
1986 *Natives lords of Quito in the edge of the Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 Introducción. Tres enfoques cardinales en los actuales estudios Andinos. In S. Moreno Yanez & F. Salomon (eds.) *op. cit.*
- Starn, O.
1994 Rethinking the politics of anthropology. The case of the Andes. *Current Anthropology* 35 (1): 13-26.
- Thomas, R.B.
1976 Adaptación humana y ecología de la Puna. In *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*. J. Flores Ochoa (ed.). Lima.
- Tschopik, H.K.
1946 The Aymara. In *Handbook of South American Indians*, vol.2: 501-73. J. Steward (ed.). Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
1951 The Aymara of Chucuito, Peru. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 44 pt.2.
- Van Buren, M.
1996 Rethinking the vertical archipelago. Ethnicity, exchange, and history in the South Central Andes. *American Anthropologist* 98 (2): 338-351.
- Zuidema, T.
1964 *The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: Brill.