

**ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD CULTURAL ANDINA EN EL  
CONTEXTO DE LOS PAÍSES ANDINOS**

**JORGE HERNÁN RINCÓN OCHOA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES  
INTERNACIONALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
BOGOTÁ  
2009**

**ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD CULTURAL ANDINA EN EL  
CONTEXTO DE LOS PAÍSES ANDINOS**

**JORGE HERNÁN RINCÓN OCHOA**

**Tesis de grado presentada para optar al título de  
Magister en Estudios Latinoamericanos**

**Director  
Franklin Giovanni Púa  
Filósofo - Universidad Nacional de Colombia  
Magister en Pensamiento Latinoamericano –  
Universidad de Las Villas**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES  
INTERNACIONALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
BOGOTÁ  
2009**

**Nota de aceptación:**

---

---

---

---

---

---

**Firma del presidente del jurado**

---

**Firma del jurado**

---

**Firma del jurado**

Bogotá, D.C., julio de 2009

## **AGRADECIMIENTOS**

Este trabajo no hubiese podido ser culminado sin la paciencia de quienes han estado cerca a mí, como mis padres, mi hermana, mis amigos y Alejandra, a quienes sólo puedo manifestar una gratitud fuerte por su apoyo durante todo este tiempo.

También debo agradecer a la Universidad por su apoyo académico y administrativo, que sin duda, también han sido vitales para este logro.

Al profesor Giovanni Púa por su fe en el trabajo.

A Demosur por haber creado la inquietud para la investigación en estos temas y por su constante acompañamiento en el desarrollo de la misma.

## CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	iv
INTRODUCCIÓN.....	1
1 MARCO TEÓRICO.....	8
1.1 CONSTRUCTIVISMO.....	9
1.1.1. Peter Berger y Thomas Luckmann.....	11
1.1.2 John Searle.....	21
1.1.3 Alexander Wendt.....	25
1.2 CULTURA, IDENTIDAD Y NACIÓN.....	30
1.2.1 Cultura.....	30
1.2.2 Will Kymlicka.....	33
1.2.3 David Miller.....	36
2. MARCO CONTEXTUAL.....	39
2.1 LA ANDINIDAD.....	39
2.1.1 Contexto histórico andino.....	48
2.1.2 La sociedad andina anterior a la conquista.....	60
3. ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD CULTURAL ANDINA.....	65
3.1 LA FORMACIÓN DE LOS ESTADOS-NACIÓN.....	69
3.2 HISTORIA DE LA INTEGRACIÓN ANDINA.....	72
4. CONCLUSIONES.....	78
BIBLIOGRAFÍA.....	81

## INTRODUCCIÓN

Dentro de la región andina se debate actualmente cómo llevar a buen puerto la discusión sobre integración política y económica de sus Estados. Debate que resulta bastante pertinente dada la urgencia por configurar la forma más adecuada para plantear relaciones con el exterior en un mundo globalizado y que plantea retos enormes en materias políticas, comerciales y económicas.

Sin embargo, pareciera que al interior de las instancias que definen el tipo de integración de la región hay complicaciones estructurales con un origen bastante remoto, y que al no ser resueltas durante tanto tiempo, han terminado por entorpecer el desarrollo de la iniciativa integracionista.

Una de esas complicaciones está determinada por el abandono de los temas de índole cultural que, finalmente, terminan afectando a quienes componemos los espacios regionales de integración, que para el caso de nosotros son la Comunidad Andina (CAN) y el Mercosur.

La cultura, como variable a estudiar en los procesos de integración, sigue jugando un papel de cenicienta, dado que sucumbe ante la andanada de datos de tipo *técnico* que pueden recogerse de otras variables como la económica o la comercial, incluso la política, en los análisis que se hacen de los procesos de integración regionales.

Además la cultura sigue siendo asumida como una colección de datos poco trascendentes en la historia. “Los factores culturales de la integración (...) no se solucionan con el simple recuerdo de una historia común o una lengua compartida. Sabemos que sin tener en cuenta ineludibles consideraciones culturales no se consolida proceso alguno (Vieira Posada 2008, 15)”.

En esa medida, hay una preocupación por el examen de los asuntos culturales presentes en los procesos de integración. Para este trabajo, se reducirá el espacio de estudio a los avances obtenidos desde los países andinos, que además han formalizado un proceso de integración en la CAN, pero el objeto de estudio será la identidad cultural que existe en los países que componen esta instancia.

La cultura está presente en muchos de los procesos de integración regionales en el mundo. En Europa el desarrollo de estas iniciativas no es nuevo y su importancia radica en que sirven como espacios para desarrollar el equilibrio al interior de la Unión Europea (UE).

En la UE estas regiones soportan sus reivindicaciones en cuestiones culturales que son definidas de la siguiente manera: “*una Comunidad étnica que se distingue particularmente por características que busca preservar, tales como una lengua propia, un pasado original y una cultura específica (Vieira Posada 2008, 278)*”. Otro ejemplo que se puede citar es el de la Asociación Euromediterránea, que promueve la revisión y el sostenimiento de las variables culturales que existen al interior de esta zona (Comité Económico y Social Europeo 1995).

Para el caso andino, el Acuerdo de Cartagena procura tener atención sobre lo cultural en el área cubierta por la CAN. Al respecto el artículo 129 de este documento fundacional señala:

“Los Países Miembros emprenderán acciones de cooperación conjunta destinadas a contribuir al logro de los siguientes objetivos de desarrollo social de la población andina [...] b) Afirmación de la identidad cultural y de formación de valores ciudadanos para la integración del área andina. Para la consecución de tales objetivos se desarrollarán programas y proyectos en los campos de la salud, la seguridad social, la vivienda de interés social y la educación y cultura. La realización de las acciones que se desarrollen en el marco del presente artículo

serán coordinadas con los distintos organismos del sistema andino (Comunidad Andina 1969)”.

Sin embargo, más adelante el tema desaparece de la carta y la coherencia con ello es inocultable. Es decir, hay un abandono de la temática en la organización misma de este ente, por lo que podemos decir que las “ineludibles consideraciones culturales” señaladas antes no representan un tema digno del cuidado de los representantes ante la Comunidad.

La historia de la integración andina tiene como origen la iniciativa por adelantar un proceso, bastante peculiar de integración, dentro de la América Latina. La peculiaridad consistió en ser paralelo al iniciado en la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), con la intención de superar las diferencias económicas que se daban al interior del espacio regional latinoamericano. La idea original de la CAN —Pacto Andino entonces— era convocar en su interior a países con desarrollo similar para que, luego de algunos años de armonizaciones económicas y comerciales, éstos pudieran hacer parte del proceso latinoamericano ampliado en la ALALC.

Así, los países andinos se organizaron en el Pacto Andino desde 1969; sin embargo, tras cuarenta años de proceso (que incluyen cambio de nombre a Comunidad Andina – CAN) no ha logrado consolidar ni siquiera las etapas básicas de un proceso de integración y últimamente ha debido soportar el retiro de Venezuela y las fuertes tensiones sobre un proyecto socioeconómico a seguir. Así las cosas, la iniciativa no se ha fortalecido sino todo lo contrario: se ha puesto en peligro. Hay que decir al respecto que hoy la CAN está conformada por sólo cuatro de los seis miembros que llegaron a ser parte de ella en 1975 (Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela).

Si bien lo anterior no refleja directamente la trascendencia de los puntos relacionados con la cultura, el propósito de este trabajo está en pensar un poco acerca de dichos puntos al interior de la CAN. Una de las consideraciones sobre la

que se ha cimentado la formalización de este esquema de integración andino es la de un pasado común con unas raíces culturales similares, que superan las formaciones estatales actuales y que se propone acercar a sus miembros.

Esta idea ha sido fomentada por los actores decisores tradicionales, con espacio en las instancias de poder y con capacidad de organizar discursos que penetren las estructuras sociales organizadas en las repúblicas del Nuevo Mundo. Sin embargo, si es cierto que dichas raíces culturales similares, o comunes, existen, y esto fuera suficiente, la integración de la CAN sería un éxito comparable con la UE (que en su interior tiene todo tipo de identidades y manifestaciones culturales con reivindicaciones constantes) y sería capaz de jalonar un proceso de integración más amplio, que abarcara a Suramérica y a Latinoamérica.

Para estas reflexiones, en este trabajo partiré del marco que ofrece el *constructivismo*. Esta formulación teórica, nacida en la pedagogía, rescata que el conocimiento y la valoración del mismo no son dados como tal a los sujetos que las usan, sino que son objeto de la construcción cotidiana humana en buena parte de las esferas de interrelación humana.

El *constructivismo* es uno de los elementos fundamentales de la pedagogía moderna, y su principal representante es Lev Vygotsky, quien argumentaba que el individuo era “resultado del proceso histórico y social donde el lenguaje desempeña un papel esencial (Payer 2005)” y que por tanto el conocimiento producido por aquél está determinado por la relación con su entorno.

El *constructivismo* ha dado un salto último en las ciencias sociales hacia las disciplinas de la Ciencia Política y de las Relaciones Internacionales, “sitios” desde los cuales observaré sus postulados para hacerlos funcionales este trabajo.

El desarrollo de un debate que busque proponer una lectura crítica del concepto de identidad permitirá desarrollar un marco teórico desde el cual pretendo trabajar la hipótesis de que la integración política y económica de la

Comunidad Andina no ha sido completamente exitosa por la falta de un proyecto que vincule de manera eficiente a las sociedades nacionales y que sea capaz de cubrir a grandes capas de la población. En esa medida los discursos sobre una comunión cultural en el idioma y las creencias religiosas no son pertinentes para explicar suficientemente la vocación para la integración de la región<sup>1</sup>.

Las preguntas que se pueden originar de lo anterior están fraguadas de la siguiente manera: ¿qué es lo andino? ¿Hay una certeza de comunidad andina (en minúsculas)? ¿Quién y cómo desarrolló esa *andinidad* o *identidad andina*?

La observación de los fenómenos políticos recientes en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, y Venezuela, genera la inquietud sobre qué origen tiene la aceptación de las normas y de los mecanismos que se extienden en estos sistemas de integración y procura pensar en qué se puede hacer para armonizar la toma de decisiones políticas que cubran a la mayor parte de la población de la región. Lo anterior no está expresado sólo desde una reivindicación de la democracia formalista, sino de una capaz de incluir a las minorías y responder a las necesidades de éstas.

En los últimos años América Latina ha observado un gran crecimiento de movimientos sociales que han logrado ganar el poder y han formulado, por lo menos, cambios profundos a los regímenes políticos que los han antecedido. Esto genera dificultades al relacionarse con los Estados vecinos, y una de las estructuras más afectadas de este desencuentro es la CAN.

Así pues, en la elaboración de este documento pretendo revisar cuál ha sido el desarrollo de la identidad andina, si es que hay una, y qué se ha entendido por lo andino. Con los aportes que pueda poner acá, espero contribuir en el pensamiento de una región andina ávida de desarrollo y tratar de consolidar una

---

<sup>1</sup> Tomado de: <http://www.comunidadandina.org/quienes.htm>

visión de futuro de la organización afectando los presupuestos de participación y democratización de la misma.

Se hará una referencia a lo que los nuevos actores políticos a los que me he referido tienen como pilar: esto es a un pensamiento indígena y a las ligazones que pueden hacerse entre el imperio inca y sus descendientes, quienes aún plantean unas ideas políticas muy particulares y reclaman el derecho de ejecución de las mismas.

El conjunto del texto se desarrollará entonces de la siguiente manera: primero elaboraré un marco teórico en el que tomaré algunos conceptos básicos del *constructivismo*, que considero, dado su carácter dinámico y social, puede explicar el desarrollo de las concepciones identitarias. Trabajaré, separadamente, los textos de Berger y Luckmann (*La construcción social de la realidad*) y de Alexander Wendt (*Social Theory of International Politics*). A los anteriores textos sumaré las reflexiones de John Searle sobre la producción del pensamiento, que considero pertinente e interesante para la discusión que se plantea.

En este mismo marco recogeré algunas consideraciones clásicas sobre la formación de identidades, la problematización sobre el tema de la nación y de la cultura. Para ello emplearé textos de Will Kymlicka, David Miller, Hans-Joachim König y de Friedrich Kratochwil, intentando desmenuzar la importancia de las manifestaciones culturales y la trascendencia política de éstas.

En la tercera parte haré unas consideraciones sobre la historia de los antiguos pueblos andinos, es decir del imperio inca y de sus formas de conocimiento del mundo. Allí también revisaré los procesos de constitución de los Estados andinos, brevemente, y de los procesos que han existido en Ecuador y Perú para la integración de este tipo de poblaciones a los proyectos nacionales.

Y en la cuarta parte, o de conclusiones, trataré de amalgamar las enseñanzas obtenidas de ambas secciones para producir una suerte de

impresiones sobre la identidad andina y articularla con el proceso de integración que se lleva a cabo en la CAN.

Esta empresa he procurado justificarla poniéndome en el lugar de aquellos a quienes entiendo como diferentes a mí: de mi pensamiento, de mi entorno y de mi experiencia, para pensar en cómo me asimilaría en un grupo social extendido como el de la Comunidad Andina.

Por ejemplo, atendiendo al momento actual, una pregunta que puede originarse es la de si el surgimiento de Unasur (Unión de Naciones Suramericanas), como nuevo bloque americano, ¿podría llegar a desplazar la necesidad de acuerdos de integración subregionales como CAN y Mercosur (Mercado Común del Sur) y en esa medida, socavar algunos espacios políticos que se han logrado a través de la movilización de importantes capas de la población y además han servido para el establecimiento de posturas políticas importantes?

¿Es la andinidad excluyente? Uno podría, haciendo caso de algunos discursos, decir que no. ¿Pero es el discurso una herramienta suficiente para permitirme el acceso a algunas reivindicaciones que la CAN ya me permite (para el caso de los indígenas de la CAN, el Sistema Andino de Integración [SAI] permite la existencia de una Mesa Indígena Andina, cuya contraparte, por ejemplo en Mercosur, es inexistente) y dejar de ceder mi soberanía a esta comunidad, por una nueva, en otra organización?

Finalmente sólo puedo dejar a consideración de los lectores de este trabajo la inquietud por una crítica que considero bien pertinente e interesante y de la cual pueden llegar a obtenerse proposiciones para el mejoramiento de los procesos de la integración latinoamericana.

# 1 MARCO TEÓRICO

Para este trabajo he considerado traer algunos elementos de lo que se conoce en ciencias sociales como el *constructivismo*. Con ellos pretendo llevar a un buen final este esfuerzo, ya que servirán como herramientas básicas para entender el desarrollo del mismo.

El *constructivismo* es una corriente relativamente novedosa en las ciencias sociales, cuya aplicación nos permite lecturas sobre los fenómenos sociales bastante pertinentes debido a que rescata el dinamismo de las acciones humanas y de su pensamiento. Muchas de estas aplicaciones ya han atravesado los campos de acción de las ciencias sociales, por lo que en las relaciones internacionales ya existen trabajos avanzados que han logrado ampliar su área epistemológica.

El constructivismo es una corriente de pensamiento que insiste, básicamente, en el hecho de que el conocimiento es construido por el sujeto con la experiencia propia y las relaciones que tiene con los otros.

Para examinar estos conceptos trabajaré en esta sección con cuatro autores que considero adecuados para la explicación de lo que debemos entender por *constructivismo*, a través de sus obras.

Las ideas del constructivismo con las que trabajaré el documento son las aportadas por John R. Searle, Peter Berger y Thomas Luckmann, Maja Zehfuss y Alexander Wendt. Sus textos: *La mente*, *La construcción social de la realidad*, *Constructivism in International Relations* y *Social Theory of International Politics*, respectivamente. Estos textos nos presentan un amplio panorama para abordar los problemas del conocimiento y de los procesos que siguen a la producción de éste en nuestras mentes.

También son vitales para entender procesos que dentro del *constructivismo* y de este trabajo son importantísimos, como la creación de la identidad y la valoración de la cultura para el análisis de las relaciones humanas.

Dentro de este marco también utilizaré el desarrollo de algunas ideas relacionadas con la cultura, la identidad y la creación de referencias colectivas. Para ello trabajaré los aportes de algunos expertos como Will Kymlicka, David Miller, Gil Delannoi, Pierre-André Taguieff, Hans-Joachim König, Yosef Lapid y Friedrich Kratochwil, y otros especialistas en los temas propuestos.

## **1.1 CONSTRUCTIVISMO**

El constructivismo es una corriente de pensamiento, ubicada por muchos dentro del pospositivismo o del posmodernismo, que ha venido poniendo en consideración algunas particularidades que han ido calando, poco a poco, el estudio de las ciencias sociales.

Como se mencionó en la introducción, el constructivismo proviene de la pedagogía y está fundamentado en que el conocimiento es una construcción social. En las relaciones internacionales, sus principales expositores son Alexander Wendt, Friedrich Kratochwil y Nicholas Onuf, quienes han adelantado importantes trabajos acerca de la construcción de un sistema internacional que va tomando formas y decisiones a través de la interacción de sus miembros, o actores.

Una de sus críticas más importantes, la profesora Maja Zehfuss, señala que el crecimiento del constructivismo como marco teórico, en las relaciones internacionales, es innegable.

Según Zehfuss en su crítica, el constructivismo propone contraponerse al racionalismo, en la medida que con el racionalismo sus expositores pretenden explicar los fenómenos sociales de la misma forma que los naturales:

“They believe that social phenomena may be explained in the same way as the natural world and that facts and values may be clearly separated. Their goal is to uncover regularities. Scientific enquiry, in their view, must rely on empirical validation or falsification. The upshot of the rationalist position is therefore that actors and concepts are exogenously given. Actors act in this pre-given world according to the demands of instrumental reason. This assumption of instrumental rationality is crucial, hence the term ‘rationalism’ (Zehfuss 2002, 3)”.

Al constructivismo, por otra parte, lo ubica de la siguiente manera:

As a result of recognising that practice influences outcome, the social world is seen as constructed, not given. States may be self-interested but they continuously (re)define what that means. Their identities may change. Norms help define situations and hence influence international practice in a significant way. In order to appreciate this influence of identities and/or norms it is necessary to explore intersubjective meaning (Zehfuss 2002, 3-4).

Para terminar su exposición, la autora señala que el meollo del estudio está dado ahora, no por la validación de mecanismos independientes, sino por la interpretación de las prácticas regulares de los actores y que es aquí donde encontramos la diferencia más sustancial entre un enfoque y el otro (Zehfuss 2002, 4).

El constructivismo se convierte así en una herramienta que permite intercambiar con mucha más pertinencia los cambios sociales, acercándolos tal vez a la realidad más íntimamente de lo que las teorizaciones anteriores podían hacerlo. A continuación retomaré algunos de los aportes más importantes que se han hecho al respecto del constructivismo y de su relación con las relaciones internacionales.

### 1.1.1. Peter Berger y Thomas Luckmann

Peter Berger y Thomas Luckmann comienzan su trabajo señalando su hipótesis central: “la realidad se construye socialmente y (...) la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce (Berger y Luckmann 2003, 11)”.

Su obra comienza haciendo un esfuerzo por distinguir la *realidad*. La clasifica como aquello que escapa a nuestra voluntad de que exista. Aquello “independiente de nuestra propia volición (Berger y Luckmann 2003, 11)”. Al *conocimiento*, objeto fundamental de su estudio, lo definen como “la certidumbre de que fenómenos son reales y de que poseen características específicas (Berger y Luckmann 2003, 11)”.

En el texto, y teniendo claro lo anterior, la preocupación se centra en por qué la sociología del conocimiento debe preocuparse por algo que siempre ha sido tratado por la filosofía. Y si bien no puede entrar en ella –la *realidad*– como lo haría un filósofo, debe desprenderse del hombre de la calle en la medida en que está *entrenado* para asumir que lo que en una parte es real, en otra parte puede no serlo.

“El sociólogo está obligado, por la lógica misma de su disciplina, a indagar, al menos, si la diferencia entre unas y otras ‘realidades’ no puede entenderse en relación con la diversas diferencias que existen entre unas y otras sociedades (Berger y Luckmann 2003, 12)”.

Tenemos ya una primera pauta que nos permitirá avanzar, y es la de la conciencia de que lo que un fenómeno puede implicar en un sitio puede no hacerlo en otro. A la hora de pensar en identidades comunes, o de comunidad, debemos tener claro que la presentación o la proposición de una identidad se hace asumiendo cosas que se entienden como únicas en un espacio particular. Esta cualidad lleva a que la exposición de este tipo de ideas debe hacerse con mucho rigor, para generar un discurso que sea creíble y entonces aceptable por una

población humana. Esta idea podremos encontrarla más adelante trabajada por David Miller.

La concepción sobre la creación del conocimiento en la vida cotidiana y la conexión con la labor sociológica es uno de los aportes más importantes que hacen los autores alemán y austriaco. Para ellos la labor sociológica está marcada por la capacidad de poner en términos científicos lo que sucede al interior de una sociedad, y en el caso de la creación y diseminación del conocimiento, ésta no sería una excepción.

Para el proceso de concientización necesario en la articulación de grandes proyectos comunales, es necesario que haya una aprehensión de la conciencia de ciertos valores que permita que los procesos de construcción de realidad se hagan efectivos. No son los objetos por fuera de mi esencialidad los que son aprehendidos por mí, sino la conciencia de éstos, que ya ha sido ordenada socialmente.

“Aprehando la realidad de la vida cotidiana como una realidad ordenada. Sus fenómenos se presentan de antemano en pautas que parecen independientes de mi aprehensión de ellos mismos y que se les imponen. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados *como* objetos antes de que yo apareciese en escena (Berger y Luckmann 2003, 37)”

Es la vida cotidiana, entonces, la que contiene la información que nos permite adaptarnos a una forma de socialización, en comunidad, que con el tiempo se va llenando de más y más valores. Estos valores pueden ser adquiridos a través de discursos, o de experiencias “extremas” que nos producen un “salto” en la realidad.

Estos saltos resultan muy útiles a la hora de configurar proyectos comunes. Naciones y religiones suelen ser el tipo de empresas que recurren a los “saltos” en

la realidad para poder hacer referencia tangible a aquello cuya primera impresión no puede sugerirlo así.

“La realidad de la vida cotidiana se da por establecida como realidad. No requiere verificaciones adicionales sobre su sola presencia y más allá de ella. Está ahí, sencillamente, como facticidad evidente de por sí e imperiosa. Sé que es real. Aun cuando pueda abrigar dudas acerca de su realidad, estoy obligado a suspender estas dudas puesto que existo rutinariamente en la vida cotidiana. Esta suspensión de dudas es tan firme que, para abandonarla –como podría ocurrir, por ejemplo, en la contemplación teórica o religiosa–, tengo que hacer una transición extrema (Berger y Luckmann 2003, 39)”.

Sin embargo la realidad no es algo que sea poco susceptible a ser transformado, o por lo menos, puesto en duda. Hay eventos que convierten aquello que tenemos a diario como parte de nuestro sentido común en problemas.

Los problemas se convierten en ello, cuando “aturden” la realidad, cuando la trastornan y desubican. Sin embargo, el conocimiento que poseemos tiene la capacidad de tratar de integrar esos problemas dentro de lo no problemático en nuestra cotidianidad. En la medida en que nuestro conocimiento es incapaz de tener conciencia sobre algunas experiencias nuevas, esas realidades se desplazan hacia mundos no comunes en el día a día (Berger y Luckmann 2003, 40).

Hay entonces una limitación de la realidad que nos permite darnos cuenta de que hay otras situaciones reales, pero fuera de lo que es nuestro mundo más cercano. Hay experiencias por fuera de nuestra cotidianidad que a través del lenguaje se convierten en experiencias reales y se traducen en parte importante de los individuos. Sin embargo, ellos deben hacer una transición, un *salto*, como se dijo antes, entre las experiencias cotidianas y las no cotidianas.

Me permitiré trasladar dos párrafos de su obra para explicar mejor explicación:

“Todas las zonas limitadas de significado se caracterizan por desviar la atención de la realidad de la vida cotidiana. Si bien existen, claro está, desplazamientos de la atención dentro de la vida cotidiana, el desplazamiento hacia una zona limitada de significado es de índole mucho más extrema. Se produce un cambio radical en la tensión de la conciencia. En el contexto de la experiencia religiosa, esto se ha denominado, con justeza, “salto”. Es necesario destacar, sin embargo, que la realidad de la vida cotidiana retiene su preeminencia aun cuando se produzcan “saltos” de esta clase. El lenguaje, al menos, establece la verdad de esto. El lenguaje común de que dispongo para objetivar mis experiencias se basa en la vida cotidiana y sigue tomándola como referencia, aun cuando lo use para interpretar experiencias que corresponden a zonas limitadas de significado.

Típicamente, yo “deformo”, por lo tanto (sic), la realidad de estas en cuanto empiezo a emplear el lenguaje común para interpretarlas, vale decir, “traduzco” las experiencias que no son cotidianas a la suprema realidad de la vida cotidiana. Esto puede advertirse fácilmente asociándolo con la experiencia de los sueños; pero también es típico de los que tratan de hacer conocer mundos de significado teórico, estético o religioso. El físico teórico nos dice que su concepto del espacio no puede transmitirse lingüísticamente, precisamente lo mismo que dicen el artista con respecto a sus creaciones y el místico con respecto a sus comunicaciones con la divinidad. Sin embargo, todos ellos –el que sueña, el físico, el artista y el místico– también viven en la realidad de la vida cotidiana. Ciertamente, uno de los problemas para ellos más importante consiste en interpretar la coexistencia de esta realidad con los reductos de realidad dentro de los cuales se han aventurado (Berger y Luckmann 2003, 41-42)”.

Podemos aventurarnos a decir que hay ciertos lenguajes muy particulares, casi “endémicos” que nos permiten trascender esa realidad inmediata, cotidiana, para convertirnos en parte, muchas veces, de lugares comunes pero no imaginados y forzados a ser comunes. ¿Podría ser esta una de las claves para entender el surgimiento de las identidades comunitarias o comunes?

Berger y Luckmann aportan en su libro una noción que es concerniente para este trabajo, como es la de la temporalidad de la realidad. La regulación social nos impone una temporalidad, y según los autores, una de las demostraciones de ello es la espera. Al esperar, el individuo actúa en consonancia con lo que esta sociedad le ha presentado en una línea temporal consecuente y que es incapaz de modificar.

“El mundo de la vida cotidiana tiene su propia hora oficial, que se da intersubjetivamente. Esta hora oficial puede entenderse como la intersección del tiempo cósmico con su calendario establecido socialmente según las secuencias temporales de la naturaleza, y el tiempo interior, en sus diferenciaciones antes mencionadas. Nunca puede haber simultaneidad total entre estos diversos niveles de temporalidad, como lo ejemplifica muy claramente la experiencia de la espera (Berger y Luckmann 2003, 43)”.

Este punto resulta muy importante en el presente trabajo porque es un espacio para reflexionar sobre la realidad de ayer como algo pertinente hoy y con exigencias o planes hacia lo que viene. Así *una* realidad que examinemos hoy puede remitirnos a un pasado o a un futuro.

Siguiendo a Berger y Luckmann nos encontramos con la coerción que ejerce el tiempo. Sus secuencias no son modificables por la voluntad de ningún individuo y las consecuencias de ello afectarán todo el desarrollo de su vida. Los procesos tienen un orden preestablecido y debemos ceñirnos a esta imposición sin poder objetarla; además dichos procesos hacen parte de lo que será nuestra experiencia, por lo que estamos conectados “sin querer” a la de los demás en un intervalo temporal (Berger y Luckmann 2003, 44).

Finalmente Berger y Luckmann nos dan pautas sobre lo que ellos consideran la construcción de la realidad en la interacción social. Para ponerlo *grosso modo* la parte social de la construcción de la realidad.

Nos explican que hace parte de la realidad cotidiana, pero que en la relación “cara a cara” con el otro podemos identificar dos instancias básicas: la primera es la de identificación del *otro*. Así, el *otro* se nos presenta como real en la medida en que es “masivo e imperioso (Berger y Luckmann 2003, 45)”: inmediato. La segunda es la identificación del *yo*. Yo sólo puedo tener conciencia de mí a través de la introspección, de la reflexión pausada que haga sobre la conciencia de que yo soy, de mí, además intencional.

Acá hay que añadir que buena parte de este tipo de reflexiones es producida por la respuesta que el otro da sobre mí. Mi definición del *yo* está relacionada fuertemente con la idea que el otro tiene de mí. Y esto, claramente, es intencional. La intencionalidad de las relaciones con los otros está definida por lo que pueda encarnarse en cada momento. Es decir, la subjetividad de cada situación en la relación me define una conciencia de la misma –realidad–, y ésta no será inmutable, sino que será objeto de innumerables variaciones en el tiempo.

Además hay unas conciencias aprehendidas sobre los otros que funcionan dentro de la certeza de la distancia. Es decir, no podemos dejar de encontrar en quienes están fuera de nuestras limitaciones espaciales a sujetos *no iguales* (la cursiva es mía) que determinan una forma, que podemos denominar “primitiva”, de relacionarnos. Sin embargo, una vez más, no debemos abandonar la certeza de que esto se funda en la imposición que el grupo social al que pertenecemos hace sobre nuestra existencia, y nos vincula con él. Esto se expondrá más adelante dentro de lo que Berger y Luckmann denominan la institucionalización, que dicho sea de paso, constituye uno de los paradigmas más fuertes de las ciencias sociales.

Las anteriores formas de relacionarse entre los seres humanos sólo ocurren a través de la objetivación de signos que pueden denominarse *lenguaje*. Este también es producto de una abstracción bastante profunda por parte de los seres humanos y excede los límites de lo que podemos llamar la verbalización o el uso

de sonidos articulados a través de nuestras expresiones autónomas con las cuerdas vocales.

“Estoy rodeado todo el tiempo de objetos que ‘proclaman’ las intenciones subjetivas de mis semejantes, aunque a veces resulta difícil saber con seguridad qué ‘proclama’ tal o cual objeto en particular, especialmente si lo han producido hombres que no he podido llegar a conocer bien o del todo, en situaciones ‘cara a cara’. Cualquier etnólogo o arqueólogo confirmará de buena gana estas dificultades, pero el hecho mismo de que *puede* superarlas y reconstruir a partir de un artefacto las intenciones subjetivas de hombres cuyas civilizaciones se han extinguido hace tal vez milenios es prueba elocuente del poder de resistencia de las objetivaciones humanas (Berger y Luckmann 2003, 51)”.

El uso de un lenguaje que me permita objetivar mis pensamientos, es básico cuando se pretende hacer que esos pensamientos trasciendan mi entorno íntimo y se conviertan en insumos para la sociedad de la cual hago parte. “El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse (Berger y Luckmann 2003, 55)”.

El lenguaje además es la bisagra que nos permite superar las limitaciones de espacio y tiempo que la vida cotidiana nos impone. Así, lo que asumimos como *a priori* puede ser, a través del lenguaje, considerado como algo siempre pertinente y facultado para llenarnos de “realidades” que no podemos desatender.

Finalmente Berger y Luckmann hacen una presentación de lo que significa la institucionalización del conocimiento en una sociedad. Los autores nos señalan, primeramente, que el ser humano es un ente que sigue desarrollándose física y fisiológicamente en sus aspectos básicos después de su nacimiento, lo que implica que necesita de la sociedad que lo rodea para alcanzar un nivel adecuado de desenvolvimiento en la misma.

“O sea, que el ser humano en proceso de desarrollo se interrelaciona no sólo con un ambiente natural determinado, sino también con un orden cultural y social específico mediatizado para él por los otros significantes a cuyo cargo se halla

(Berger y Luckmann 2003, 66)”, y así tenemos que el individuo humano no sólo necesita de la presencia de la sociedad, ya determinada, sino que su desarrollo en la misma está intervenido por ella.

Una demostración de esto es la forma en la que los recursos naturales son usados y las necesidades fisiológicas satisfechas de acuerdo con lo que culturalmente se ha establecido en las diferentes ubicaciones geográficas donde el ser humano se ha adaptado.

Y partiremos entonces de aquí para señalar algo que es básico para las consideraciones sobre la actividad humana: su *institucionalización*. “Toda actividad humana está sujeta a la habituación. Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida *como* pauta por el que la ejecuta (Berger y Luckmann 2003, 72)”.

Tenemos con la idea anterior que cualquier tipo de movilización social, incluso cualquier tipo de actividad humana, está determinada por comportamientos de habituación que, dada la economía de esfuerzos que estos conllevan, quedan inscritas en el raciocinio humano.

Berger y Luckmann continúan señalando que está inscripción –retención de carácter significativo (Berger y Luckmann 2003, 72)– es la que le permite al ser humano conformar una suerte de depósito de conocimientos que agilizan su acción con “la gran ventaja psicológica de restringir las opciones (Berger y Luckmann 2003, 72)”.

Esta habituación es la que conlleva la generación de instituciones en el orden social dado que la tipificación de estas habituaciones de forma recíproca entre los hombres implica el reconocimiento entre los mismos de unas acciones típicas para cada tipo de actores (Berger y Luckmann 2003, 74).

Es decir, que una institución se establece cuando una sociedad reconoce unas actividades propias de un grupo de hombres y las convierte en un mecanismo válido para lograr los fines específicos de ese tipo de actividades. Agregan además que la habitualización de las actividades constituye una forma de involucramiento social al repartir a éstas en el conjunto de la sociedad y catalogar a través de ellas a los miembros de la misma, organizar a la sociedad.

Hay una anotación que los autores del texto hacen, y que considero importante resaltar, y es la de que la institucionalización es algo que los actores, seres humanos, hacemos desde el primer momento de nuestra interacción con otros:

“Cuando A y B interactúen, como quiera que lo hagan, se producirán tipificaciones con suma rapidez. A observará actuar a B. Atribuirá motivos a los actos de B y, viendo que se repiten, tipificará los motivos como recurrentes. Mientras B siga actuando, A pronto estará en condiciones de decirse: ‘Ajá, ya vuelve a empezar’. Al mismo tiempo, A podrá suponer que B está haciendo lo mismo con respecto a él. Desde un principio, tanto A como B supondrán esta reciprocidad en la tipificación. En el curso de su interacción, estas tipificaciones se expresarán en pautas específicas de comportamiento; o sea, que A y B empezarán a desempeñar ‘roles’ vis-à-vis uno del otro, lo que ocurrirá aun cuando cada uno siga ejecutando actos diferentes de los del otro. (...) Vale decir que A se apropiará interiormente de los ‘roles’ reiterados de B y los tomará como modelo para el desempeño de los suyos propios. Por ejemplo, el ‘rol’ de B en la actividad de preparar alimentos no sólo está tipificado en cuanto tal por A, sino que también interviene como elemento constitutivo de su propio ‘rol’ en la misma actividad. De esa manera, surgirá una colección de acciones tipificadas recíprocamente, que cada uno habitualizará en papeles o ‘roles’, algunos de los cuales se desempeñarán separadamente y otros en común. Si bien esta tipificación recíproca todavía no llega a ser una institucionalización (puesto que al haber sólo dos individuos no hay posibilidad de una tipología de los actuantes), es evidente que la institucionalización ya está presente in nucleo (Berger y Luckmann 2003, 76)”.

Sin embargo la institucionalización es imposible sin una estructura de roles. Berger y Luckmann profundizan sobre lo que llamamos en el constructivismo, los *roles*. Estos definen las tareas a cumplir en una sociedad y hacen que las acciones se tipifiquen. Así, y a través de una estructura lingüística, una sociedad puede objetivar las actividades.

La identificación en torno a esas actividades me define, por lo que es importantísima para mi desarrollo en la sociedad. Hay una posición individual con referencia en el acto, pero también una en la reflexión ligada a éste último, con la distancia necesaria para hacerlo. Esto también es útil para entender qué situaciones específicas pueden recogerse en el discurso para definir

“Podemos comenzar con propiedad a hablar de ‘roles’, cuando esta clase de tipificación aparece en el contexto de un cúmulo de conocimiento objetivado, común a una colectividad de actores. Los ‘roles’ son tipos de actores en dicho contexto. Se advierte con facilidad que la construcción de tipologías de ‘roles’ es un correlato necesario de la institucionalización del comportamiento. Las instituciones se encarnan en la experiencia individual por medio de los ‘roles’, los que, objetivados lingüísticamente, constituyen un ingrediente esencial del mundo objetivamente accesible para cualquier sociedad. Al desempeñar ‘roles’ los individuos participan en un mundo social; al internalizar dichos ‘roles’, ese mismo mundo cobra realidad para ellos subjetivamente (Berger y Luckmann 2003, 95)”.

Tenemos entonces ya cierta claridad con respecto al proceso de institucionalización; finalmente, me interesa tomar algunos conceptos de Berger y Luckmann sobre qué alcance puede tener la institucionalización en una sociedad.

Los autores señalan en el libro que el nivel de alcance de una institucionalización depende de la cobertura que haya de las *estructuras de relevancia* en una sociedad. Es decir, de la cantidad y fuerza que existan de instancias que hagan compartir los valores de una sociedad. Sin embargo, para poder medir adecuadamente qué tan profundo puede llegar una

institucionalización, habría que partir de la necesidad de contar con agrupaciones poblacionales relativamente grandes.

Los problemas hacen que la institucionalización se haga cada más compleja y que el conocimiento circule de una forma cada vez más compleja. Ello origina que el conocimiento y las acciones vayan recayendo sólo en algunos individuos, por lo que se origina una suerte de incapacidad para integrar de manera más eficaz a la sociedad. Sin embargo, la institucionalidad no requiere que sus procesos internos estén integrados para funcionar correctamente, aunque intentará siempre lograr tal integración.

“La segmentación del orden institucional y la distribución concomitante de conocimiento planteará el problema de proporcionar significados integradores que abarquen la sociedad y provean un contexto total de sentido objetivo para la experiencia social fragmentada y el conocimiento del individuo. Además, estará no sólo el problema de la integración significativa total, sino también el de legitimar las actividades institucionales de un tipo de actor vis-à-vis con otros tipos (Berger y Luckmann 2003, 108)”.

Finalmente, afirman, la complejización de la sociedad lleva a la aparición de *subuniversos* de significado, que ponen a los ‘roles’ en una función mucho más dinámica. Sin embargo, esto ya es tema que se sale del alcance de este trabajo.

### **1.1.2 John Searle**

John Searle es un profesor norteamericano que se ha dedicado al estudio de la filosofía del lenguaje y de la mente en la Universidad de California en Berkeley y que ha hecho aportes significativos a estas áreas del conocimiento.

En el capítulo *El giro hacia el materialismo*, de su libro *La mente. Una breve introducción*, Searle nos señala, someramente, cuál ha sido el transcurso en la historia de la filosofía del pensamiento y de la relación que existe entre los

procesos mentales y físicos. Utilizaré sus aportes para aclarar un poco lo que ha sido el pensamiento sobre el pensamiento, y tratar de dejar pistas sobre cómo estos aportes pueden hacer presencia en este trabajo.

El comienzo de las reflexiones apuntadas por Searle hace relación al eterno debate propuesto por el dualismo, recogiendo las ideas de Karl Popper y de John C. Eccles, acerca de una percepción de la realidad que se divide en un mundo físico y otro de estados de conciencia, y que es mejorado con respecto a René Descartes, con la existencia de un tercer mundo: el de la cultura (Searle 2006, 61).

Esto ya nos da cuenta de la intención manifiesta de entregar a los fenómenos mentales una sustentación fuerte en la construcción social de los mismos, y por tanto, de atar las acciones humanas al entorno y medio ambiente específicos en los que éstas se puedan desarrollar.

Para Searle, el dualismo no es completo a la hora de enseñar cómo funciona el pensamiento. La producción de conciencia sigue siendo un fenómeno físico, pero el dualismo sigue poniéndola en una esfera separada de lo físico o biológico en el ser humano. Él llama a colación lo que se ha denominado el *dualismo de las propiedades*, que permite señalar que la mayoría de sustancias tiene dos tipos de propiedades: unas físicas y otras mentales, pero sigue sin dar pistas sobre cómo atarlas a los fenómenos que suceden por fuera de la conciencia.

Todas estas imposibilidades, hacen que el dualismo haya perdido fuerza como corriente en la filosofía de la mente, sin embargo, Searle señala que el dualismo no desaparecerá debido a que “la intuición que lo impulsa es poderosa (Searle 2006, 67)”.

“Pero en el fondo el mundo físico está compuesto en su totalidad de microentidades, las partículas físicas. Hay una excepción, sin embargo. La conciencia no es sólo partículas. Sea lo que fuere, es algo que está 'por encima'

de las partículas. Creo que ésta es la idea que le da fuerza al dualismo de las propiedades contemporáneo (Searle 2006, 68)”.

Searle dice al respecto que la crisis del dualismo implicó un “giro hacia el materialismo (Searle 2006, 68-69)” a través del cual se dio preponderancia a la idea de que la única realidad existente era la física o material. Con lo anterior se supone que la creación del pensamiento es una producción que puede ser reducible a un estado físico.

Uno de los problemas sobre los que Searle hace reflexión en el texto, es el de dar una descripción satisfactoria, desde el materialismo, a la intencionalidad. Por ello Searle hace una exploración por el conductismo para llegar al materialismo.

El conductismo, explica Searle, determina que “la mente es sólo el comportamiento del cuerpo (Searle 2006, 70)”. Searle comenta entonces que, con los aportes de Noam Chomsky, el conductismo debió ser revisado, dado que confundió, según Chomsky, “la evidencia que tenemos acerca de un tema con el tema mismo (Searle 2006, 74)”.

Searle avanza en el estudio y entra pensar sobre el funcionalismo.

“(…) los estados mentales se definen como estados con ciertas funciones, y el concepto de función se explica en términos de relaciones causales con estímulos externos, otros estados mentales y el comportamiento externo. Podríamos formular así este desarrollo: la percepción de la lluvia causa en Jones la creencia de que llueve. Esa creencia y el deseo de no mojarse causan el comportamiento consistente en tomar el paraguas. ¿Qué es, entonces, una creencia? Todo lo que se inscribe en esa clase de relaciones causales (Searle 2006, 86)”.

Tenemos entonces otro punto que podemos recoger para explicar el origen de una mitología o de una cosmogonía. Podríamos decir que es el asumir que una

suerte de relaciones causales determina la esencia de una población, la hace distinta y tiene unos propósitos particulares a futuro\*.

Otro de los trabajos de Searle, titulado en inglés *Consciousness (La conciencia)*, de 1999, nos señala que uno de los problemas más complicados para el estudio de la creación del conocimiento, es el de seguir explicando a la elaboración del mismo como un proceso meramente subjetivo, por fuera de las características biológicas que tiene el cerebro y que es hora de que estas consideraciones que aíslan el conocimiento de una realidad medible vayan siendo puestas en duda.

“Estudiar el cerebro sin estudiar la conciencia sería como estudiar el estómago sin estudiar la digestión, o estudiar genética sin estudiar la herencia de caracteres. Cuando por primera vez me interese seriamente en este problema e intenté discutirlo con científicos del cerebro, descubrí que la mayoría de ellos no estaba interesada en el asunto (Searle, *La conciencia* 2007)”.

Otro de los aportes de Searle se encuentra en uno de sus ensayos sobre el lenguaje, en el que califica a este con una función biológica de la especie humana, pero tremendamente social, por lo que debe advertirse que su funcionalidad está en el hecho de ser constitutivo de una sociedad.

“It seems to me that the accounts of society that I am familiar with, ranging all the way from Aristotle to the present, radically misconceive the role of language in that, in an important sense, they take the existence of language for granted and then ask: How does society work, how is it constructed?, and so on. When I say that they take language for granted, I mean that in accounting for the nature of society they do not ask: What is language? Rather, they simply assume the existence of language and go on from there. Perhaps the worst offenders in this regard are the Social Contract theorists, who presuppose beings like us, who have language, and then ask how these beings could form society on the basis of a social contract. The point I will be making is that once a

---

\* Para este punto recomiendo revisar los textos de David Miller, *Sobre la nacionalidad*; de Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*; y de Gil Delannoi y Pierre-André Taguieff, *Teorías del nacionalismo*.

society has a common language, it already has a social contract. The situation with authors such as Bourdieu, Foucault and Habermas is not really better. They think of themselves as acutely conscious of language and its importance for society, but they do not ask, What is language? in a way that would enable them to ask, How exactly is language constitutive of society? (Searle, What is Language: Some Preliminary Remarks 2006, 5)".

Podemos decir, de acuerdo a los trabajos de Berger y Luckmann y Searle que la realidad, o lo que asumimos de ella, ¿son los insumos necesarios para la creación de artefactos políticos o religiosos que puedan dar un sentido más complejo a nuestras vidas?

¿Podríamos, de alguna forma, manipular esas sensaciones de realidad para llegar a conseguir objetivos políticos en el mediano plazo? ¿Podría ser una identidad nacional parte de las metas de un grupo específico con intereses muy objetivos?

Espero que con las anteriores conceptualizaciones pueda lograr responderme las preguntas básicas de este trabajo, y hacer un aporte mínimo a lo que significa estudiar la integración política y económica en Suramérica.

### **1.1.3 Alexander Wendt**

Alexander Wendt es un profesor alemán dedicado a la investigación en relaciones internacionales en Estados Unidos que se ha ocupado de desarrollar el constructivismo en este campo de estudios de las ciencias sociales.

Su libro *Social Theory of International Politics* es la continuación del pensamiento plasmado en *Anarchy Is What States Make Of It*, una suerte de respuesta o crítica al neorrealismo de Kenneth Waltz, que se ha convertido en una referencia importantísima para quienes estudian las relaciones internacionales en la actualidad.

Sus aportes en el libro comienzan citando dos puntos básicos y esenciales para entender el constructivismo como teoría capaz de “leer” las relaciones internacionales: “(1) that the structures of human association are determined primarily by shared ideas rather than material forces, and (2) that the identities and interests of purposive actors are constructed by these ideas rather than given by nature (Wendt 1999, 1)”.

Retomando la corriente en relaciones internacionales, Wendt se dedica a analizar si es suficiente con el realismo para poder hacer un análisis correcto de las mismas.

“The international system is a hard case for constructivism in both the social and construction counts. On the social side, while norms and law govern most domestic politics, self-interest and coercion seem to rule international politics. International law and institutions exist, but the ability of this superstructure to counter the material base of power and interest seems limited. This suggests that the international system is not a very social place, and so provides intuitive support for materialism in that domain. On the construction side, while the dependence of individuals on society makes the claim that their identities are constructed by society relatively uncontroversial, the primary actors in international politics, states, are much more autonomous from the social system in which they are embedded. Their foreign policy behavior is often determined primarily by domestic politics, the analogue to individual personality, rather than international system (society). Some states, like Albania or Burma, have interacted so little with all others that they have been called ‘autistic’. This suggests that the international system does not do much ‘constructing’ of states, and so provides intuitive support for individualism in that domain (assuming states are ‘individuals’). The underlying problem here is that the social structure of the international system is not very thick or dense, which seems to reduce substantially the scope for constructivist arguments (Wendt 1999, 2)”.

Una de las tareas más complejas para trabajar las relaciones internacionales con el constructivismo, es la dificultad para encontrar un objeto de estudio:

“Constructivism is not a theory of international politics. Constructivist sensibilities encourage us to look at how actors are socially constructed, but they

do not tell us which actors to study or where they are constructed. Before we can be a constructivist about anything we have to choose 'units' and 'levels' of analysis, or 'agents' and the 'structures' in which they are embedded (...) The level of analysis on which it tries to explain the behavior of these units is the international system, as opposed to the personality of foreign policy decision-makers or domestic political structures (Wendt 1999, 7-8)".

Tenemos entonces una reflexión del objeto de estudio, que ubica como centro de la discusión un sistema internacional, una forma de llevar las relaciones entre Estados que va más allá de cierto 'culto' a la personalidad, si se permite la expresión, de quienes toman las decisiones de política exterior. Los Estados son actores con capacidad de decisión y con características particulares en el universo de las relaciones internacionales.

Una de las explicaciones más interesantes que hacer Wendt para extrapolar el constructivismo a las relaciones internacionales se encuentra en *Social Theory of International Politics*. Citaré el siguiente párrafo para dar cuenta de ello:

"People are the same way. We obey the law initially because we are forced to or calculate that it is in our self-interest. Some people never get beyond that point, but that is not true for most of us, who obey the law because we accept its claims on us as legitimate. Implicit in this legitimacy are identities as law-abiding citizens which leads us to define our interests in terms of the law's 'interest'. External norms have become a voice in our heads telling us that we want to follow them. The distinction between 'interest' and 'self'-interest is important here: our behavior is still 'interested', in the sense that we are motivated to obey the law, but we do not treat the law as merely an object to be used for our own benefit. The costs and benefits of breaking the law do not figure in our choices because we have removed that option from our decision tree. The same thing happens in the fully internalized Lockean culture. Most states comply with its norms because they accept them as legitimate, because they identify with them and want to comply. States are status quo not just at the level of behavior, but of interests as well, and as such are now more fully self-regulating actors (Wendt 1999, 288-289)".

Al analizar las relaciones entre Estados según los términos clásicos del realismo, sólo podemos encontrarnos con que usamos un tipo de relación porque nos conviene, porque satisface nuestros intereses. Es lo que hemos conocido durante años como “Rational Choice (Elección Racional)”. El constructivismo aporta el hecho de que los comportamientos entre actores están fundados en intereses y en ideas compartidas, que como vimos antes, nos dan un sentido de la realidad.

Wendt hace una incursión en su texto bastante interesante al presentar al constructivismo. Primero destaca su inclusión dentro de lo que en la historia de conoció como *idealismo* (Wendt 1999, 3), alejando su postura de otras más clásicas enmarcadas en el materialismo.

Hay entonces un marco según el cual es el hecho de unas ideas compartidas el que sirve como referencia para analizar sus comportamientos. Estas ideas compartidas y el sentido de realidad que se crea con ellas es lo que nos permite legitimar un modo de relaciones entre actores. Son las que nos permites superar las trabas naturales de la convivencia entre humanos y además constituyen la pauta inicial para el mantenimiento de la especie humana.

Para Wendt hay que destacar la acción como actores sociales de los Estados. Los Estados también tienen características que les permiten unos comportamientos similares a los humanos, como vimos arriba:

“A key first step in developing such theory is to accept that the states are actors with more or less human qualities: intentionality, rationality, interests, etc. This is a debatable assumption. Many scholars see talk of ‘actors’ as an illegitimate reification or anthropomorphization of what are in fact structures or institutions. On their view the idea of state agency is at most a useful fiction or metaphor. I shall argue that states really are agents. Decision-makers routinely speak in terms of national ‘interests’, ‘needs’, ‘responsibilities’, ‘rationality’ and so on, and it is through such talk that states constitute themselves and each others as agents. International politics as we know it today would be impossible without attributions of corporate agency, a fact recognized by international law,

which explicitly grants legal 'personality' to states. The assumption of real corporate agency enables states actively to participate in structural transformation (Wendt 1999, 10)".

Uno de los puntos esenciales del constructivismo, como vimos con Berger y Luckmann es el de la creación de roles e instituciones. Así la construcción social de la realidad se compone de dichas particularidades dentro de las cuales se encuentran consideraciones y motivaciones para alcanzar objetivos específicos. Es necesario señalar acá que dichas particularidades también incluyen la autorregulación de los actores, en este caso los Estados, hecho que es muy importante a la hora de definir los comportamientos de aquellos en el concierto, tan anárquico, de las relaciones internacionales.

"Idealists believe the most fundamental fact about society is the nature and structure of social consciousness (what I later call the distribution of ideas or knowledge). Sometimes this structure is shared among actors in the form of norms, rules or institutions; sometimes it is not. Either way, social structure can matter in various ways: by constituting threats, and so on. These possibilities need not deny a role for material forces, but the idealist claim is that material forces are secondary, significant insofar as they are constituted with particular meanings for actors (Wendt 1999, 24)".

El esquema constructivista, explica Wendt, está entonces demarcado de la siguiente manera:

"Materialists and idealists tend to understand the impact of ideas differently. Materialists privilege causal relationships, effects and questions; idealists privilege constitutive relationships, effects, and questions. Since I address this distinction at some length in chapter 2, let me just preview here. In a causal relationship an antecedent condition *X* generates an effect *Y*. This assumes that *X* is temporary prior to and thus exists independently of *Y*. In a constitutive relationship *X* is what it is in virtue of its relation to *Y*. *X* presupposes *Y*, and as such there is no temporal disjunction; their relationship is necessary rather than contingent (Wendt 1999, 25)".

## **1.2 CULTURA, IDENTIDAD Y NACIÓN**

Para el siguiente trabajo es importante tener claros algunos aspectos teóricos que nos permitan adelantar una mejor identificación de la problemática que pretendo desarrollar. En ese sentido, tener claro qué y cómo funciona la identidad colectiva resulta relevante y además bastante útil.

Por cultura asumiré la idea que nos deja Alexander Wendt, según la cuál aquélla es parte de la constitución de sociedades con capacidad de evolución. “Cultural selection is an evolutionary mechanism involving ‘the transmission of the determinants of behavior from individual to individual, and thus from generation to generation, by social learning, imitation or some other similar process (Boyd and Richerson 1980, 102, citado por (Wendt 1999, 324)”.

Hay entonces una serie de comportamientos, tomas de decisiones, racionalizaciones y otro tipo de selecciones que a través de los mecanismos mencionados por Boyd and Richerson y citados por Wendt nos permiten entender que tan profundamente las normas sociales son internalizadas (Wendt 1999, 325).

A continuación expondré algunas lecturas sobre la creación de identidad, el funcionamiento de la misma y su desenvolvimiento en las sociedades modernas con los aportes de él varios expertos en el tema.

### **1.2.1 Cultura**

La construcción de la identidad y el estudio de la cultura son de los asuntos más complicados para el estudio de las ciencias sociales. Además es punto de partida para numerosas reivindicaciones que se hacen en torno a temas que incluyen el debate democrático y la redistribución de ingresos más equitativa en una sociedad.

La creación de una identidad es también abordada por Wendt en *Social Theory of International Politics*. Al respecto, el profesor alemán señala que la creación de una identidad es parte de un proceso que involucra diversos factores en las comunidades humanas.

Wendt nos da ciertas pautas para entender la formación de la identidad, desde el constructivismo, aunque él emplea unas categorías para contraponer a la teoría clásica de las relaciones internacionales, presentada anteriormente por Kenneth Waltz. Sin embargo, atendiendo a que la realidad es socialmente construida, podemos usar algunas de sus explicaciones para aplicar las a los procesos de formación de identidad y de cultura que nos atañen en este trabajo.

La identidad, según Wendt, es producto de una selección natural y cultural que les permite a las sociedades organizarse en torno a unas ideas compartidas. Acá hay dos puntos de los cuales se puede partir para generar identidad: la imitación y el aprendizaje social (Wendt 1999, 324-336). Este proceso genera lealtades, que, son fundamentales a la hora de entender el desarrollo de entidades colectivas con identidades particulares.

Yosef Lapid avanza sobre el porqué de estudiar la cultura y hacerla parte de las relaciones internacionales. Así, nos plantea que es a través de ésta que podremos llegar a entender mejor los fenómenos de las mismas y a producir diagnósticos más acertados, teniendo en cuenta el mundo que se nos presenta.

“So far, culture and identity have been treated as if their core meaning and relationship were self-evident and nonproblematic. Such is hardly the case. Even those impressed with the theoretical promise of these concepts invariably warn that both are ‘suspect’ in some rather basic sense (Jepperson and Swidler, 1994:360; Handler, 1994:27). To that extent, some definitional fine-tuning will bring our argument into sharper focus. (...) With these orienting ideas in mind, let us begin by noting that the core meanings of culture and identity have undergone in recent years a series of largely parallel redefinitions. The intention has been to render both concepts more highly compatible with emerging pluralities and fluid instabilities that have rendered traditional understandings largely

untenable. Anticipating key concerns in our next section, let us also note that whereas these novel understandings can indeed offer some promising remedies to IR's growing difficulties with an increasingly fluid, hybrid, and polyethnic world, traditional depictions can only camouflage and further aggravate the problem (Lapid and Kratochwil 1996, 6-7)".

El constructivismo nos plantea con Kratochwil y Lapid, una lectura sobre la identidad que nos presenta el porqué de la pertinencia de estas discusiones:

"At first blush it seems rather ironic that the term "identity," which used to denote "sameness," has become the focus of attention and political action, as it is the new insistence on "differences" that determine new groups and their patterns of conflict and cooperation. It is precisely the emphasis on the constitutive nature of this identity search and the displacement of these seemingly only "psychological" issues onto the political arena that makes the present preoccupation with cultural factors different. To that extent, the identity problematic in its political implications seems intrinsically linked to the problems associated with the end of modernity (Lapid and Kratochwil 1996, 206)".

La modernidad aparece entonces como centro de la batalla que se libra entre estas construcciones que reclaman legitimidad y pertinencia política y las que han establecido una "manera de hacer las cosas" que no puede tomar las contribuciones, poco 'científicas' de los actores que las reivindican. Se recurre entonces a asumir su aparición en los debates académicos de otra forma.

Kratochwil señala al respecto:

"Although the 'psychologization' of the problematic contributed a useful corrective to the standard liberal accounts of the formation of 'society' through contract and aggregation, it nevertheless constituted a considerable narrowing of the focus away from symbolic systems and their organization to the dynamics of the individual psyche. Insofar as 'history' entered at all it became the tale of stages of development and of the highly speculative assumption that individual and social formations follow the same path –that is, that ontogenesis and phylogenesis mirror each other. While the individual had thereby gained considerably more depth than in the liberal version, it had lost much of its cultural

component, which tied it to particular systems of meaning (Lapid and Kratochwil 1996, 208).

### 1.2.2 Will Kymlicka

Acá habrá que revisar, en el marco teórico, y sin duda, conceptos articulados al de cultura. Will Kymlicka, por ejemplo, señala al respecto que por cultura puede entenderse la capacidad que tiene una sociedad para brindar a sus miembros “unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida (Kymlicka 1996, 112)”<sup>2</sup>.

El autor presenta esta definición como de cultura societal y aclara que esto se debe a que hay una presencia de instituciones y de prácticas comunes que van más allá de compartir memorias o valores (Kymlicka 1996, 112). Lo anterior es de vital importancia para poder relacionar estos procesos discursivos con las instituciones presentes en una sociedad y acercarnos con el constructivismo social, esencial en el desarrollo de este trabajo.

Resulta particularmente interesante el hecho de que para Kymlicka, poniendo el ejemplo de la cultura estadounidense, esté representada por el abandono, de los inmigrantes que componen a Estados Unidos, de sus prácticas institucionalizadas de origen, asumiendo así un nuevo comportamiento y unas nuevas pautas que definirán su aceptación del nuevo mundo al que llegan.

“La pretensión de que todos los estadounidenses comparten una cultura común basada en la lengua inglesa es claramente falsa. Pese a todo, hay algo de cierto en ello. Los Estados Unidos han integrado una extraordinaria cantidad de personas de sustratos muy distintos en una cultura común. De hecho, la inmensa mayoría de los estadounidenses participan en la misma cultura societal, basada en la lengua inglesa. En

---

<sup>2</sup> El autor recoge las acepciones de Ronald Dworkin, quien sostiene que los miembros de una cultura tienen “un léxico compartido de tradición y convención (Dworkin 1985, 231)”.

otras épocas y lugares, las diferencias de etnia, raza, religión, clase, género y religión muchas veces se consideran como algo que impide la posibilidad de una cultura común. Pero en los Estados Unidos y otras sociedades modernas, la cultura común es amplia, integrando un rico mosaico de grupos. (...) Cuando los inmigrantes van a los Estados Unidos, llevan consigo su lengua y sus narrativas históricas. Pero dejan tras de sí el conjunto de prácticas institucionalizadas, expresadas en su lengua materna, que son las que verdaderamente proporcionan estilos de vida significativos a las gentes en su patria original. Llevan consigo un 'léxico compartido de tradición y convención', pero se han desarraigado así mismos de las prácticas sociales a las cuales ese léxico originalmente se refería y les daba sentido (Kymlicka 1996, 114)".

El trabajo del canadiense está basado en el liberalismo como sustento de los derechos que la minorías reclaman en determinados momentos. Esta es la plataforma desde la cual los reclamos de inclusión democrática se han hecho universales, pero que no aplica a las poblaciones indígenas por estar fuera de estas bases construidas en otras latitudes.

¿Podrían ser este tipo de consideraciones las que llevaron a los pensadores de comienzos del siglo XX a sugerir una identidad andina? Y atendiendo a la definición de Kymlicka, ¿cómo podrían los pensadores de entonces sugerir que se podría llegar a establecer una cultura andina, en términos de vida cotidiana?

Kymlicka avanza luego hacia lo que podríamos denominar "sugerencias" en torno a la inclusión de quiénes lo reclaman, planteando para ello el derecho de ciudadanía. Con respecto a este punto hay que decir que la CAN ha avanzado, pero no lo suficiente, ya que la normatividad que de ella se deriva, no tienen aún las herramientas para hacerse efectiva.

Kymlicka señala que los derechos derivados de la polietnicidad son restringidos:

"En parte de ello se debe a un prejuicio contra los nuevos inmigrantes, la mayoría de los cuales son no blancos y no cristianos. Como ya he señalado, parece que muchas críticas de los derechos polémicos se

rigen por un doble rasero. Pese que en algunos momentos se han cuestionado los derechos especiales concedidos a los grupos de judíos y cristianos blancos para que pudieran quedarse al margen de la sociedad a la que emigraron, pocas personas consideran que tales derechos representan una seria amenaza a la unidad o a la estabilidad social, y han formado parte de nuestra cultura durante décadas. Sin embargo, cuando se intentó acomodar a los grupos no blancos y no cristianos, la gente empezó a quejarse por la ‘tribalización’ de la sociedad y por la pérdida de una identidad común, ¡aunque en realidad el objetivo fundamental de estos nuevos derechos políticos es fomentar la integración! Es difícil no llegar a la conclusión de que gran parte de la reacción contra el ‘multiculturalismo’ se debe a un temor racista o xenófobo ante estos nuevos grupos inmigrantes (Kymlicka 1996, 246)”.

Hay que tener cuidado con las iniciativas de tipo multinacional que se presenten a la comunidad. La ausencia de voluntad política puede ocasionar la violación y el irrespeto por algunos valores de las minorías y trastocar la finalidad de un discurso integrador.

“De hecho, pocos son los Estados democráticos multinacionales que se atienen estrictamente a la estrategia de la ‘ciudadanía común’. Ello no resulta sorprendente, porque rechazar las reivindicaciones de autogobierno no hará más que agravar la alienación entre las minorías nacionales y aumentar el deseo de secesión. (...) Lo que en un Estado multinacional se denomina ‘ciudadanía común’ en la práctica implica apoyar la cultura de la nación mayoritaria; por ejemplo, su lengua se convierte en la lengua oficial de las escuelas, de los tribunales y de los poderes legislativos, y sus festividades acaban siendo las festividades públicas. Además, un régimen de ciudadanía común significa que la minoría no tiene mecanismos para limitar su vulnerabilidad ante las decisiones económicas y políticas de la mayoría, puesto que las fronteras en las competencias de las unidades políticas internas se adaptan a la conveniencia administrativa de la mayoría, no a los derechos de autogobierno de la minoría (Kymlicka 1996, 251)”.

### 1.2.3 David Miller

El aporte de Miller está dirigido hacia el tema de la nacionalidad y de la identidad nacional, que hace parte también de los temas que atraviesan este trabajo.

A continuación presentaré las características que Miller trabaja sobre su concepción de identidad nacional, y entender su relación con el mundo andino y su desarrollo.

“El primer punto merecedor de atención, reconocido ampliamente por aquellos que han reflexionado con seriedad acerca de la materia, es que las comunidades nacionales están constituidas por creencias: las naciones existen cuando sus miembros se reconocen entre sí como compatriotas, y creen compartir características relevantes. (...) La conclusión a la que se llega con facilidad es que una nación es, en la memorable frase de Renán, ‘un plebiscito diario’; su existencia depende de una creencia compartida que sus miembros poseen de consumo, y de un deseo compartido de continuar su vida en común. Por tanto, cuando me identifico como perteneciente a una nación particular, estoy implicando que aquellos que incluyo como mis connacionales comparten mis creencias y encuentro en ellos reciprocidad a mis compromisos. (...) La segunda característica de la nacionalidad es que es una identidad que encarna una continuidad histórica. Las naciones se extienden hacia atrás en el pasado, y de hecho en la mayoría de los casos sus orígenes se pierden a conveniencia en las nieblas del tiempo. En el transcurso de esa historia acontecen diversos sucesos significativos, y podemos, desde el presente, identificarnos con el pueblo que actuó en aquellos momentos, reapropiándonos de sus hazañas como si fueran nuestras. La comunidad histórica nacional es una comunidad de obligación. Debido a que nuestros antepasados han derramado su afán y su sangre para construir aprender la nación, nosotros nacidos en ella recibimos en herencia la obligación de continuar su trabajo, trabajo que en parte descargamos sobre nuestros contemporáneos y en parte sobre nuestros descendientes. (...) Un tercer aspecto que distingue a la identidad nacional es que es una identidad activa. Las naciones son comunidades que hacen cosas en común, toman decisiones, logran resultados, etc. Por supuesto esto no lo hacen de forma literal: las delegamos en representantes que encarnan, bajo nuestro punto de vista, la voluntad nacional –estadistas, militares, deportistas, etc.– pero esto significa que la conexión entre pasado y futuro que antes mencioné no es meramente un nexo causal. La nación deviene lo que es por las decisiones que

toma. (...) El cuarto aspecto de la identidad nacionales que conecta a un grupo de personas con un espacio geográfico particular, y aquí de nuevo en contraste con la mayoría del resto de entidades de grupos que defienden las personas. Por ejemplo, las identidades étnicas o religiosas con frecuencia tienen lugares sagrados o territorios originarios, pero no es parte esencial de la identidad el ocupar permanentemente el lugar; si eres un buen musulmán has de peregrinar a La Meca al menos una vez, pero no tienes por qué abrir allí casa. Una nación, por contraste, debe tener una tierra en realidad porque una comunidad nacional debe ser (o aspirar a ser, si no lo es de *facto*) una comunidad política (Miller 1997, 38-43)".

Si nos detenemos en el hecho de que la CAN puede definirse como una sociedad multicultural, Miller señala que es difícil la existencia de este tipo de comunidad si no se reconoce el respeto por el conjunto de solicitudes que las diferentes agrupaciones elevan ante un Estado; en este caso una organización de varios Estados.

"Una sociedad multicultural (...) ha de permitir también que cada grupo formule su propio conjunto de demandas y reclamaciones auténticas, reflejando sus circunstancias particulares. El Estado ha de respetar y reconocer esas demandas por igual. No puede apoyar un modelo de vida buena a expensas de otro, no ha de basar sus políticas sobre principios de la justicia considerados por unos grupos legítimos pero no por otros (Miller 1997, 162)".

Tenemos entonces que una sociedad multicultural sólo puede funcionar cuando el Estado es capaz de responder a las necesidades de cada uno de los miembros de una sociedad a través de instituciones políticas que sean capaces de respetar las diferencias y además de difundir su existencia. De promover su desarrollo en la sociedad.

Las relaciones sociales son productos de la interacción entre las personas y el medio ambiente, así como con los recursos. Esta interacción produce con la repetición y la cotidianidad unas instituciones que definen el comportamiento y las

relaciones subsiguientes entre los miembros de estas sociedades. A lo anterior hay que añadir que para que las instituciones existan en una sociedad es necesario que ésta las acepte y tenga la voluntad de convivir con ellas. Por tanto, las relaciones internacionales son producto de la voluntad y las instituciones erigidas entre las naciones y el análisis de las relaciones se hace mucho más completo si usamos estas categorías.

Con lo anterior nos es posible plantearnos la pregunta de cómo asumen entonces algunos grupos sociales sus relaciones exteriores, qué importancia dan a ellas, cómo las manejan y qué intereses tienen en las mismas, para así poder explicar el por qué del fracaso de la tarea de consolidación de un espacio integrado en Suramérica, como es la Comunidad Andina de Naciones.

## 2. MARCO CONTEXTUAL

Este trabajo está considerado sobre la existencia de un mundo que históricamente hemos conocido como *andino*. Es un mundo en el que muchos investigadores sociales de la región latinoamericana han determinado que por sus particularidades endémicas locales existe una comunidad mayor extendida. Es el caso de lo andino.

La *andinidad* es uno de los pilares sobre los que se sostienen varios movimientos políticos, muchas reflexiones teóricas y además unas condiciones socioeconómicas particulares que nos permiten entender una forma de relacionamiento y unas expectativas con respecto a su forma de existencia.

Para este capítulo usaré las reflexiones de Galo Valarezo y Luis Miguel Glave, quienes desde las experiencias históricas de Perú y Ecuador hacen un aporte a lo que podemos denominar la mentalidad andina en tiempos de la constitución de las nuevas repúblicas en los Andes. También las de Waldemar Espinosa, quien relata con bastante detalle las formas en las que los pueblos pertenecientes al Tahuantinsuyo subsistían y aplicaban unas técnicas de supervivencia que les permitieron convertirse en paradigma de organización social endémica americana.

### 2.1 LA ANDINIDAD

Lo andino hace referencia a una ubicación geográfica del norte de Suramérica, que cubre lo que hoy son las repúblicas de Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia. Sin embargo, esta concepción geográfica no quedó reducida a la descripción física de un territorio; la construcción de la *andinidad* ha

tenido en el siglo XX un propósito político que es lo que nos incumbe a la hora de presentar este trabajo.

Estos trabajos se han enmarcado dentro del prejuicio cultural existente que plantea como identidad andina, dentro de la unidad geográfica que se extiende desde el norte de Chile hasta buena parte de Colombia, incluyendo a Venezuela, sólo lo que está relacionado con lo indígena. Se distingue entonces como andina a la forma particular que desarrollaron las comunidades mediterráneas –en lo que hoy son Perú y Bolivia– para alcanzar altos niveles de orden político, económico y social. Un ejemplo de lo anterior podemos verlo en el siguiente texto.

“La noción de ‘andinidad’, tal como fuera definida por John Murra en sus Formaciones económicas y políticas del mundo andino en 1975, ha inspirado durante más de dos décadas el trabajo de investigadores y la práctica de actores sociales muy diversos: Organizaciones No Gubernamentales, Partidos Políticos, Sindicatos y Movimientos Populares, Gobiernos Nacionales. A partir de las reflexiones del historiador, que advertía en la historia pre-colonial de los territorios pertenecientes al área andina una serie de características comunes, que permitieran ir construyendo una noción heurística como la de ‘andinidad’, se postulaba la existencia de vínculos culturales contemporáneos, subyacentes con relación a la modernidad occidental dominante, pero poderosos y capaces de consolidar una ‘identidad regional’. Este análisis retomaba las antiguas intuiciones de los autores indigenistas, que desde los albores del siglo XX habían buscado en el pasado imperial andino las inspiraciones de un proyecto político de construcción de la-nacionalidad-sobre la base de la identidad indígena (Lanata 2005, 9)”.

Hay que señalar primeramente que es gracias al norteamericano John Murra que renace cierta vocación por el estudio de la *andinidad* en los países con una gran concentración de población originaria, indígena. Murra, adelantó trabajos que significaron para las poblaciones objetivo una suerte de guía en pos de los objetivos políticos que esas poblaciones tanto ansiaban conseguir.

Estos textos se convirtieron en el paradigma que les permitió ser leídos por Occidente, retomar sus características más importantes y hacerse sentir ante el hombre blanco, y así, reivindicar sus derechos políticos y sociales.

“Por otro lado, el auge reciente de movimientos indigenistas de dimensiones nacionales en el Ecuador y en Bolivia, con, a veces (en particular en el caso boliviano), pretensiones (sic) a redefinir territorios sobre la base de la identidad étnica, también ha contribuido a poner en la agenda nacional el debate acerca de lo indígena y del ‘Ande’, que muchos vuelven a percibir como una región fundamentalmente hostil al proyecto modernizador (Lanata 2005, 11)”.

El Centro de Estudios Bartolomé De las Casas, de Cusco, desarrolló en el año 2004, un seminario denominado *Vigencia de lo Andino*. Allí se tocaron temas relacionados con la pertinencia de un sentido de vida indígena andino y de cómo articularse a los proyectos nacionales, modernos.

Los participantes, no sólo indígenas, llegaron a una conclusión muy importante:

A partir de posiciones muy distintas, los participantes terminaron, sin embargo, coincidiendo en el hecho de que el conflicto actual entre las poblaciones campesinas-indígenas que moran en los Andes y el viejo Estado-Nación, incapaz de atender sus demandas y de gestionar adecuadamente su territorio, tiene raíces culturales. [...] Este conflicto está sin duda enraizado en ‘lo local’, es decir que el escenario que se hace visible es el territorio que efectivamente administran las poblaciones campesinas-indígenas y donde las incompatibilidades entre tradiciones indígenas locales y burocracia estatal se vuelven manifiestas (Lanata 2005, 12)”.

El seminario también dio cuenta de qué tan importante son las creaciones culturales y las interrelaciones derivadas de ello. Es decir, la identidad no sólo me

define y a mi comunidad, sino también me permite hacer uso de ella como categoría política y reclamar o defender ante el resto de la sociedad.

“Lo andino’ también puede ser una categoría reapropiada por las poblaciones campesinas culturalmente indígenas, y convertirse en una ‘categoría de protesta’ o incluso en el signo de una nueva identidad cultural y política, producto de la reelaboración de las culturas indígenas frente a la modernidad y de su necesaria adaptación a los escenarios políticos que configuran la nación y el mundo globalizado. En esta redefinición de las culturas indígenas, y en la pugna por el reconocimiento de su existencia en un país multicultural, ‘lo andino’ se puede convertir, pues, en consigna para la movilización política (Lanata 2005, 13)”.

Esta conflictividad no puede pensarse lejos del proyecto modernizador occidental, que sin duda ha servido para la ‘legitimación’ o ‘deslegitimación’ de otros órdenes étnicos existentes.

“Los avatares de la modernidad han dado origen en el Perú a un proyecto de ‘modernización periférica y colonial’, que es regido por los intereses y las prioridades que establecieron, primero la metrópoli, y luego el mercado globalizado. En este sentido, la modernización periférica es todo lo opuesto a ‘lo moderno’, entendido éste como un proyecto que sólo pueden producir sociedades auto-centradas. [...] Esta modernidad es la que condujo los procesos de transformación de los sistemas productivos en la Europa del siglo XVI. En el Perú contemporáneo, podemos esperar que un proyecto ‘moderno’ de este tipo valoraría la diversidad cultural, es decir los saberes, la organización social y productiva, los sistemas de representaciones de las sociedades indígenas, puesto que partiendo de una lectura de las particularidades geomorfológicas de los Andes y sus piedemontes, tendría que entender también la manera en que las sociedades tradicionales supieron aprovechar estas particularidades para la producción y la reproducción social. ‘Lo andino’ sería entonces ‘parte de lo moderno’ y algo que podría ‘unir diferentes intereses de diferentes sectores de la población (Lanata 2005, 14-15)”.

Nos encontramos entonces con intentos de llevar la noción de lo andino a una particularidad epistemológica que debe estudiarse, adelantarse y proponerse

al mundo, por lo menos a América para poder garantizar su crecimiento y expansión en el tiempo.

Históricamente estos pueblos debieron organizarse para poder contestar a las iniciativas que los gobiernos nacionales, durante el siglo XIX intentaron confiscar sus territorios y desplazarlos para hacerlos integrantes de las nacientes comunidades políticas. Los indígenas de la región se convirtieron entonces en redactores de su propia historia, y marcaron dentro de ella caracteres que se harían más profundos en el desarrollo histórico de la misma.

Este movimiento de pensamiento indígena marcaría las ambiciones que luego pensadores como Haya De la Torre enmarcaría como socialistas y sostendrían posiciones políticas como el etnocacerismo –posición política representada por el ex candidato a la Presidencia peruana Ollanta Humala– o el más reciente Movimiento al Socialismo, que en Bolivia dirige y representa el presidente Evo Morales.

La movilización indígena se convierte entonces en una forma de comprometer una comunidad de futuro, como señalarían los expertos sobre el nacionalismo, con una forma para o por la identidad cultural.

Esta zona, que como podemos ver no cobija a países como Venezuela, Colombia y Chile, fue ocupada durante centenares de años por civilizaciones que pudieron tener influencia sobre grandes poblaciones a lo largo de un período histórico bastante importante para el devenir de las poblaciones *a posteriori*.

Esta zona, cuya etimología parece provenir de un vocablo quechua que significa *cresta elevada*, ha contenido para sí misma una fuente de significado, que ha trascendido las fronteras de la región.

Lo *andino* ha representado la posibilidad de convertir una zona geográfica en fuente de inspiración, primeramente, para la integración de una subregión latinoamericana.

Hay algo que queda claro: las nuevas ciudadanía americanas deberán estar muy bien justificadas para afrontar el futuro y esto dependerá, en buena medida, del desarrollo de las medidas conducentes a una eficaz asunción a la modernidad.

El caso andino no es diferente, dado que la necesidad de creación de una identidad, de un espíritu común y de unos fines supranacionales se hacen evidentes. De hecho son textos que informan el porqué de la Comunidad Andina.

Hablar de *andinidad* se hace complejo dado que la antigüedad misma del concepto no parece muy clara. Si bien podría señalarse que es con Víctor Raúl Haya De la Torre que comienzan a formularse reivindicaciones que pueden articularse con proyectos de relativos a lo andino, su idea de la *Indoamérica* unida y emancipada contra el imperialismo, no trasciende para convertirse en parte de lo que la CAN pretende representar.

Podría pensarse además que el concepto de *andinidad* es más nuevo que el de *Latinoamérica*, sin embargo, un rastreo somero podría indicar que su antigüedad deriva de lo que incas y aimaras asumían de sus territorios y las posteriores definiciones del mismo parten de ese tronco.

Debemos tener en cuenta que la integración regional ha sido uno de los puntos más estudiados en los últimos años por parte de los expertos en relaciones internacionales, y se ha convertido en un paradigma que ha llegado a ser motor de avance como sucede actualmente en la Unión Europea (UE).

Para Europa la construcción de espacios regionales ha sido vital en la consolidación de un modelo ampliado y capaz de responder a las necesidades de la zona. La UE tiene ya una política de regiones estable y consolidada que ha logrado tener en las regiones, y en el continente mismo una importancia sustancial.

La política de regiones de la UE está basada en la necesidad de generar cohesión y afinidad entre los miembros de la misma:

Para reducir las disparidades se necesita una política de cohesión que fomente mejoras constantes en la competitividad y el empleo. Cofinanciando proyectos de infraestructura, desarrollando la sociedad de la información, acelerando la transferencia de conocimientos técnicos, apoyando las inversiones en personas y estimulando la cooperación transfronteriza, la Dirección General de Política Regional ayuda las regiones menos prósperas o que tienen problemas estructurales a aumentar su competitividad y a conseguir mayor velocidad en su desarrollo económico de una forma sostenible. Por tanto, la política regional es una importante manifestación de la solidaridad de la Unión Europea (Unión Europea 2009).

Para el caso andino la situación no es diferente: como señalé antes, su creación es producto de la necesidad de reducir las diferencias económicas que se planteaban en la integración latinoamericana patrocinada por la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio –ALALC– en 1960. De acuerdo con el Tratado de Montevideo, los países firmantes de la ALALC (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela) se comprometían a que existiera una zona de libre comercio en 1972 que cubriría toda la zona, pero el plazo luego se extendió a 1980.

Así las cosas, el proceso de integración latinoamericana tuvo ciertas dificultades que al ser analizadas provocaron la idea de adelantar el proceso a través de proyectos regionales. Uno de estos proyectos fue la base de lo que hoy conocemos como la Comunidad Andina.

La Comunidad Andina de Naciones es una institución creada por los países de la región andina suramericana en 1969 para forjar una integración política y económica más consolidada entre las seis naciones firmantes: Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela inicialmente. De estas seis naciones quedan en la actualidad sólo cuatro, representadas por Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú.

Dentro de los puntos esenciales que conforman esta unidad regional se destacan algunos que son visibles en su sitio en la internet: “un pasado histórico

común; un legado común: patrimonio cultural, material e inmaterial; nuestra geografía; un idioma común e ideales, metas y objetivos comunes<sup>3</sup>”.

Lo anterior da cuenta de un proyecto que pretende retomar algunas concepciones identitarias y hacerlas pertinentes para el desarrollo económico, político y social de la zona donde ha sido establecida.

Lo *andino* se ha mantenido como base esencial para algunas reivindicaciones étnicas del sur de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Sin embargo, estas reivindicaciones no parecen tener el mismo significado que tienen las que encontramos al interior de la Comunidad Andina, entendiendo a ésta como una entidad formal que agrupa los intereses de las poblaciones en su interior.

Sin embargo, es poco probable que se pueda hacer extensiva esta consideración de la identidad a otras zonas que cobija la Comunidad. Este asunto, supera lo meramente sintáctico ya que como dije antes, es el núcleo de las reivindicaciones que muchas poblaciones han hecho históricamente en la región.

Estos puntos han sido parte de la conformación de la identidad andina desde el tiempo de las guerras de independencia contra España en la región. A ello se unían como mitos que atravesaban desde Punta Gallinas hasta el Chaco, como el de la capacidad guerrera de Bolívar, como el de una sola identidad indígena primigenia y como el de una sola herencia hispánica que todos debían conservar.

Los países de la CAN se convirtieron en crisoles en el que a voluntad de unos poderes políticos y militares se modelaron caracteres definitivos que supusieron identidades propias para cada terruño. Lo mismo pasó, claro que en un plano más intelectual alrededor de la idea de América Latina. Los intelectuales se dieron a la tarea de conformar conceptos y agruparlos alrededor de un sentimiento apegado a la tierra que trascendió cada uno de los puntos de origen de esas ideas.

---

<sup>3</sup> Tomado de <http://www.comunidadandina.org/quienes.htm>

Podría tratar de establecerse algún contacto entre quienes hicieron parte de estas reflexiones, pero es importante tener en cuenta cuál era su relación con quienes hacían parte del pueblo, con quienes recibían el discurso y como se construía entre ambos un nuevo concepto, tan especial.

Autores como König, han expuesto bastante bien el camino que se recorre hacia la construcción de identidades en América (Colombia, específicamente en su trabajo) y cómo éstas obedecen a definiciones preestablecidas que pocas veces tienen que ver con las ideas que dentro de las definiciones se plantean a futuro.

Para el caso americano, es en la carrera por la modernización que aparecen las primeras vindicaciones de una integración. Lo que importa en este trabajo es demostrar que esa posibilidad de integración tuvo dolientes a través de una identificación cultural particular y que fue en el desarrollo de ésta que muchas de las ideas políticas de integración política y económica se afincaron durante casi ciento cincuenta años.

La identificación cultural, ha sido esgrimida como un factor para el desarrollo de un proceso de integración en América Latina desde hace años. Esa integración, que fue planteada como un arma política para evitar el imperialismo que se venía gestando en Gran Bretaña y Estados Unidos, puede leerse a través de varios textos que, hasta bien entrado el siglo XX fueron cruciales para el entendimiento de nuestra América.

Hay entonces una construcción de mentalidad de integración. Los americanos se sienten llamados a lograr una consolidación de proyecto político común y que atravesase a toda la América para lograr llegar a superar sus problemas de desarrollo.

Lo anterior para superar algunas de las deficiencias políticas y económicas derivadas del aislamiento de cada uno de estos cinco países y transitar de una forma más sencilla hacia el desarrollo.

Sin embargo aún no queda muy claro qué se entiende por cultura y cómo se articula ésta a la política de integración política y económica de una región o compendio de países. La cultura es, *grosso modo*, la forma en la que una población específica se identifica y asume unos roles dentro de un sistema u organización.

Para el caso andino, extensible a todo el conjunto de lo latinoamericano, la cultura se ha convertido en un paradigma histórico a través del cual se ha pretendido que algunas variables identitarias comunes sean asumidas como únicas y explicando la integración desde la hegemonía cultural.

### **2.1.1 Contexto histórico andino**

La expresión de lo andino en la historia de la región se ha ligado a un estilo de vida que tiene conexiones muy profundas con lo que algunos llaman vida campesina y que así lograron trascender su momento para participar de una forma más activa en los procesos sociopolíticos de las nuevas repúblicas americanas.

Tras los intentos de modificación de lo que llamamos una cultura indígena, andina, las comunidades soportaron unas ideas sobre su identidad que trascendieron el tiempo y que configuraron lo que conocimos como andinidad: “Estas comunidades atravesaron cambios profundos a lo largo del período colonial, ejemplificados en su creciente diferenciación interna y en sus múltiples enlaces con el mercado, subsistieron no obstante como los principales mecanismos a partir de los cuales la élite colonial pudo hacer uso de la energía campesina y apropiarse del excedente generado. Estas comunidades, a su vez, desempeñaron en este contexto el rol paradójico de preservación de la cultura andina frente al embate de la colonización, llegando incluso desarrollar formas de resistencia y reproducción en medio de un continuo asedio (Glave 1991, 7).

Así las cosas, las comunidades andinas indígenas fueron parte del desarrollo político, intentando mantener prácticas y órdenes sociales anteriores a las independencias de los países de la región y legitimar su presencia en varias zonas.

Sin embargo, la emancipación americana derivó, a través del pensamiento unificante de los fundadores de las patrias americanas, en ataques a los indígenas, que debieron movilizarse y tratar de sobrevivir a las expropiaciones y al arrinconamiento al que fueron sometidos.

“La ideología que siguió la acción de los libertadores era incompatible con la persistencia de instituciones que obstaculizan la circulación libre de la tierra y del trabajo, y que impedían el establecimiento de una república de pequeños propietarios. Por consiguiente, la legislación agraria de las nuevas repúblicas atacó el fundamento mismo de las comunidades y buscó su abierta destrucción. Con la ley con la fuerza, los gobiernos nacionales en el siglo XIX dismantelaron la protección colonial otorgada a las comunidades, preparando de esta manera el camino para la expansión del latifundio y para la constitución de un mercado de fuerza de trabajo liberado de las trabas institucionales de antaño. Esa expropiación, que alcanza su etapa más significativa finales del siglo XIX y comienzos del XX fue el fulminante que desencadenó una auténtica tempestad campesina en los Andes y cuyo desenlace fue la obligación impuesta los estados nacionales de ‘reconocer’ jurídicamente a estas comunidades y de extenderles su ‘protección (Glave 1991, 8)”.

Lo anterior conllevó a la lucha por la tierra que debió atarse a la necesidad del reconocimiento de identidades diferentes, en la república. A través de esta lucha, los pueblos reclamaban la legitimidad de sus visiones del mundo y su pertenencia con la tierra. El siguiente caso representa lo que sucedió en el Perú:

“El crecimiento de la estrategia campesina de enfrentamiento del mercado y de la reproducción biológica y social debía chocar con el hambre de recursos que el sector mestizo o misti venía desarrollando desde mediados del siglo XIX. Los abusos por expropiación de tierras se dieron desde hacía un largo tiempo, pero se agudizaron a finales del

siglo XIX, al amparo de una ley que de alguna manera retrotraía en algo la legislación hasta las normas liberales de inicios de la República. Se trataba de la ley de 1893 respectiva a los terrenos indígenas. Alguna vez se consideró que esa ley reconoció implícitamente la existencia de las llamadas comunidades indígenas, amparando sus propiedades colectivas en una reedición del apoyo estatal que desde la colonia se dio a los indios para garantizar la reserva colonial de mano de obra. En esa oportunidad fueron otros los intereses que la originaron. Los campesinos pudieron ver en este tipo de legislación alguna garantía a sus posesiones, pero lo que ocurrió fue que dentro de las colectividades campesinas, al desarrollarse una de las formas de posesión y usufructo, de carácter individual, se abrió paso a la posibilidad de mayores enajenaciones como realmente ocurrió (Glave 1991, 221)".

Estas luchas fueron fuertes y los indígenas aparecían llevando como bandera la reincorporación del imperio incaico. Luis Glave nos da una muestra de lo anterior con el siguiente texto: "tomaremos una pieza de antología para ilustrar lo que ocurrió en el pensamiento mestizo, el oficio de Francisco Guevara, Subprefecto de Canas al Prefecto de Cusco, de Yanaoca a 21 de octubre de 1922. Se trataba de un documento probatorio de la situación angustiosa que pasaba el vecindario *misti* de las localidades de Pampamarca y Tungasuca. Guevara señalaba que hacía más de un año que en Canas y toda la región '*han sentido una conmoción de querer restaurar el antiguo Imperio de Tahuantinsuyo* (Glave 1991, 240)".

La lucha indígena se formalizó en el Perú. La reivindicación de las tierras se asoció con la aparición de ideologías comunistas que desvirtuaban y "deslegitimaban" las pretensiones de los indígenas. El Estado condenaba estas peticiones y las asumía como peligrosas al orden establecido.

Esto puede relacionarse con los postulados que en el proyecto de legislación indígena de Manuel Quiroga (1920) se presentaron ante el Congreso Regional del Sur (...) En esa legislación se plantea un empadronamiento general de los indios con un posterior reparto de tierras comunalmente. Fue la época en que se debatieron sin aplicación alguna hasta cuatro proyectos de legislación indígena. Lo cual antecedió

la agitación india del año 1921. Según el subprefecto caneño, esta era la 'utopía mayor' en que los indígenas buscaban la 'igualdad absoluta', social, económica e intelectual y así 'creerse iguales a los blancos o mistis como ellos nos califican'. Esto surgiría del 'odio eterno' que el indio tiene al misti. Como corolario de esto, los indios recurrieron a las calumnias, ya que en la 'psicología del indio se contemplan todos los vicios inclusive el de la calumnia'. Señala una serie de supuestas calumnias, del mismo tenor de todos los memoriales que hemos visto presentados en el contexto de la agitación, todos falsos según este pintoresco personaje local (Glave 1991, 240).

El reconocimiento de las pretensiones indígenas sirvió como base para que, en Perú, en lo que se conoció como la *República Aristocrática*, los tomadores de decisiones usaran el pasado indígena y la grandeza incaica como punto de partida para la formulación de una identidad que se elevara al nivel de conciencia nacional. Glave usa a Manuel Burga para sustentar esta idea en su texto:

“Utilizando la forma de aproximarse la realidad que nos dejan un conjunto de estudios editados por Hobsbawn y Terence, Manuel Burga (1987) ha propuesto la utilización de la figura de los inventores de la tradición para un grupo de intelectuales provincianos de fines de la República Aristocrática. Estos escritores procuraron rescatar antiguas formas sociales y culturales, supuestamente autóctonas, para incorporarlas en la creación de una conciencia nacional. Ellos habrían inventado estas tradiciones para rescatar ese pasado que consideraban necesario y definir una identidad. La nota de Burga resume los distintos estudios que nos han mostrado un frondoso grupo de intelectuales que desde diversas disciplinas emprendieron un inventario de las particularidades andinas. Ellos sintieron la necesidad de redescubrir al Perú y dotarlo de una conciencia propia, en el proceso de cambio y modernización que se abría al fin de lo que Basadre llamó la República Aristocrática. Con ese espíritu, cometieron inexactitudes y pecaron de excesos interpretativos, construyendo muchas veces historias alteradas del pasado andino. En la zona de Huamanga por ejemplo, los intelectuales como Víctor Navarro Del Águila (1983) crearon un grupo étnico que les diera un asidero en el pasado autóctono. Una imagen del Perú desde las necesidades de una nueva conciencia se abría paso desde entonces (Glave 1991, 247).

Acá aparecen entonces los primeros contextos para el desarrollo de una identidad andina. La que dichos intelectuales ofrecieron para hacer viable una necesidad de apropiación de tradiciones, lealtades e ideas comunes necesarias para el forjamiento de una nacionalidad exitosa. Sin embargo, esta apropiación de valores y de ideas no fue lo que se esperaba y conllevó errores de interpretación que no cabían en la urgencia de formular una nueva nación.

“No obstante que estas creaciones mentales tenían características de conscientes elaboraciones de carácter incluso científico, la invención de la tradición no fue sólo patrimonio de los sectores pensantes de las colectividades regionales emergentes, también son acción de las mentalidades colectivas populares. Por una sedimentación estratigráfica, se fueron quedando en la memoria y recreando en el ritual, la representación artística y los cantos, una serie de imágenes que permitían a los campesinos indígenas, desde su posición de subordinación estamental, recrear sus identidades y recurrir a figuras que desde la historia los amparasen y defendiesen de los poderosos extranjeros con los que necesariamente se relacionaban. La idea de un grupo subordinado creador de estas imágenes ha sido bien planteada por T. Abercrombie (1986) siguiendo un esquema interpretativo de John Comaroff. Según éste, los subordinados de esta sociedad, cuya incorporación segmentada para el cuerpo en social mayor (sic) que se crea implica alienación y pérdida de independencia, desarrollan una filiación étnica que se manifiesta como atribución de identidad que puede tener poco que ver con la existencia social y cultural previa. Los campesinos también se inventan su tradición. De hecho, en la década de 1920, confluyeron ambas vertientes en la creación de un movimiento ideológico y político indigenista. Al analizar la estructura interna de los ayllos de esta localidad, se puede apreciar la forma cómo de manera muy lenta y pesada, por debajo de las más claras manifestaciones sociales y culturales, fueron ‘reapareciendo’ los viejos ayllos que se registraron en el siglo XVII, recreados en la construcción de esta necesaria identidad en el contexto de enfrentamientos que se dieron desde antes de fines del siglo XIX. En el análisis que ahora presentamos queremos señalar la forma como, además ‘leyeron a su manera su historia’. Se construyeron una propia imagen que enfrentaron al Estado, apoyados por los miembros de ese difuso partido de los indios del nuevo Perú en la búsqueda de nuevas formas de amparo frente a una violenta situación de expropiación, acoso y alguna vez etnocidio (Glave 1991, 247).

Para el caso ecuatoriano la pregunta sobre cómo integrar a poblaciones tan disímiles a un proyecto nacional también es pertinente “¿Cómo entendieron los criollos, fundadores del estado nacional ecuatoriano, la participación de la mayoritaria población indígena en su proyecto? Desde otra perspectiva, ¿cómo entendieron y participaron los indios en un proyecto que no nacía de su iniciativa interrogación? (Valarezo 1991, 419)”.

Una de las distinciones importantes que hace Valarezo sobre la creación del Estado ecuatoriano tiene que ver con el modo de producción instaurado con la llegada de los españoles a esta parte de América:

A la venida de los españoles, existía una doble experiencia interior de las sociedades norandinas: de una parte, la profunda tradición de pertenecer a Señoríos, sociedades sin Estado, en la que los jefes se encontraban irremisiblemente atados a la sociedad. Los señores, en modo alguno habían asegurado su progresiva separación de la sociedad, para conformar una clase que manejara el poder por encima de la sociedad. Para que ello ocurriera, se precisaba una ruptura. Como diría Clastres, ‘hay una discontinuidad esencial entre las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado’ (1980: 147). De otra parte, tenían una tradición reciente de pertenecer a un estado (sic) redistributivo andino, el Tahuantinsuyo, del que se recibían bienes, protección y servicios, entregándole a cambio energía humana. La experiencia era diversa, de acuerdo al grado de encarniza sillón y a la función desempeñada en el Incario. (Valarezo 1991, 421).

El Tahuantinsuyo tenía un carácter multinacional. Las constantes expansiones a su territorio, hasta pocos años antes de la llegada de los españoles al Cusco, hacían que la conciencia de un imperio rígido e inflexible, incapaz de asimilar a las poblaciones de las tierras conquistadas, no se diera. Era parte de la estructura política del imperio, y estaba legitimado en la presencia del inca como enviado de los dioses para “civilizar” y “enseñar” a los demás pueblos del orbe.

La relación entre la sociedad y el Estado incaico, fue mediada en los andes norandinos por el señorío. Ello creó proyectándose la imagen de que nada había pasado, que ellos continuaban aglutinando la

identidad étnica sin mayores transformaciones. El carácter multinacional del Tahuantinsuyo permitía la conservación de las organizaciones tradicionales; los sistemas económicos, el uso del control del espacio, la función de los señores, la propia organización de la sociedad y la articulación espacial a una red de centros administrativos y de caminos. En el largo plazo, los incas habían buscado producir las identidades alrededor del estado incaico, superando las identidades en los sistemas de parentesco en los marcos de los señoríos étnicos que venían funcionando. En este punto, los incas no lograron sino cambios parciales, sobre todo entre los mitmas y una parte de los yanás, clases subordinadas directamente al estado. (Valarezo 1991, 421).

Para el caso de los indígenas andinos, la ocupación de un territorio sólo era una vinculación con el señor inca en términos de producción de bienes y cesión de energía física humana.

Estas particularidades fueron suficientes para que los pueblos de estas regiones organizaran su convivencia e hicieran resistencia a los invasores españoles durante años. La resistencia se convirtió entonces en parte del *modus vivendi* de los indígenas andinos, que ahora consolidaban sus sociedades con la presencia del español a quien había que sacar.

“A pesar de la diversidad de situaciones, las dos acumulaciones básicas, el señorío y el estado incaico, resultaron vitales para los pueblos norandinos ser su comportamiento político frente al estado colonial. Ellas se convirtieron en verdaderas matrices que organizaron su vida cotidiana, sus comportamientos políticos y sus propuestas para programáticas en los momentos de más alta conflictividad. Una y otra experiencia se alternaron en el tiempo con distinta capacidad de convocatoria y adhesión, aunque la más arraigada experiencia acumulada en los señoríos influirá más profundamente a estas sociedades (Valarezo 1991, 421)”.

Uno de los choques más interesantes que se observan en la presencia española en la región, tiene que ver con el modo de producción tan distinto que ambas civilizaciones poseen.

El Tahuantinsuyo fue una continuación de ellos [señores redistribuidores], pero el estado colonial español, era francamente distinto, ilegítimo. Por ello, renace para el siglo XVII, la idea de la reconstitución del Tahuantinsuyo, el regreso de los incas. En la región norandina, ese sueño toma cuerpo entre 1664 y 1666, cuando un mestizo descendiente por vía materna de Atahualpa viene como corregidor de Ibarra, don Alonso Arenas y Florencia Inga. Los señoríos renuevan sus lazos de unidad entre sí y con los descendientes incas, desde Tulcán a Riobamba, se sueña con la posibilidad de un Estado norandino réplica del Tahuantinsuyo, controlado enteramente por la alianza de los señoríos. (Ramón, 1987, citado por Valarezo 1991, 423)

Sin embargo, estas iniciativas son derrotadas militarmente. Los incas debieron asumir una nueva forma de organización de la sociedad basada en una forma de producción completamente diferente. Los indígenas sólo pueden entonces responder al Estado español con los tributos correspondientes, pero exigiendo siempre la autonomía en sus tierras comunales y la no presencia ni de mestizos ni de españoles en las mismas (Valarezo 1991, 423).

Durante el siglo XVIII los indígenas andinos siguieron intentando la restitución de su Tahuantinsuyo, por lo que las revueltas y rebeliones se incrementaron: “Entre 1700 y 1803 la Real Audiencia de Quito vivió un ‘proceso de revueltas indias’. Muchas de ellas alcanzaron gran envergadura, fueron verdaderas rebeliones. Cuarenta y cinco revueltas han sido contabilizadas en esos 73 años. Trece de ellas se realizaron entre 1700 y 1760. Pero, la movilización india se concentró entre 1760 y 1803, verdadero ciclo revolucionario andino: 32 revueltas se sucedieron por toda la Audiencia, con mayor fuerza en la Sierra Centro-Norte en la que se concentraron 27, sólo 4 en la Sierra Sur, 1 en el Oriente y ninguna en la Costa (Valarezo 1991, 427)”.

Valarezo trae a colación un punto muy importante a la hora de presentar variables capaces de explicar estas movilizaciones indígenas, en lo que hoy es la República del Ecuador. Hay una crisis económica que afecta las condiciones de vida de los indígenas, además de que hay una legitimación de la reivindicación por la salida del imperio español de esas tierras. A lo anterior hay que sumar que la población indígena está muy concentrada en esta sección de lo que fuera el Imperio Inca.

La concentración de las revueltas en la Sierra Centro-Norte obedecía a tres hechos fundamentales: primero, es la región más castigada por la crisis. Hay signos de indicadores muy claros que lo demuestran: desmantelamiento de obrajes, escasez de dinero, emigración de las ciudades y un crecimiento de las recaudaciones tributarias, que no expresan bonanza, sino un endurecimiento de las políticas de la Corona y de la Real Audiencia. Hay entonces una clara relación entre crisis económica y revueltas indígenas; segundo, la Sierra Centro-Norte es la que concentra el mayor número de indígenas de la real audiencia y su peso demográfico sobre los blanco-mestizos todavía es mayoritario. Para 1785, la población total de indios desde 263.313, constituyendo el 65,2% de la población total de la audiencia. De ellos, 193.994, ósea de 72,3%, viven en la Sierra Centro-Norte y son 2,6 veces más que los blancos; y tercero, es la región en la que mejor se conservaron los señoríos étnicos, sobre cuyas redes sociales fueron posibles las revueltas. (Valarezo 1991, 427).

No se pueden dejar de lado que las rebeliones indígenas de esta época son parte de manifestaciones por mantener un nexo con su territorio, que ha sido determinado como realidad a través del tiempo y de las instituciones que durante este periodo se consolidaron.

“Ello significa que funcionaba una forma organizativa en el mundo indígena que les daba coherencia. Esa fuerza organizativa no era otra que las redes sociales que funcionaban en el espacio de cada señorío, que aunque muy debilitado en la jerarquía cacical, en sus instituciones de redistribución, de control del espacio, conservaba fuertes lazos de parentesco. Por ello, las grandes

sublevaciones, como la de Otavalo de 1777 o la de 1797 de Riobamba, engloban todo el espacio de un señorío o de una confederación de señoríos. (Valarezo 1991, 428)”.

Las intencionalidades políticas que Valarezo trae a colación en su trabajo, también son dignas de ser observadas. Dan cuenta de la necesidad de exterminar a quienes más influyen en la destrucción de su identidad como pueblo. En el siguiente texto se menciona una rebelión en Riobamba (hoy Ecuador) que plantea un tratamiento especial a los sacerdotes católicos de la zona.

La sublevación que más claramente plantea la ruptura del poder colonial y la autonomía del señorío es la rebelión de Riobamba de 1764. La sublevación fue preparada cuidadosamente con largos meses de anticipación formulan un programa explícito que muestra con claridad su intencionalidad política. El plan buscaba: a) eliminar a todos los hombres blancos, excepto a los curas a quienes se los castraría y mantendría en sus actividades religiosas, y a las mujeres que se les perdonaría la vida bajo condición de perpetua servidumbre; b) la quema y destrucción de la ciudad de Riobamba, de las instituciones coloniales, especialmente el Cabildo; c) la organización de un gobierno indígena, un señorío andino regido por dos reyes que habían sido educados para el efecto, un Obando y un Guaminga (Moreno, 1978: 44-102, citado por Valarezo 1991, 429).

Finalmente las luchas de independencia impulsadas por los criollos desplazan de las mismas a las poblaciones indígenas. Valarezo comenta con bastante precisión lo que las nuevas élites hacen para hacer de sus procesos de emancipación situaciones que les permitan controlar la movilidad social, ante la cual ellos tenían bastantes reservas. Para los criollos resulta mucho más atractivo constituir sociedades en las que sea una situación de clase la que determine el movimiento social, mas no una identitaria que podría poner en riesgo muchas de las aspiraciones por tierras y control económico (Valarezo 1991, 431).

Con respecto a la creación de los nuevos Estados, hay que señalar que la nueva sociedad emancipada procuraba un discurso con relación a los indígenas. Acá podemos encontrar un crecimiento de la población mestiza, que también plantea un conflicto al nuevo Estado-nación y se convierte en participante con respecto a las decisiones de los poderes nacionales. Estas poblaciones mestizas, sin embargo, también plantean sus concepciones sobre la propiedad de la tierra y, en esa medida, generan dificultades en su relacionamiento con los indígenas.

“En síntesis, el aumento notable de blanco-mestizos en los pueblos, el peso que logran en la economía, su agrupación en las ciudades pequeñas, los convierte en un interlocutor del Estado nacional, en un sector que disputa el poder con los hacendados y de la sociedad blanco-mestiza que tiene un inmediato contacto con los indios, especialmente con los libres, ejerciendo la dominación interétnica y desarrollando con esos indios una relación social conflictiva (Valarezo 1991, 444)”.

A la hora de la guerra de independencia los mestizos lograron ganar un lugar como pilar del nuevo orden social. Ser ciudadanos libres les permite adjudicarse un lugar como sujetos de derechos.

“Pero no sólo los mestizos. También algunos indios de los pueblos, Gobernadores y Alcaldes aculturados reclamaban prerrogativas exhibiendo su participación en las luchas de independencia. Francisco Andrango, por ejemplo, se reclamaba legítimo Gobernador de indios de Cayambe en un pleito con el Cacique José Manuel Puento, por haber contribuido con vituallas y cargadores en las guerras contra el reducto hispano en Pasto; claro está (sic) eran unos pocos indios pueblerinos, funcionarios del régimen. En todo caso, muestra la fuerza que toma la convocatoria del proyecto nacional (Valarezo 1991, 445)”.

La sustentación de los nuevos Estados se basa en la aparición de un modelo monocultural que obliga a un repliegue de las aspiraciones indígenas. Finalmente deben asimilarse con el nuevo modelo de producción y se agregan a las haciendas para encontrar modos de subsistencia y, por lo menos, de permanencia

en las tierras que muchas veces fueron reclamadas como propias ante las autoridades coloniales españolas.

De todas formas la posibilidad de resistencia permaneció latente en los sentimientos de los indígenas que, buscaron siempre la forma de permanecer fieles a sus concepciones sobre la tierra, sobre el arraigo, sobre las formas de producción, pero que también debieron entrar a un mundo comercial y económico diferente y lograr permanecer en el nuevo mundo que se les presentaba.

La resistencia india en el siglo XIX, en medio de la construcción nacional, escogió la comunalización (sic) como su estrategia de vida. Por comunalización entendemos un fraccionamiento extremo de los señoríos, una tendencia estructural a la homogenización económica de la sociedad india en la que desaparecen los grandes señores, para ser reemplazados por pequeños 'mandones', 'cabecillas' o 'curagas' como se los denomina. La sociedad india a su interior recupera todo el control sobre sus pequeños dirigentes, acentuándose entonces el carácter 'primitivo' de una sociedad sin Estado y contra el Estado, forma radical de negar al Estado republicano y a la misma noción de Estado en la sociedad (Valarezo 1991, 447).

El carácter de la ciudadanía era importante para los mestizos debido a que de esta manera eran eximidos del cobro de tributación, que representaba el modelo español anterior y que los alejaba de la conciencia de indígenas, que el liberalismo y el catolicismo presentaban como indeseables.

Inesperadamente, hemos podido mostrar que el proyecto criollo logró atraer como base de su sustento a los mestizos y a los indios ladinos. Los mestizos en el censo de 1785 apenas eran el 6,7% de la población. En 1840, pasan a ser junto con los blancos la población mayoritaria, alcanzando el 53%. Los datos republicanos son generalmente inflados, pero constituyen sin duda un indicador del proceso. La varita mágica de los criollos para atraer a los mestizos había sido la ciudadanización, entendida no como un sistema de participación en el ejercicio del poder democrático, sino como la carta de liberación del tributo. Junto a la ciudadanización, idea más bien liberal, la ideología que dio soporte a ese proceso fue más bien la conservadora-religiosa, pero, sobre este último asunto en este trabajo no hemos hablado (Valarezo 1991, 448).

### **2.1.2 La sociedad andina anterior a la conquista**

La sociedad andina que existió antes de los procesos señalados anteriormente estaba estrechamente relacionada con el espacio que ocupaba. Son bien conocidos sus adelantos en términos de agricultura, geografía y distribución de tropas y además de comunicaciones ente las diferentes provincias que componían el imperio.

Una de las formas de relación con el entorno físico está enmarcado por el ayllu. Esta forma de comunidad tenía la particularidad de hacer que sus miembros desarrollen ciertas actividades, todas dirigidas a la comunidad como centro de actividad social y económica.

En el ayllu el hombre no era considerado como entidad individual, separada de la masa. Lo que imperaba ahora el concepto de colectividad; el hombre se diluía en la multitud como la gota de agua en el mar, con derechos y obligaciones colectivos o comunes. El derecho a la tierra, vivienda, matrimonio y vestido correspondía a todos por el simple hecho de existir, porque así convenía a la comunidad y no porque fulano fuera un individuo y mengano otro. La individualidad no era concebida, porque el hombre colectivizado es una persona sin rostro, imposible de ser particularizado. No se diferenciaban por sujetos, sino por ayllus y etnias (o 'naciones') para lo que, estas últimas, portaban distintos modelos de tocados y a veces trajes de matices diversos. (Espinosa Soriano 1997, 120-121)

La anterior explicación nos permite entender que la relación del indígena andino con su tierra lo convertía en parte de la misma. En parte de la misma en la medida en que era origen de su *nacionalidad*. Es decir, el fundamento de su propia identificación con el otro está dada por su lugar de nacimiento, dado que esto definía unos roles que no podían dejarse de lado, ni muchos menos abandonar.

Esa una visión interesante si la comparamos con los modelos occidentales que nos enseñan que el sentimiento nacional sólo puede generarse en presencia de un Estado con monopolio de la fuerza, dominado por una élite facultada para

ello. La producción que se obtiene de la tierra no obedece a un tratamiento comunal de la misma, sino a la explotación individualizada que permite mayores dividendos que pueden colocarse en el mercado:

“En *runashimi* (‘idioma del hombre’) a los bienes comunes del ayllu se les decía *sapsi*. Precisamente las tierras que reunían este carácter sólo eran administradas por sus jefes o *camachic* (*curacas*), sin jamás disponer a su arbitrio de ellas, ni de los pastos, ni de las aguas. Y si alguna vez les urgía desprenderse de alguna porción era indispensable el acuerdo unánime de los integrantes del ayllu. Así sucedió en una ocasión en Guaquis y Carania (Yauyos) en tiempos de Túpac Yupanqui. El *camachic* (jefe del ayllu) y demás *runas* (pobladores), por lo tanto, únicamente tenían derecho al usufructo de las tierras, pero no la propiedad personal de ella, por ser colectivas o comunes (Espinosa Soriano 1997, 121).

Espinosa nos dice que la unidad nuclear de tipo administrativo fue siempre el ayllu. El investigador expresa que la cantidad de ayllus en el Tahuantinsuyo pudo llegar a los 2.000 (Espinosa Soriano 1997, 122-123). Tenemos entonces una organización amplia que pretende hacer extensiva la presencia del señor inca en todas las provincias de su imperio, y ésta se legitimaba además con la presencia de otros ordenes de tipo religioso y social.

El ayllu, por lo tanto, conformaba el elemento sobre el cual se edificó la base de la sociedad andina. Y como los señoríos y reinos estaban integrados por varios ayllus, entre éstos existían relaciones que, evidentemente, no eran iguales o simétricas. Había rangos, de manera que la mayoría permanecía subordinada y dependiente a otro que se le consideraba el ayllu líder. Y como cada ayllu tenía su jefe o curaca (*camachic*), el *primus inter pares* del ayllu reconocido como dominante, como es racional, ejercía la jefatura de todo el reino y/o (sic) señorío. Y como cada ayllu tenía sus dioses y *huacas*, como lógico resultado, funcionaban *huacas* dominantes y *huacas* subalternas; lo que quiere decir que la *huaca* del ayllu enseñoreador (sic) desempeñaba el papel de dios tutelar de la totalidad del señorío o reino (Espinosa Soriano 1997, 123-124).

La existencia de clases en la sociedad andina también es patente en la organización de los grupos que componían al Tahuantinsuyo. Era una organización bastante cerrada y con poca movilidad social, dado que estaba muy determinada por la descendencia y los grados de nobleza obtenidos. Sin embargo, las diferencias no tenían repercusiones de tipo económico, ya que como vimos antes, la propiedad era comunal, y sus dividendos también.

Como vemos la formación económico-social andina: horizonte inca, con la sociedad de clases, con grupos fuertemente cerrados, con diferentes estratos y derechos condicionados por la descendencia familiar y técnica. Ello marcar determinaba la riqueza, la ocupación u oficio, la vestimenta, sus adornos, su vida cotidiana. Configuraban grupos exclusivos y permanentes con barreras sociales insalvables, con actividades económicas diferenciadas. Sin embargo, la semejanza estricta no era racial sino económica y social. Cada grupo tenía derechos, obligaciones y privilegios; cada cual poseía sus mitos y simbolismos mágicos; sus miembros estaban sujetos a tabúes o prohibiciones. La clase y la casta se heredaban. Con todo, se reconocían los méritos de los individuos de los estratos inferiores. Así, los estrategas, guerreros valerosos, artesanos habilidosos y adivinos que no se equivocaban gozaban de prestigio; pero los merecimientos de los progenitores no se transmitían a los hijos, bien que éstos podían sentirse orgullosos de sus padres. (Espinosa Soriano 1997, 296)

La forma de gobierno era absolutamente centralizada. El emperador tenía control absoluto sobre todas sus provincias dadas las facilidades con las que éste contaba para comunicarse con las mismas. Al ser el hijo del Sol, el inca era además la encarnación del Estado (si se puede hablar de uno) incaico (Espinosa Soriano 1997, 315).

Sería interesante reflexionar sobre el papel del mismo a la hora de consultar a sus asesores y a algún tipo de “discurso” capaz de legitimar la distribución de la tierra y del trabajo en sus dominios. Sin embargo, lo anterior será tema de otro trabajo de investigación, que por el momento no puede desarrollarse acá.

La economía incaica estaba basada en el trabajo de la tierra. Espinosa comenta que algunos textos relacionados con la época señalaban unos repartos de tierras que hacían los curacas. Estos tenían que ver con los ciclos de los cultivos y de las tierras, por lo que no puede decirse, según el autor, que existiera algún tipo de poder feudal que garantizaba posesiones algunas personas.

“Cuando los terrenos se debilitaban, unas veces debido al producto cultivado y otras por no acostumbrar fertilizarlos, hacía necesario dejarlos en descanso para reemplazarlos por otros ubicados en distintos lugares. Esto sucedía en lo medular, con las *papacanchas*. Hay que tener en cuenta además, que los terrenos adjudicados para levantar sus casas y corrales eran de por vida, y por lo común ‘heredados’ y ocupados por sus descendientes (Espinosa Soriano 1997, 192)”.

El autor explica esto a continuación:

El reestudio de las fuentes permite descubrir que el sapainca, como individuo, tenía sus propias rentas consistentes en tierras y productos que, al fallecer, pasaban a sus descendientes, que con el transcurso del tiempo se multiplicaban geoméricamente. Allegaban, pues, rentas para el mantenimiento de su persona y *panaca*, lo que les impelía a proporcionarse suficientes territorios y servidores perpetuos (*yanas*). [...] Cada sapainca formaba, pues, su propio patrimonio. Realidad que implica, a su vez, que el patrimonio personal del sapainca no se heredaba por el jerarca sucesor en el gobierno, sino por sus hijos y nietos que no iban a gobernar. De ahí que cada nuevo sapainca tenía que incautar tierras y otros bienes para crear su flamante propio patrimonio. Y como el sapainca sabía que sus descendientes iban a multiplicarse, de antemano procuraba acumular bastantes tierras y *yanas*. (Espinosa Soriano 1997, 197).

En los párrafos anteriores encontramos una serie de datos, breves, que nos permiten entender el desenvolvimiento de la sociedad incaica. Esta sociedad, con sus particularidades ha trascendido los siglos para convertirse en fuente de inspiración de los movimientos actuales. Estas organizaciones se identifican a sí mismas como parte de una herencia que hace parte de los intereses particulares

de las comunidades y representa el “caballo de batalla” con el que pueden enfrentar un mundo con características muy particulares también.

Si entendemos que la realidad es socialmente construida, podemos hacer mucho más compleja la relación con los indígenas, debido a que éstos tienen unas formas de entender al entorno que los rodea que es diferente, pero que también se reclama como vinculante a un espacio reconocido como propio y del que se aspira a ser parte.

Como señala Valarezo para el caso ecuatoriano, la estrategia de supervivencia indígena, asumiendo que no es sólo parte de un intento por parte de las élites tradicionales y reaccionarias por aislarlos de los proyectos políticos existentes en cada momento, sino que también responde a un entendimiento de lo que se les está presentado, consistió en convertirse en proletario y con el tiempo, adquirir una ideología, para seguir reivindicando sus derechos.

“Una primera característica señalada por Ribeiro es la marginación de los pueblos latinoamericanos, que perdiendo sus valores durante la revolución industrial, se convirtieron en proletariado externo degradado a la condición de simple fuerza de trabajo en las minas y en las haciendas, al servicio de una economía de exportación como proveedores de materias primas para los países en desarrollo (Vieira Posada 2008, 63)”.

### 3. ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD CULTURAL ANDINA

El mundo andino, como estamos percibiendo, contiene dos referencias para asumir una identidad. Por un lado está la que llamamos Occidental, enmarcada por el proceso modernizador que intenta civilizar y monoculturar a las sociedades en las que se presenta.

Para el caso andino de las sociedades del siglo XIX, puede tomarse a Jaime Jaramillo, que si bien escribe para explicar a la Nueva Granada de entonces, establece unas características bien particulares que plantean la movilidad social de las mismas y el contexto en el que éstas se encontraban como antecedente de las luchas de independencia.

“Si aceptamos la clasificación de las sociedades en dos grandes categorías, a saber, las ciudades abiertas y sociedades cerradas, formando estos dos tipos de conformidad con el grado de movilidad social que presenten, es decir, con las posibilidades que tengan los miembros de sus distintos grupos o clases de cambiar de estatus social, sobre todo de ascender y mejorarlos, ¿cómo clasificaríamos la sociedad neogranadina de fines del siglo XVIII? ¿Fue nuestra sociedad colonial, tal como aparece cuajada y configurada las décadas anteriores a la Independencia una sociedad abierta, móvil y en ese sentido democrática? ¿O fue una sociedad cerrada? (Jaramillo Uribe 2001, 121)”

La pregunta del historiador es útil para ponernos en contexto de lo que puede tomarse como esencia para definir la fundación de Estados nacionales y la capacidad que tiene cada sociedad, en sus relaciones internas, para movilizar a sus ciudadanos.

“Desde el anterior punto de vista hay por lo menos dos situaciones claras. Los siglos XVI y XVII son períodos de formación de la nueva sociedad salida del contacto entre la sociedad indígena y la española que llegaba con los conquistadores y colonos; en cambio las

postrimerías del XVII sobretodo el siglo XVIII constituyen un periodo de sedimentación y de consolidación de estratos sociales perfectamente diferenciados. Ya existen las castas<sup>4</sup>, según el lenguaje colonial, con todos los elementos subjetivos y objetivos que les dan claros perfiles, con sus protecciones jurídicas, sus privilegios, su conciencia de grupo y su espíritu de cuerpo. Tomando el término 'sociedad' con la interpretación que le ha dado Hans Freyer podríamos decir que sólo en esta etapa existe una 'sociedad', pues sólo entonces puede hablarse y se habla en los documentos de la época de pertenecer a la buena sociedad, o ser miembro de la 'sociedad' santafereña, o payanesa, o cartagenera en contraposición a quienes no pertenecen a ella por formar parte de estratos considerados plebeyos o 'infames', como se decía en el lenguaje de la época (Jaramillo Uribe 2001, 122).

Para Jaramillo, el mestizaje es la fuente de dinamismo en las sociedades hispánicas, y el detonante de que existieran desarrollos sociales particulares.

“Fue necesario que el proceso de mestizaje, que fue por excelencia el factor dinámico y diferenciador, avanzase a través del siglo XVIII para que se diese ya una sociedad en el sentido anotado. Fue indispensable también que avanzaran el desarrollo de la riquezas y las diferenciaciones patrimoniales, y se diera una notable división del trabajo entre mineros, labradores, terratenientes, artesanos,

---

<sup>4</sup> Acá tomo la acepción que usa Jaramillo Uribe para definir el concepto de casa. Copio completamente esta definición por considerarla útil en este trabajo. “El lenguaje colonial usa la palabra *casta* para designar los grupos socio- raciales mestizos, mestizo en sentido lato, mulato o pardo y el grupo negro. Por curiosa circunstancia no se usan general para el indígena y nunca por el grupo blanco. Tiene, pues,1 significación diferente a la que le atribuye la historia social moderna, que como tal entiende una formación social cerrada, cuyos miembros están unidos por lazos de naturaleza religiosa. El modelo es la casta hindú. La expresión colonial hispanoamericana es una traslación del concepto europeo de origen noble medieval, usado como sinónimo de linaje o estirpe. La casta por excelencia en la historia social europea es la nobleza, sobre todo la nobleza vieja y de sangre; es mucho menos cerrada que la hindú, pues se renueva por enlaces matrimoniales y no difiere de los otros grupos por su religión. El concepto colonial americano tiene sentido dentro de la tradición europea, porque el elemento racial es uno de los constitutivos diferenciadores de los grupos mestizos. Ante el pierdan importancia otros elementos como el dinero, la riqueza la propiedad de los medios de producción en el sentido marxista, que tiene primacía en una moderna sociedad de clases, donde por el contrario el linaje no es decisivo. Las castas coloniales hispanoamericanas son, por lo demás, formaciones muy específicas, sólo formalmente comparables a las europeas o asiáticas (Jaramillo Uribe 2001, 122).

burócratas, y una división entre hombres de campo y hombres de ciudad, para que la sociedad presentara una estratificación considerable (Jaramillo Uribe 2001, 123)”.

El papel de los indígenas, que venían siendo protegidos por las autoridades españolas durante toda la colonia, hizo que estos fueran desplazados y no integrados en este concierto dinámico y vehemente en el que se desarrolló la sociedad del siglo XIX. Por otra parte, el mestizo fue objeto de malas opiniones por parte de las autoridades, de las que debemos recordar, tenían un especial carácter de control moral.

Con el propósito de proteger a los indígenas, desde la segunda mitad del siglo 16 las autoridades españolas comenzaron a tomar medidas discriminatorias contra el mestizo. Se le prohibía vivir en sus pueblos, comerciar con ellos y utilizarlos como sirvientes o cargueros. Para ocupar determinados cargos públicos como los de regidores, alcaldes o capitanes a Guerra, se les existía limpieza de sangre o ser vecino o persona a consideración. Los funcionarios del gobierno colonial no tuvieron buena opinión del mestizo. Generalmente recalificados documentos oficiales de vagabundo, inestable y hacedor de agravios, especialmente contra los indios (Jaramillo Uribe 2001, 128).

Los privilegios a los colonizadores y conquistadores españoles, por otro lado, se mantuvieron hasta fines del siglo XVIII. Estos privilegios eran exclusivos para los blancos españoles peninsulares, y las posibilidades de dotar con ellos a sus descendientes (blancos, pero nacidos en América) se convirtieron en fuente de conflictos con esta población (Jaramillo Uribe 2001, 132).

La pureza de sangre se convirtió entonces, según Jaramillo, en fuente para la reivindicación de derechos de ubicación de clase. Al respecto el autor nos señala:

“En el siglo XVIII, aumentado ya considerablemente el grupo blanco y estando muy avanzado el proceso de mestizaje, estructurada la sociedad en grupos socioraciales muy definidos, los apelativos de mestizo y mulato se vuelven

todavía más denigrantes y ofensivos. El grupo español y blanco se hace más consciente de sus ventajas y privilegios y al verlos amenazados por el creciente aumento de los mestizos, los defiende con mayor celo e intransigencia. La vida de la sociedad neogranadina está ahora cuajada de querellas judiciales y extrajudiciales por motivos de honor y de intereses ligados a la estirpe. Es éste, como lo hemos visto ya, el siglo de las probanzas de limpieza de sangre<sup>5</sup> (Jaramillo Uribe 2001, 134)”.

Tenemos entonces una sociedad, o unos grupos sociales absolutamente fragmentados en torno a las condiciones de raza, que además de favorecer las distinciones políticas y sociales para unos y en detrimento de otros, dan pie a que los reclamos por una mayor participación y presencia de sus actores en las decisiones políticas se lleve a cabo.

Es en este contexto que se llevan a cabo las luchas de independencia en América. Luchas que terminarán en posiciones políticas que, algunas veces, serán más agresivas sobre las poblaciones originales que en tiempos de la dominación extranjera.

Esto es debido a que los sentimientos sobre la pureza de sangre, que ya se mencionaron, configuraron una suerte de discriminación negativa que ahondó las diferencias entre los segmentos de población existentes.

---

<sup>5</sup> Acá me permito transcribir un texto apuntado por Jaramillo Uribe que considero divertido pero también útil para entender los pleitos por probanza de sangre: “En nombre de don José De la Zerda, vecino de Medellín, decía en Santa Fe en 1748 su procurador ‘que componiéndose aquella provincia de algunos zoilos maldicientes que ponen obstáculos a quienes la divina Providencia crío libres de toda infución (sic), *uno de éstos se propasó a manchar a mi parte con el atributo de mixto de indio o mestizo* y que habiendo llegado a noticia de mi parte este dicerio para calificar su pura sangre que es descendiente de españoles que han gozado de nobleza, hizo la información que solemnemente presenta (Jaramillo Uribe 2001, 136)’.

### 3.1 LA FORMACIÓN DE LOS ESTADOS-NACIÓN

Una de las raíces para que en los actuales estados americanos comenzara a darse la guerra de independencia está originada en el rechazo que se tiene en Europa de las formaciones tanto sociales como naturales existentes en el Nuevo Mundo.

Hans-Joachim König, conocido colombianista, trata este tema en su texto, *En el camino hacia la nación*, y narra como, a través de la exploración de la naturaleza y del reconocimiento científico de muchas entidades *sui generis* en estos territorios, los criollos asumen una posición política. No sólo como defensores de su tierra y sus particularidades, sino como únicos interlocutores válidos ante el Viejo Mundo.

“El rechazo a la ‘calumnia’ sobre América que aparecía en las obras de algunos autores europeos también contribuyó a desarrollar una conciencia propia criolla y americana. Al explorar los recursos naturales de sus países los criollos aprovecharon la ocasión de mostrar la ignorancia y los prejuicios de los europeos frente a las cualidades geográficas naturales de América y de sus habitantes. Rechazaron y destruyeron el mito de inferioridad y degeneración con que se describían numerosos escritos, desde mediados del siglo, a los animales, las plantas y los hombres del nuevo mundo. La rectificación se dirigió especialmente contra las opiniones del naturalista francés Buffon acerca de la debilidad y la pequeña de los animales americanos en comparación con los europeos o africanos, una tesis que él derivaba de las adversidades geográficas o climáticas, como por ejemplo el frío; o en contra del filósofo naturalista prusiano De Paw, quien también sostenía la tesis de la inferioridad de los hombres y los señalaba como verdaderos degenerados (König 1994, 97).

König establece también un punto que es importante para que en la sociedad americana, la neogranadina en este caso, presente unas demandas políticas a partir de una identidad naciente.

La insurrección de los Comuneros es una de ellas y señala al respecto que, además de ser una insurrección causada por el descontento ante las medidas económicas tomadas por la Corona, también usa la teoría política para legitimarse dentro de la ilustración y la racionalidad:

Se han estudiado en numerosos trabajos tanto las causas, el desarrollo y carácter de esta protesta espectacular en la Nueva Granada que transcurrió casi paralelamente a la insurrección de Túpac Amaru en el Perú (1780) como la tradición de teorías políticas españolas que se manifiestan ella, especialmente como la había formulado Francisco Suárez. En efecto no puede desconocerse la influencia de la teoría política española clásica aunque se refiera a la clase alta criolla. Es ésta la teoría política que acentúa el origen de la soberanía en el pueblo; genera la idea de que el poder político debe ser limitado mediante un pacto social entre el gobierno, es decir el Rey y los gobernados; legitima la resistencia contra la tiranía; exige que los nuevos impuestos sólo pueden aprobarse con el consentimiento del pueblo y declara como objetivo de toda sociedad el *bonum commune* (bien común) (König 1994, 129-130).

Para el historiador alemán, además de una patente capacidad de racionalizar una postura política, y más importante para nosotros en este trabajo, también es evidente una justificación identitaria, relacionada con los párrafos anteriores, que hay que hacer respetar y que demanda los derechos que considera no negociables.

Pero también es manifiesta sin embargo, la influencia de una conciencia madura de la identidad como granadinos, como habitantes del *Reino* de la Nueva Granada cuyos intereses ya no coincidían con los de los españoles. En la rebelión, sus motivos y finalidad se mantuvo presente el concepto de que América pertenecía a los americanos. Junto con la conciencia específica neogranadina se expresa una conciencia general más amplia, es decir hispanoamericana, una conciencia que permaneció viva desde entonces y que posteriormente también fue percibido por parte de los españoles americanos fieles a España, como la actitud básica de los criollos (König 1994, 130).

“Darcy Ribeiro está en desacuerdo con la interpretación hecha de la realidad latinoamericana que trata de mostrar el carácter necesariamente atrasado las comunidades estudiadas y por extensión, de las masas campesinas todos los estratos mestizos de la sociedad nacionales americanas (Vieira Posada 2008, 64)”.

La descolonización conlleva un periodo de confusión que es además insuficiente y con poco tiempo, para poder desarrollar un sentimiento identitario fuerte y extendido. Así, lo que se puede hacer es mantener las estructuras coloniales y procurar mantener, por fuerza, una estabilidad que es beneficiosa en términos de producción y de presencia en el mercado mundial.

El profesor Edgar Vieira cita al investigador peruano Matos Mar que caracteriza el proceso de independencia y creación de Estado-nación, de la siguiente forma:

“A comienzos del siglo XIX, la independencia de los países sudamericanos, es el primer gran proceso de descolonización que ocurre en los que se llaman ahora los países del tercer mundo. Este es un proceso es de descolonización temprana. (...) El problema está, creo yo, en que este proceso no tuvo el tiempo suficiente para pasar del plano militar-político al plano de la construcción de repúblicas que tienden a ser espacios humanos, espacios de bienestar, o sea constituir verdaderas naciones. (...) En este momento hay todavía vastos sectores de la población del Perú que no participan de las decisiones porque son analfabetas, porque están marginados. ¿Se puede hablar de nación peruana? Yo creo que éste es el gran drama de América Latina, que no son naciones y, por consiguiente, carecen de identidad nacional, y esto afecta el problema de la identidad nacional para toda América Latina. (Citado por Vieira Posada 2008, 70)”.

Resulta bastante interesante la responsabilidad que Mar descarga sobre lo que son ahora los próceres de nuestras repúblicas, en especial de Bolívar, a quien coloca como nodo conflictivo en la empresa liberadora de España.

Ahora, ¿a qué se debe todo esto? Hay muchas causas. (...) Habría que estudiar con mucho más detenimiento y cuidado lo que significó la presencia de Bolívar en su lucha por la liberación de nuestros pueblos en el siglo XIX, en cada una de las sociedades; cómo fue ese infarto en Perú, en Bolivia, en Ecuador, en Colombia, y como se gestaron, o en primer lugar, cómo estaban los grupos que podrían llamarse peruanos, en el caso nuestro; cuál era su capacidad, cuál era su alcance, cuál era su conformación, y en torno a eso ver cómo se fueron gestando cada una de estas naciones (Citado por Vieira Posada 2008, 70-71)”.

### **3.2 HISTORIA DE LA INTEGRACIÓN ANDINA**

La integración andina tiene una historia bastante compleja, tomándola desde las propuestas que con el fin de una integración americana se hicieran en el siglo XIX. Estas propuestas atravesaron el continente, teniendo siempre como referentes a Estados Unidos, nueva potencia hemisférica y a Inglaterra, imperio extendido por el mundo y prestamista de cuanta nación en el momento.

Uno de los principales sostenedores de la independencia americana y también de la formación de un solo bloque subcontinental fue el venezolano Francisco de Miranda (1750-1816).

El renombrado ‘Precursor’, tuvo una concepción integral del continente americano, al considerar que ‘América toda existe como nación’. En 1790 elaboró el *‘bosquejo de un gobierno provisorio’* y mucho antes de los pronunciamientos en favor de la independencia, lo propuso al gobierno británico en 1798. Este bosquejo contemplaba la formación de un Estado independiente conformado por todos los estados americanos (salvo el Brasil), según un reagrupamiento federal cuya capital estaría situada en el istmo de Panamá (Ciudad Colombo). En cuanto a la organización gubernamental, en el campo legislativo sería parecida Gran Bretaña y en el poder ejecutivo estaría dirigida por un emperador (Vieira Posada 2008, 76).

Otra de las iniciativas al respecto es la formulada por Simón Bolívar, pocos años después. La iniciativa consistió en realizar un Congreso que reuniera a todas las naciones americanas en Panamá, donde se reuniera a todas las naciones independizadas de España y que por este camino lograra armonizar las políticas de todos los países del hemisferio para llegar a formular la existencia de una sola nación capaz de defenderse de las amenazas inminentes provenientes de Europa y su Santa Alianza.

La integración que se buscaba era sobre todo defensiva, pues la soberanía de las naciones confederadas estableció una defensa común en caso de amenazas del exterior. Se preveía el concurso de contingentes de tropas (60.000 hombres) y de medios marítimos, así como el establecimiento en asamblea de plenipotenciarios con condiciones para negociar. En caso de conflicto entre los estados confederados, la asamblea intervendría el mecanismo de conciliación como mediadora, sin que hubiese arbitraje obligatorio. La garantía de la integralidad territorial sería entonces responsabilidad de la confederación en los días imprimen límites fijados entre sus miembros, establecido según acuerdos particulares que no respondían a la aplicación del principio del '*uti possidetis juris*'. (Vieira Posada 2008, 81)

Sin embargo la reunión resultó un fracaso debido a que la ratificación de los acuerdos nunca se llevó a cabo. América del Sur vería pronto las constantes guerras ente bolivianos, chilenos peruanos y el propósito bolivariano no tendría un buen fin.

La única iniciativa que le quedó a Bolívar fue reducir la amplitud de su ambicioso proyecto de unión de todos los pueblos de América española, limitándose a integrar únicamente los pueblos que él directamente liberó. Sería una "Federación de los Andes" conformada mediante una constitución presentada al Congreso de Bolivia, la cual no tuvo resultados positivos tampoco, ya que dejó de ser aplicada antes de la muerte del libertador y las naciones se desmembraron en estados independientes (Vieira Posada 2008, 83).

Poco tiempo después se dio la Guerra del Pacífico, y tras las guerras de Estados Unidos contra España, los norteamericanos comenzaron a fungir el papel de garantes de la estabilidad y la seguridad en la región. Pero, nunca más, hasta los años sesenta del siguiente siglo, se volverá a hablar de integración en las Américas.

Las ideas de integración de entonces se desarrollan simultáneamente tanto en Europa como en América Latina. En el Viejo Continente, a finales de los años 40, la Organización Europea para el Comercio y el Desarrollo (OECD), debatía la manera de canalizar los fondos del Plan Marshall y la mejor forma de integrarse política y económicamente, haciendo también un frente común al peligro soviético encarnado en Moscú.

Para el caso latinoamericano es a través de la Cepal que se adelanta el proceso:

En el caso de América Latina, puede parecer en principio contradictorio que la Cepal, cuyo discurso defendía la industrialización mediante aplicación de un modelo de sustitución de importaciones, cerrado al exterior, defendiese al mismo tiempo los beneficios de una apertura a través de la integración entre los países latinoamericanos. Ello es explicable en la medida en que la Cepal había tomado conciencia de que varios de los posibles proyectos necesarios para la industrialización de América Latina no eran realizables mientras no se dispusiera de un mercado interior soportado en economías de escala y en mercados externos, lo cual sólo se podría alcanzar con la apertura de las economías de los países latinoamericanos entre sí, gracias a la integración (Vieira Posada 2008, 96).

“Después de la tentativa de integración entre los diez países sudamericanos y México, los proyectos de integración económica de América Latina se fraccionaron en grupos subregionales. De una parte, el Mercado Común Centroamericano (MCC) ya existente, la Asociación de Libre Comercio del Caribe (CARIFTA) transformada en Comunidad del Caribe (CARICOM), los países

andinos que como reacción al fracaso de la ALALC procedieron a la creación del Grupo o Pacto Andino (GRAN) y países como Argentina y Brasil que comenzaron a negociar una integración que los conduciría el establecimiento del Mercado Común del Sur (MENCUSUR) (Vieira Posada 2008, 111)”.

La CAN nació en 1969 como parte de una iniciativa de los presidentes de la región que contemplaron la idea de que la integración latinoamericana, expresada en la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) de 1960, sólo podía darse con buenos resultados si se encaraba desde acuerdos subregionales que involucraran países con niveles de desarrollo similares.

Los presidentes suscribieron entonces lo que se conoció como la Declaración de Bogotá en 1966 y tras una serie de reuniones entre 1966 y 1969, y con el respaldo institucional de la ALALC, el acuerdo subregional comenzó a ajustarse hasta que, en 1969 en Bogotá, se firma el Acuerdo de Integración Subregional o Acuerdo de Cartagena, y luego se da vida a la institucionalización de la Comisión en Lima.

El Acuerdo tiene como objetivo esencial el mejoramiento de las condiciones económicas, y con ello sociales, de los países miembros, haciendo incluso una referencia especial para las condiciones de unos que se consideran más relegados en su crecimiento económico y capacidad de reinversión en sus sociedades.

Estas proposiciones están ubicadas en momentos en los que se asumía como necesidad suprema evitar la expansión del socialismo real en el mundo y tenía el reflejo de lo que Europa comenzaba a fraguar en la Comunidad del Carbón y del Acero (CECA).

El profesor Vieira también señala en su texto que las políticas comerciales asumidas por los países de la Comunidad Andina comenzaron a traducirse en nuevas excusas para determinar una gran inconformidad al interior de la misma.

“Pronunciadas diferencias en las prioridades de relacionamiento internacional adoptadas por cada país andino, hicieron imposible la aplicación de dicha política externa común, con lo cual se pasó la celebración de negociaciones individuales en la negociación de acuerdos bilaterales, perdiéndose la oportunidad de aprovechar una de las mayores herramientas de la integración en cualquier proceso, como es la de aunar fuerzas como bloque para disponer de mayor poder negociador internacional (Vieira Posada 2008, 127)”.

Los Tratados de Libre Comercio que impulsaron algunos miembros de la comunidad con Estados Unidos fueron una de las primeras pautas para la desintegración regional. El profesor Vieira explica de la siguiente manera el alcance de dichas iniciativas: “De esta manera, Perú y Colombia procedieron a negociar individualmente acuerdos de libre comercio con los Estados Unidos, poniendo en riesgo el acervo comunitario en materias como algunas de las normas supranacionales de propiedad intelectual, el desmonte de mecanismos andinos de defensa como el sistema la franja de precios para la protección de la producción agropecuaria ante la vigencia de subsidios a las exportaciones agrícolas estadounidenses, o el compromiso de Colombia de hacer extensivas a Estados Unidos las concesiones que otorgue a otros países (Vieira Posada 2008, 127)”.

Finalmente, otro de los golpes fuertes que recibió la CAN fue el propiciado con la salida de Venezuela. Si bien había circunstancias políticas que el gobierno del presidente Hugo Chávez catalogó como intolerables por responder a lo que él varias veces ha denominado como mandatos del imperio, la CAN avanzaba en la incorporación de varias de los cuestionamientos políticos y sociales a la agenda común y se había llegado a acuerdos (Vieira Posada 2008, 128).

La movida de Venezuela, según el profesor Vieira, tampoco parece garantizarle al vecino de Colombia un mejor desempeño en términos de integración. Chávez se retiró hacia el Mercosur esperando un tratamiento

comercial diferente al existente en CAN, pero allí los esquemas e instancias son similares, e incluso menos desarrollados que en el norte de Suramérica.

## 4. CONCLUSIONES

El proyecto comunitario andino está constituido sobre las bases de un proyecto modernizador al que adhirieron la mayoría de las naciones americanas cuando lograron su independencia de las metrópolis europeas.

Así las cosas, varias de las poblaciones originales del territorio americano debieron asumir, por imposición, una realidad que escapaba sus imaginarios y a sus posibilidades de construcción de un desarrollo autónomo, independiente y capaz de aglutinar de una manera más coherente a buena parte de la población de la región.

El contexto del cual se desprende la iniciativa de la comunidad andina está enmarcado en la incapacidad de los estados americanos, en este caso latinoamericano, por avanzar hacia instancias de relacionamiento con sus pares coherentes y sensatas, de acuerdo con el mundo que se venía desarrollando.

En este afán por modernizarse, la región andina discriminó en su proyecto a largo plazo a las comunidades indígenas andinas, que, como se ve en el trabajo, mantuvieron una ligazón muy fuerte con su ancestralidad y su necesidad de hacer tangible su pertinencia en los espacios políticos que aparezcan en el concierto andino.

En la actualidad la región ve como esos grupos de personas, que anteriormente fueron discriminadas y retiradas de los espacios de construcción de políticas públicas y de toma de decisiones, llegan a esas instancias y asumen conductas políticas y decisiones “diferentes”.

Sus posiciones alternativas, como las denomina Consuelo Ahumada, han podido trastocar incluso el marco económico liberal sobre el que éstas se han

establecido una comunidad de naciones, y han traído a los debates académicos, políticos y sociales la pertinencia de la presencia de los mismos en estas esferas.

En este trabajo consideré que estas posiciones contrarias a lo que se hizo con el respaldo de una política económica liberal durante casi cuarenta años, tienen su fundamento en la existencia de unas creencias que existen en su sentido del mundo, en su relación con él, y que en esta medida, claramente afectarán las relaciones entre las naciones que se están relacionando en estos ámbitos ampliados de la política.

Hay en la Comunidad Andina una certeza creada, que ha trascendido el tiempo, de que las características culturales de los países que componen la región que aquélla cobija son tan similares, que simplemente “obligan” a adelantar procesos de integración.

Sin embargo, el tiempo ha demostrado que estas características culturales, asumidas desde hace tanto tiempo no han sido suficientes para que la integración regional de la CAN avance y por el contrario, actualmente ésta se encuentre en peligro de desaparición.

Para ello presenté las posibilidades que el constructivismo, traído desde las relaciones internacionales, esgrime para la lectura de los fenómenos sociales, tratándolos, y es el punto en sobre el que baso este documento, como *realidades socialmente construidas*.

Al ser realidades socialmente construidas, intento plantear que las relaciones entre actores, en este caso los descendientes de los pueblos indígenas andinos y los descendientes de los criollos fundadores de los Estados-nación de las repúblicas de esta región, son productos de discursos funcionales a los segundos, desconociendo los avances históricos de los primeros y por tanto su integración este proceso.

Finalmente diría que la construcción de espacios regionales ampliados como el de la Comunidad Andina sólo pueden tener éxito cuando los casos individuales de cada Estado miembro, son exitosos. Es decir, la CAN es representante de las particularidades que cada uno de sus países miembros tiene, pero mientras el discurso que exista en su interior no sea capaz de aglutinar realmente a las comunidades que se encuentran en ella, la articulación de políticas de armonización no podrá hacerse efectiva.

Plantear que las identidades culturales son parte de algo que se construye, mas no de algo dado que simplemente se pone por encima de una población específica. La identidad se construye en el día a día y hace parte de las valoraciones que los ciudadanos o miembros de una comunidad hacen todos los días para poder tener un mejor comportamiento entre ellos mismos y con quienes se ubican por fuera de sus presupuestos iniciales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARCINIEGAS, G. (1989). *El continente de siete colores*. Bogotá, Colombia: Editorial Santillana.
- BUSHNELL, D. (2002). *Colombia. Una nación a pesar de sí misma* (Sexta edición ed.). (C. Montilla V., Trad.) Bogotá, Colombia: Planeta.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Comité Económico y Social Europeo. (14 de Septiembre de 1995). *Asociación Euromediterránea: un dictamen de iniciativa del CES*. Recuperado el 5 de Julio de 2009, de Unión Europea: <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=CES/95/95&format=HTML&aged=1&language=ES&guiLanguage=en>
- Comunidad Andina;. (28 de Mayo de 1969). Acuerdo de Cartagena. *Acta* . Bogotá, Colombia.
- DE LA CADENA, M. (Ed.). (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Ediciones Envión.
- DELANNOI, G., & TAGUIEFF, P.-A. (1993). *Teorías del nacionalismo*. (A. López Ruiz, Trad.) Barcelona, España: Paidós.
- ESPINOSA SORIANO, W. (1997). *Los incas. Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.
- GLAVE, L. M. (1991). Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes. En H. Bonilla (Ed.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX* (págs. 221-271). Quito, Ecuador: FLACSO; Ediciones Libri Mundi; Enrique Grosse-Luemern.
- GONZÁLEZ, J. E. (Ed.). (2007). *Nación y nacionalismo en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- JARAMILLO URIBE, J. (2001). *Ensayos de historia social. Obras completas de Jaime Jaramillo Uribe* (Cuarta edición ed.). (F. Arango Cammaert, Ed.) Bogotá, Colombia: Alfaomega Colombiana.

KÖNIG, H.-J. (1994). *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. (D. Kusche, & J. J. De Narváez, Trads.) Bogotá, Colombia: Banco de la República.

LANATA, X. R. (Ed.). (2005). *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI. Una mirada desde Perú y Bolivia*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé De las Casas - CBC.

LARSON, B. (2002). *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MÚNERA, A. (2005). *Fronteras imaginadas*. Bogotá: Planeta.

MURRA, J. (2004). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Observatorio Andino (Pontificia Universidad Javeriana) - Fundación Konrad Adenauer. (2006). *Desafíos y alternativas para la integración andina en el nuevo siglo*. (C. Ahumada, & H. Meyer, Edits.) Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Observatorio Andino (Pontificia Universidad Javeriana) - Fundación Konrad Adenauer. (2006). *Gobiernos alternativos de la región andina y perspectivas de la CAN*. (C. Ahumada, & H. Meyer, Edits.) Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

PACARI VEGA, N. (2005). Inclusión social desde la mirada de los grupos humanos originarios. En J. Martín-Barbero, G. Sunkel, M. N. Bello, N. Pacari Vega, & J. M. Valenzuela Arce, *América Latina: otras visiones desde la cultura* (págs. 93-113). Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.

PAYER, M. (18 de Junio de 2005). *Teoría del Constructivismo Social*. Recuperado el 6 de Junio de 2009, de <http://constructivismos.blogspot.com/>

PÉREZ RIVERA, H. E. (2007). *El tránsito hacia el Estado nacional en América Latina en el siglo XIX: Argentina, México y Colombia*. Bogotá, Colombia: Centro de Estudios Sociales (Universidad Nacional de Colombia) - Tercer Mundo Editores.

SÁBATO, H. (Ed.). (1999). *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México, México: Fondo de Cultura Económica,.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, T. D. (2008). *Participación de la sociedad civil en la Comunidad Andina: mecanismo de legitimación y perdurabilidad*. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Bogotá.

SEARLE, J. R. (12 de Junio de 2007). *La conciencia*. Recuperado el 30 de Junio de 2009, de Diálogos de Bioética: <http://www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf>

SEARLE, J. R. (2006, Noviembre 6). What is Language: Some Preliminary Remarks. 33.

SILVA, R. (2002). *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Unión Europea. (23 de Abril de 2009). *Política Regional - InfoREGIO*. Recuperado el 20 de Junio de 2009, de [http://ec.europa.eu/dgs/regional\\_policy/index\\_es.htm](http://ec.europa.eu/dgs/regional_policy/index_es.htm)

Universidad Andina Simón Bolívar. (2008). Educación propia e interculturalidad fronteriza. En C. A. Bello, *Cátedras de integración Andrés Bello* (Vol. 4, págs. 275-308). Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.

Universidad Andina Simón Bolívar. (2008). Revitalización de la memoria oral y colectiva en los procesos etnoeducativos. En C. A. Bello, *Cátedras de integración Andrés Bello* (Vol. 4, págs. 231-274). Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.

Universidad Tomás Frías; Instituto de Formación Docente La Quiaca;. (2008). Patrimonio cultural y ambiental fronterizo en la región circumpuneña (Argentina/Bolivia). Algunas alternativas educativas para la integración, y la preservación y promoción del patrimonio cultural y ambiental en zonas de frontera. En C. A. Bello, *Cátedras de integración Andrés Bello* (Vol. 4, págs. 185-230). Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.

VALAREZO, G. R. (1991). Los indios y la constitución del Estado nacional. En H. Bonilla (Ed.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX* (págs. 419-450). Quito, Ecuador: FLACSO; Ediciones Libri Mundi; Enrique Grosse-Luemern.

VIEIRA POSADA, E. (2008). *La formación de espacios regionales en la integración de América Latina*. (C. A. Bello, & P. U. Javeriana, Edits.) Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.

Wikipedia. (17 de Junio de 2009). *Cordillera de los Andes*. Recuperado el 20 de Junio de 2009, de <http://es.wikipedia.org/wiki/Andes>

Wikipedia. (26 de Marzo de 2009). *George H. Mead*. Recuperado el 16 de Junio de 2009, de [http://es.wikipedia.org/wiki/George\\_Herbert\\_Mead](http://es.wikipedia.org/wiki/George_Herbert_Mead)

ZEHFUSS, M. (2002). *Constructivism in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.