

El ciudadano indígena. El problema de la relación entre sujetos colectivos y el Estado liberal. Una visión desde la Amazonía

Martha Rojas Zolezzi

Enrique Rojas Zolezzi

El presente artículo tiene por objeto proponer una aproximación conceptual al problema surgido —en el caso específico de las sociedades indígenas amazónicas— por la imposición por el Estado de una legislación que pretende asimilar dichos sujetos colectivos a los sujetos individuales que corresponden a la ideología liberal —cuyo valor fundamental es el individuo— de los sectores modernos y occidentales de la sociedad nacional peruana.

Partimos de la constatación de que las sociedades indígenas amazónicas constituyen sujetos colectivos, es decir, que no constituyen meros conjuntos de individuos, sino que están construidas y organizadas a partir de una ideología diferente a aquella cuyo principal valor es el individuo. Aquí por el contrario encontramos al individuo subordinado a una totalidad, la cual constituye la unidad social.

Las actuales sociedades amazónicas, si bien provienen de una formación social original anterior a los procesos colonial y poscolonial, son también actualmente resultado de las políticas desarrolladas por los Estados y de las acciones llevadas a cabo por las entidades que las constituyen. Sin embargo no debemos caer en el error de ver las sociedades indígenas como elementos pasivos en el proceso de expansión del mercado mundial y del Estado nacional. Desde este punto de vista estas habrían sido impactadas por acciones unidireccionales surgidas en la sociedad nacional y que llevarían a cambios en la dinámica de reproducción social de estas sociedades como sistemas. Ciertamente a lo largo del proceso que se inicia con el período misional durante la colonia diversas sociedades indígenas terminaron por perder su cohesión como unidades, sus miembros se dispersaron (es el caso de diferentes sociedades del Alto Amazonas, como los Cocama) y se asimilaron a la sociedad ma-

yor como *mestizos* o *ribereños*. Existen también casos de sociedades que constituyen recomposiciones a partir de elementos dispersos de sociedades desaparecidas. Y ciertamente se dan las que consiguieron adaptarse con éxito a las nuevas situaciones sin perder su cohesión e identidad como sujetos colectivos. En los dos últimos casos, estas sociedades lejos de ser elementos pasivos en dicho proceso toman diferentes iniciativas en la adquisición de elementos culturales nuevos y generan nuevas formas organizativas ante situaciones cambiantes por factores exógenos, de manera que no pueden ser caracterizadas meramente como resultado del proceso colonial y poscolonial, sino de un proceso complejo dentro del cual las sociedades indígenas amazónicas constituyen sujetos activos y continúan existiendo como sujetos colectivos.¹

Si el Estado colonial tuvo por política y desarrolló una legislación para las poblaciones indígenas acorde con el hecho de que estas estaban constituidas por sujetos colectivos, y si el modelo misional implementado en la Amazonía incorpora dichos sujetos colectivos como parte de la estructura organizativa del modelo de pueblo-misión, después de la independencia del Perú y la creación del Estado republicano, el indígena y su territorio pasaron a constituir un problema que debía ser abordado legalmente desde la ideología liberal. Ya para 1821 San Martín había dado a los indígenas categoría de peruanos y los había eximido de todo tipo de servicio personal. En 1824 Bolívar declaró a los indios propietarios de sus tierras, pudiendo estos venderlas o enajenarlas (Basadre 1970). Estas leyes, no obstante, fueron pensadas más para el indígena de la sierra que para el amazónico. No es sino hasta finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX que el territorio amazónico despierta el interés del Estado debido a la explotación del caucho y la definición de rutas de comunicación fluviales hacia el Atlántico. El Estado emite una legislación que incorpora las tierras de nativos bajo su dominio (ley 1220 de 1909, véase Aroca 2000). No obstante la nueva legislación no implica un reconocimiento del indígena amazónico como ciudadano con derechos, y desde luego, obligaciones. Esta legislación abrió las puertas a todo particular o empresa que quisiese explotar el caucho y por ende permitió la esclavitud y las cacerías de indígenas, por todos ampliamente conocidas. El primer gobierno de A.B. Leguía (1919-23) significó un intento de ampliar la participación de sectores populares como base social del nuevo régimen. El reconocimiento de la existencia

1 Una discusión sobre una situación muy similar a la amazónica puede encontrarse en Strathern, quien trabaja sobre Nueva Guinea (1982 :137-157).

legal de las comunidades indígenas y la introducción de medidas contra el gamonalismo, así como la revaloración del indio como mano de obra, respondieron a la necesidad de apaciguar la sublevación indígena del sur andino y buscaron la integración del indígena a la vida nacional y, en la coyuntura política de entonces, hacerlo base social del poder político. Luego de la caída de Leguía en 1930 van a resurgir las posiciones liberales y a opacarse las proteccionistas que habían florecido durante el oncenio. No obstante, en la Constitución de 1933 se ratificó el reconocimiento de las comunidades indígenas. En los años 50 y 60 continuaron las movilizaciones campesinas, sobre todo en la sierra, y los sucesivos gobiernos dieron algunas leyes que no paliaron estos movimientos. Esta situación de enfrentamiento continuo entre el Estado y las sociedades indígenas se mantendría hasta 1969, momento en el cual el gobierno del general Velasco Alvarado promulgó la Ley de Reforma Agraria (Decreto-Ley 17716) y el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas de 1970, leyes de corte cooperativista cuyo espíritu era el desarrollo rural. Para el caso específico de las comunidades indígenas amazónicas, en 1974 se promulga la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley 20653), estableciéndose un paréntesis importante en el conflicto de estas sociedades con el Estado. Sin embargo, con la nueva legislación dada por el gobierno de Fujimori (Ley 26505, conocida como Ley de Tierras) el conflicto vuelve a surgir en tanto que esta recorta los derechos de las comunidades nativas sobre su territorio, pues ya no existe un régimen de protección sobre las tierras comunales (el problema de la inembargabilidad y de la inalienabilidad) y se declaran de libre disposición. Aun más, a pesar que las tierras comunales son imprescriptibles, estas pueden caer en el abandono y ser declaradas como tal (AROCA 2000). Este cambio en la nueva legislación de corte liberal busca transformar las sociedades indígenas amazónicas en poblaciones constituidas por sujetos individuales e inaugura una nueva etapa en la historia de la República Peruana, en la cual nuevamente los sujetos colectivos son colocados entre paréntesis para observar solamente a las comunidades nativas como una suma de individuos.

MULTICULTURALIDAD Y SUJETOS COLECTIVOS: UNA REVISIÓN DE LAS RECIENTES TEORÍAS

El problema que aquí nos planteamos ha ocupado la atención del mundo de las ciencias sociales en los últimos años internacionalmente a raíz del resurgimiento de los nacionalismos como consecuencia de los cambios políticos ocurridos en Occidente en la última década. Debemos hacer una somera revisión

de los principales aportes al respecto en este último período antes de retornar al caso de la Amazonía peruana que aquí nos ocupa.

Actualmente cuando se habla de multiculturalismo o pluriculturalismo se recurre a la filosofía y a la sociología para explicar esta situación que se encuentra en muchos Estados. En estas disciplinas encontramos dos posiciones, la de los comunitaristas y la de los liberales. Desde una postura comunitarista, Charles Taylor, filósofo canadiense, discutiendo la relación entre franceses y anglosajones en el Quebec actual, encuentra que las sociedades contemporáneas son multiculturales en el sentido de que incluyen mas de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Este autor advierte que el reconocimiento forma la identidad y que su demanda hoy es explícita debido a la difusión de la idea de que somos formados por el reconocimiento: “Los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados. Por lo tanto, la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes [...]” (1992: 97). Se debe igual respeto a todas las culturas, “si sostener esta presunción equivale a negar la igualdad, y si de la ausencia de reconocimiento se derivan consecuencias importantes para la identidad de un pueblo, entonces es posible establecer todo un argumento para insistir en que se universalice esa presunción como una extensión lógica de la política de la dignidad. Y así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor” (1992: 100).

Las ideologías liberales toman como centro al individuo. La posición liberal, a diferencia de la comunitarista, encuentra que “elevar la identidad étnica, que es secundaria, a una posición igual en importancia o superior a la identidad universal de una persona es debilitar los fundamentos del liberalismo y abrir las puertas a la intolerancia. Lo que la naturaleza humana comparte universalmente encuentra su expresión en una gran diversidad de formas culturales... El objetivo de una cultura democrática liberal es el respeto —no la represión— de las identidades étnicas, así como favorecer las diferentes tradiciones culturales para que desarrollen plenamente su potencial de expresión de los ideales democráticos de libertad e igualdad, lo que conduce muchas veces a grandes transformaciones culturales” (Rockefeller 1992: 125).

Kymlicka, desde una teoría liberal de los derechos de las minorías, se encarga de dilucidar algunos conceptos importantes. Señala que “una fuente de diversidad cultural es la coexistencia, dentro de un determinado Estado, de más de una nación, donde *nación* significa una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal

determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas. La noción de *nación* en este sentido sociológico, está estrechamente relacionada con la idea de *pueblo* o de *cultura*; [...] un país que contiene más de una nación, no es, por tanto, una Nación-Estado, sino un Estado multinacional, donde las culturas más pequeñas conforman las *minorías nacionales*" (Kymlicka 1996: 26). Estos conceptos trazados para sociedades democráticas occidentales multinacionales, como es el caso de Estados Unidos, Canadá, Bélgica o Suiza, también son, según este autor, de aplicación a una realidad como la del Perú. En el caso de los países del Tercer Mundo, se considera que son multinacionales "en el sentido de que sus fronteras se trazaron en forma que incluyeran el territorio ocupado por culturas preexistentes que a menudo disponían de autogobierno". Respecto a las posiciones comunitaristas que sostienen que el reconocimiento forma la identidad, hay que advertir que la identidad se define por oposición a un *otro*, situación que define la diferencia y al mismo tiempo la toma de conciencia de la pertenencia a una totalidad.

Estas teorizaciones parten de la reflexión sobre el problema de las diferencias culturales en el contexto norteamericano, situaciones en que se tratan diferencias culturales en sociedades constituidas por individuos como ciudadanos, modelo occidental, en su estado más puro, y donde se han formado, debido a la migración internacional, minorías nacionales pero que en esencia comparten el mismo concepto de individuo y ciudadano. Aunque la teoría liberal de Kymlicka rescata la noción de *cultura*, los ejemplos a los que se refiere, procedentes en su mayor parte de la realidad europea, siguen respondiendo a una ideología cuyo valor fundamental es el individuo. En el caso de las sociedades indígenas amazónicas, sin embargo, se trata de sociedades que, aunque constituyen el 1% de la sociedad, ocupan parte importante del territorio del Estado nacional y que funcionan como sujetos colectivos. Con esta afirmación no pretendemos negar el derecho del indígena amazónico a ser ciudadano y ser tratado como tal, sino deseamos aclarar que una comunidad nativa no es una simple suma de individuos.

Una definición que capta este aspecto de las sociedades amazónicas actuales es la de *grupo étnico nativo*, propuesta por Barclay, según la cual un grupo étnico nativo sería aquel cuya adscripción grupal surge de la red de relaciones de consanguinidad y afinidad, las relaciones recíprocas de cooperación e intercambio que estas implican, junto con un principio de territorialidad por el cual el conjunto de los individuos adscritos reclama primacía sobre el uso de los recursos en uso dentro de un determinado territorio común (Barclay 1980: 40-43). Así, en el caso de los grupos indígenas amazónicos, la adscrip-

ción grupal nace de las condiciones sociales de producción en que surgen, las que permiten una fuerte identidad de grupo.

El grupo étnico nativo ejerce en la actualidad control solo sobre una parte de lo que fuera tradicionalmente su territorio original, a través de las áreas que forman las comunidades nativas. Sin embargo, aun en la actualidad, el control y explotación sobre los recursos es llevado a cabo a través de lo que denominaremos grupos residenciales o locales, unidades discretas, estables o inestables y de estructura variable según el sistema de alianzas y la regla de residencia al interior del grupo étnico, los cuales pretenden el usufructo exclusivo de los recursos en uso en un sector del territorio aún bajo control del grupo étnico. El acceso del individuo a los recursos se produce solo a través de la pertenencia a una de estas unidades. Así, en el presente artículo entendemos por comunidad nativa los grupos locales, así definidos, comprendidos dentro de una misma área reconocida o titulada por el Estado Peruano.

En esta discusión se ha usado indistintamente los conceptos de grupo étnico y de nacionalidad, aunque son bastante diferentes. Consideramos que la discusión acerca de la naturaleza nacional de estos sujetos sociales no nos permite abordar el problema del reconocimiento de los derechos de estos sujetos colectivos por el Estado moderno. El concepto de nación se encuentra íntimamente ligado al de un territorio independiente y soberano, por lo cual la definición de estas sociedades como naciones, poblaciones que debido al proceso colonial y a los cambios demográficos consecuencia de este han sufrido transformaciones y movimientos en su ubicación geográfica, puede llevar a graves conflictos de frontera entre ellas, que difícilmente podrían ser manejados por Estados que son de por sí débiles institucionalmente, como es el caso peruano. Si Stefano Varese al abordar este mismo problema en 1973 saludaba como un modelo de realización nacional verdaderamente pluralista a Yugoslavia,² a la luz de los conflictos últimos producidos en gran medida entre naciones debemos ser mas cautelosos, por lo cual nos inclinamos por el uso del concepto de *grupo étnico* para la legislación sobre estas sociedades.

UNA PROPUESTA CONCEPTUAL PARA EL CASO AMAZÓNICO PERUANO

En este apartado nuestro propósito es situar el problema amazónico partiendo de nuestra experiencia de investigadores en esta área cultural. El individualis-

2 Véase el segundo apéndice de Stefano (1973), p.368.

mo es, según Dumont, la ideología que tiene por valor fundamental al individuo, el que se sitúa en tanto valor por encima de la sociedad. La ideología social opuesta al individualismo es el *holismo*, ideología que tiene por valor fundamental la totalidad social, a la que subordina al individuo humano. Un aspecto fundamental de las sociedades de ideología holista es que en ellas los diferentes elementos que constituyen la totalidad se encuentran organizados según una jerarquía de valores. La idea de jerarquía (que en este autor no debe ser confundida con poder o mando) o relación de jerarquía es aquella que se produce entre un todo o conjunto y un elemento o parte del conjunto, o entre dos partes referidas al todo. El elemento es parte del conjunto, le es en este sentido consustancial e idéntico, y al mismo tiempo se distingue y se opone a él. Dumont llama a esta relación “englobamiento del contrario” (“l’englobement du contraire”). Esta oposición jerárquica es definida en tanto que relación englobante-englobado (*englobant-englobé*) o relación entre el conjunto y el elemento. Así, las ideas *superiores* contradicen e incluyen a las *inferiores*; una idea que crece en importancia y en status adquiere la propiedad de englobar a su contraria (DUMONT 1966, 1983).

Cuando hablamos sobre sociedades indígenas amazónicas nos referimos a sociedades igualitarias, sin embargo, en ellas opera un principio de jerarquización en la concepción de la relación entre diferentes tipos de seres (animales, plantas, hombres). Lo que encontramos es una diferenciación socio-cósmica entre estos seres que constituyen una totalidad socio-cósmica. Una sociedad de este tipo constituye una totalidad en la que los diferentes elementos del universo están organizados dentro de una jerarquía valorativa según la cual son ordenadas cosas y personas. Por el contrario, la sociedad occidental parte no de una jerarquización sino de un nivelamiento universal.³ No hay por lo tanto una jerarquía desarrollada de los seres y sus relaciones, como en las sociedades tradicionales, ya que las sociedades occidentales se han quitado poco a poco toda jerarquización.

Quizá la única relación jerarquizada de la sociedad occidental sea la llamada relación de poder, en la que se oponen sujetos y objetos en una única jerarquía en la que los segundos son objeto para los primeros. Esto puede verse claramente en las relaciones de intercambio. En la sociedad occidental el intercambio de bienes solo presenta una dimensión cuantitativa en que la rela-

3 Excepción a esto es la diferencia entre creador y criatura y entre sujeto y objeto. Hay un sujeto humano y los sujetos humanos están prometidos a la trascendencia, mientras que los objetos no. En tanto especie el hombre se diferencia del resto de la creación.

ción de intercambio entre especies diferentes se define entre términos de cantidad equivalentes. En el caso de las sociedades no occidentales, existe por el contrario una dimensión cualitativa del intercambio. Las especies son en este caso seres dentro de un sistema jerarquizado de seres, dentro de un orden sociocósmico del universo. Corolario de esto es que bienes inmuebles, como la tierra, no son en estas sociedades intercambiables y mucho menos transformables en mercancía, como en la sociedad occidental. La tierra es poseída por los hombres de manera compartida, lo que se opone diametralmente a su transformación en un bien intercambiable.

La etnografía actual nos da diversos ejemplos de jerarquía para las sociedades amazónicas. Según Terence Turner (1984), las sociedades llamadas dialécticas del Brasil central, de grandes aldeas circulares compuestas por segmentos residenciales exogámicos, son sociedades cuya morfología es expresión de una concepción jerarquizada a nivel ideológico. Asimismo según Viveiros de Castro y Fausto (1993: 141-170), tanto en aquellas con morfología de gran casa multifamiliar como en las de grupos locales pequeños y atomizados dispersos en el territorio (estas últimas las más comunes en el territorio amazónico peruano) se daría una ideología según la cual consanguinidad y afinidad constituyen valores en oposición jerárquica. Afinidad y consanguinidad no son solo valores y modelos de relación al interior de las sociedades amazónicas, sino que se constituyen en medios para comprender la relación de los hombres con los demás seres del mundo (plantas, animales, etc.). El mundo así es entendido como un universo socio-cósmico en el que cada elemento o especie (personas, animales, tierra, agua, etc.) ocupa un lugar dentro de una jerarquía definida según valores como muestran las investigaciones etnográficas recientes (ARHEM 1981, 1992, CHAUMEIL 1989, DESCOLA 1986, 1992).

La sociedad occidental está basada en la diferencia fundamental sujeto-objeto entre personas y cosas. Esta es la diferencia fundamental, la única que la sociedad occidental puede aceptar: la diferencia entre personas y cosas. El proyecto de la sociedad occidental cristiana es el de constituirse en un sistema de relaciones entre individuos que son lo mismo. La diferenciación existe dentro de la sociedad occidental, pero es considerada una relación de poder. Ante esto las sociedades holistas aparecen como extrañas en tanto que se fundan en las jerarquías de valor. La sociedad occidental se construye sobre el nivelamiento en valor y la suspicacia respecto a las diferencias.

La aplicación por parte del Estado de esta concepción occidental en la cual el valor fundamental es el individuo y donde se niega al contrario ha producido en el caso peruano una situación de violencia latente que poco ha contribuido a la construcción de la soberanía del Estado y creemos es una de las

causas de la debilidad del Estado republicano desde el siglo XIX hasta la fecha. Podemos utilizar el aporte de Jean Bodin sobre soberanía para proponer una fórmula de *englobamiento del contrario* sin comprometer la soberanía del Estado. A menudo se ha asumido que la única forma duradera de construir la soberanía del Estado es a través de un proceso de destrucción de la diferencia, esto desde una ideología predominante de tipo liberal que llevaría como resultado al surgimiento de una nación *mestiza*. Para criticar esta concepción debemos volver nuestra vista hacia los inventores del Estado soberano moderno. Entre ellos encontramos a Jean Bodin, filósofo del siglo XVI, quien reinventa el concepto de soberanía del Estado moderno a partir del concepto de soberanía divina, es decir, la soberanía del monarca a partir de lo divino. En esa época la soberanía no pertenecía solo al monarca sino también al pueblo. Es así que Bodin, quien escribe a los inicios del mundo moderno occidental, se encuentra entre dos mundos: El de la sociedad constituida según estatutos y el mundo de la destrucción del estatuto y la predominancia del contrato, el surgimiento de la moderna sociedad occidental. En ese contexto se pregunta Bodin si la soberanía del Estado no era únicamente una relación de poder. Bodin en ese contexto reconstruye el concepto de soberanía partiendo del concepto de soberanía divina. Define la soberanía por lo que él llamó sus *marcas* o características:

- (1) Dar ley a todos en general y en particular.
- (2) Decidir sobre la guerra y la paz y la firma de tratados.
- (3) Instituir magistrados y oficiales.
- (4) El soberano tiene la última prerrogativa, *el último resorte*.
- (5) Derecho de otorgar gracia (al condenado a muerte).
- (6) Derecho de emitir moneda.

De todas estas *marcas* de soberanía, la principal y en la cual se fundamentan todas las otras es la primera. Cuando Bodin propone hacer una legislación general y también emitir leyes para casos particulares se refiere a una legislación para todos los hombres en general y a leyes específicas para las comunidades particulares, es decir propone dar ley a la costumbre, hacer de la costumbre ley. Este es el punto fundamental para nuestro problema: Aquí tenemos por primera vez una propuesta de jerarquización en valor que llegaba al englobamiento del contrario: al hacer que la costumbre sea ley, un universal se subordina a un particular. Se trata pues de una jerarquización de valor en la

ley.⁴ Otra enseñanza que podemos recoger de Bodin es que la ley general no hace una sociedad. La ley general surge de la necesidad de que haya reglas generales para todos. Pero la sociedad está basada en la costumbre, es decir una sociedad se construye ella misma y constantemente. Ante ello se hace necesario conciliar la costumbre con la ley si queremos construir la soberanía del Estado. Así, Bodin considera que es una marca de soberanía dar ley a todos en general y a la costumbre en particular, siendo el objetivo último construir la soberanía, que no debe confundirse con el mero mandato del Estado. Como podemos ver, ya en Bodin la construcción de soberanía no se contradice con el hecho de dar leyes para segmentos sociales culturalmente diferentes. Muy por el contrario, constituye una forma de construir soberanía en situaciones en que existe diversidad.

La sociedad occidental ha perdido capacidad para englobar y jerarquizar. En el caso peruano, de lo que se trata es de no perder esa capacidad por llevar a la práctica el modelo occidental al extremo en una situación de pluriculturalidad. Frente a una asimilación de las sociedades indígenas amazónicas a la sociedad mayor que llevaría a la destrucción de estas sociedades, una alternativa es el englobamiento, es decir el dar una legislación adecuada para sociedades basadas en principios distintos a los del individualismo liberal.

En el Perú republicano se ha esgrimido durante mucho tiempo la idea de que la meta es la constitución de una república mestiza, idea que encontramos dispersa en la literatura y el pensamiento político como único camino para la constitución de un Estado soberano, lo que implicaría la disolución de las sociedades indígenas amazónicas. Como vemos en Bodin, el reconocimiento de la diferencia y la emisión de legislaciones específicas para comunidades culturales diferentes no necesariamente se encuentran reñidos con la construcción

4 “Or il est certain que la coutume n’a pas moins de puissance que la loi, et si le prince souverain est maître de la loi, les particuliers sont maîtres des coutumes. Je répons que la coutume prend sa force peu à peu, et par longues années d’un commun consentement de tous, ou de la plupart ; mais la loi sort en un moment, et prend sa vigueur de celui qui a puissance de commander à tous. La coutume se coule doucement, et sans force, la loi est commandée et publiée par puissance, et bien souvent contre le gré des sujets”. (“Ahora bien, no hay duda de que la costumbre tiene tanto poder como la ley, y si el príncipe soberano es dueño de la ley, los particulares son dueños de las costumbres. Respondo que la costumbre toma su fuerza poco a poco, y por largos años del común consentimiento de todos, o de la mayoría; la ley sale en un momento y toma su vigor de aquel que tiene el poder de mandar a todos: la costumbre se desliza lentamente y sin fuerza, la ley es mandada y publicada por poder y a menudo contra la voluntad de los súbditos. BODIN 1583: 161. Nuestra traducción.)

de la soberanía del Estado. Como hemos podido ver en los teóricos liberales de la multiculturalidad, en el fondo se niega la posibilidad del reconocimiento de la diferencia en el sistema legal del Estado, lo que nos muestra las fuertes limitaciones de la ideología liberal para reconocer los derechos de sociedades basadas en otros valores que el individuo y es que la sociedad occidental ha perdido la capacidad de incorporar o globalizar, como diría Dumont. Si la sociedad occidental ha perdido la capacidad de englobar las unidades sociales diferentes y plantearse siempre su asimilación, el Estado Peruano, pensamos, debe plantearse la posibilidad, dado que trata con sociedades tradicionales, de proponerse desarrollar su capacidad de englobar a dichas sociedades en lugar de asimilarlas. Esto no constituye necesariamente una ilusión, de hecho se ha vivido más de cincuenta años de este siglo con un modelo legal que en la práctica constituyó un englobamiento para el área andina con la ley de Comunidades Campesinas emitida por el gobierno de A.B. Leguía. Esta legislación, que constituyó una garantía a la tenencia de la tierra para los campesinos andinos, permitió que estos por sus propias vías se incorporaran a la modernización del país. El caso clásico de la antropología peruana es la comunidad campesina Muquiyauyo (valle del Mantaro), estudiada por Richard Adams en los años cincuenta, que nos mostraba el enorme dinamismo que los sujetos colectivos pueden tener. Esta comunidad, como se recuerda, ya en los años cuarenta construyó una central hidroeléctrica que alimentó por muchos años el centro económico y administrativo de la región, la cercana ciudad de Jauja, y los hijos de sus miembros muy pronto lograron acceder a educación superior universitaria, llegando a ser ingenieros y abogados titulados (ADAMS 1959).

La legislación señalada le dio a la población andina tiempo para ponerse al ritmo del mundo moderno sin ver su territorio desmembrado. Al igual que en el caso andino, hoy en día hallamos en las llamadas comunidades nativas, surgidas al amparo de la legislación creada por Velasco Alvarado, a jóvenes maestros de escuela y técnicos en diferentes disciplinas quienes constituyen elementos modernizadores al interior de estos sujetos sociales colectivos y que constituyen el resultado de un gran esfuerzo por parte de dichas comunidades y las instituciones privadas y del Estado que las han acompañado en estos años para que se adapten a las nuevas situaciones. Este proceso, sin embargo, quedará trunco si se impone una legislación que desconozca la identidad colectiva de dichos grupos para tratar de asimilarlos a un modelo de ciudadanos individuales, provocando el desmembramiento del territorio común y la disolución de dichos grupos.

CONCLUSIONES

Entre las posturas comunitaristas y liberales de la filosofía y la sociología actuales en torno del problema de los Estados multiculturales, proponemos un enfoque a partir de conceptos desarrollados al interior de la antropología, tales como los expuestos por Dumont, como sociedad de ideología *holista* y *englobamiento del contrario*, contruidos a partir de una perspectiva comparativa en el estudio de las sociedades no occidentales.

Atendiendo el caso peruano, si bien la postura predominante a lo largo de la historia republicana ha sido la liberal, creemos que siempre existe la alternativa de que el Estado y los sectores modernos de la sociedad nacional hagan un esfuerzo por generar una legislación que, jerarquizando —en el sentido que da Dumont al término—, incorpore las sociedades tradicionales amazónicas reconociéndolas como sujetos colectivos, lo que con Bodin llamaríamos el reconocimiento en la ley de las diferencias de costumbre, y de esta manera englobando estos segmentos indígenas tradicionales en una totalidad mayor constituida por la sociedad peruana.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard

1959 *A Community in the Andes. Problems and Progress in Muquiayauyo*. AES.

ARHEM, K.

1981 *Makuna Social Organization*. Estocolmo.

AROCA, Américo Javier

2000 *Situación de las tierras y territorios de las comunidades nativas en la Amazonía Peruana*. Lima: Defensoría del Pueblo, serie Documentos de Trabajo 1.

BASADRE, Jorge

1970 *Historia de la República del Perú*. Lima: Universitaria.

BODIN, Jean

1993 [1583] *Les six livres de la République*. Librairie Générale FranVaise.

BONTE, Pierre y Michael IZARD

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France.

CENTRE GEORGES POMPIDOU

1992 *Philosophie et anthropologie*. Paris.

CHAUMEIL, J.P.

1989 "Du vegetal à l'humain". *Annales de la Fondation Fyssen* 4: 15-24.

DEGREGORI, Carlos Iván

1978 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Celats.

DESCOLA, Phillipe

1992 "Societies of Nature and the Nature of Society". En *Conceptualizing Society*. Londres y Nueva York: Routledge.

DUMONT, Louis

1966 *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Gallimard.

1987 *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Editorial.

GALEY, Jean-Claude, ed.

1984 *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. París: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

GRAY, Andrew

1997 *Indigenous Rights and Development. Self-Determination in an Amazonian Community*. British Library Cataloguing in Publication Data.

LYNCH, N.

1979 *El pensamiento social sobre la comunidad de indígenas a principios del siglo XX*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

KYMLICKA, Will

1966 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

STRATHERN, Andrew, ed.

1982 *Inequality in New Guinea. Highlands Societies*. Londres: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles

1992 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller y otros*. México: FCE.

TURNER, Terence

1984 "Dual Opposition, Hierarchy and Value. Moiety Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere". En Galey 1984.

VARESE, Stefano

1973 *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de Papel.

VIVEIROS DE CASTRO, E. y C. FAUSTO

1993 "La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud". *L'Homme* 126-128: 141-170.

