

# CONFLICTO HISTÓRICO ENTRE LA ECONOMÍA COMUNAL INDÍGENA Y LA ECONOMÍA DE MERCADO CAPITALISTA EN AMÉRICA LATINA

Vicente Cabedo Mallol<sup>\*</sup>

*Universidad Politécnica de Valencia*

## 1. Introducción

Escribía en 1976 José Matos Mar<sup>1</sup> que las comunidades indígenas del área centro– andina (Ecuador, Perú y Bolivia) se definían por tres rasgos:

- a) La propiedad colectiva de un espacio rural que es usufructuado por sus miembros de manera individual y colectiva.
- b) Por una forma de organización social basada tradicionalmente en la reciprocidad y en un particular sistema de participación de las bases.
- c) Por el mantenimiento de un patrón cultural singular que recoge elementos del mundo andino.

Estos caracteres han sido reafirmados por otros autores. Así, por ejemplo, Pedro Germán Nuñez<sup>2</sup> señala como rasgos de la comunidad campesina andina:

1. El control y usufructo comunal de un espacio físico (tierra y agua).
2. El mantenimiento de una organización comunal y del trabajo colectivo, basado en la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad.
3. La conservación de sus características sociales y culturales.

Estos elementos, fundamentalmente, el de la propiedad comunal y el de la reciprocidad, nos van a servir de referencia para determinar en qué consiste la economía comunal indígena. Por ello, tendremos que explicar, siquiera brevemente, estos dos elementos y, posteriormente, preguntamos si es posible mantener en la actualidad, tras los procesos de aculturación a los que los pueblos indígenas han sido sometidos (políticas de asimilación y de integración), los mismos planteamientos o, en caso contrario, explicar los cambios producidos.

Algunos autores, como Alicia Ibarra, han llegado a afirmar que “la situación indígena latinoamericana es el producto del proceso de acumulación capitalista dependiente, que para esta población se tornó en un proceso de integración al sistema y sociedad nacional”<sup>3</sup>. Por ello, antes de

---

<sup>\*</sup> Doctor en Derecho y Magíster en Ciencias Políticas en Iberoamérica. Profesor de Derecho Constitucional de la Universidad Politécnica de Valencia. E-mail: vijocama@vodafone.es

<sup>1</sup> MATOS MAR, José. “Comunidades indígenas del área andina”. En *Hacienda, Comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976, p. 179.

<sup>2</sup> NÚÑEZ PALOMINO, Pedro Germán. *Derecho y Comunidades Campesinas en el Perú 1969-1988*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de Las Casas” y Centro de Educación Ocupacional “Jesús Obrero”, 1996, p. 20.

<sup>3</sup> IBARRA, Alicia. *Los indígenas y el estado en el Ecuador*. Quito: Ediciones ABYA– YALA, 1992, p. 11.

abordar el estudio de la propiedad comunal y de las formas de trabajo solidario de los pueblos indígenas, debemos explicar, siquiera brevemente, las políticas integracionistas de los Estados Latinoamericanos con relación a los pueblos indígenas.

## 2. El Indigenismo y las políticas integracionistas

Para poder explicar las políticas integracionistas de Estados Latinoamericanos con respecto a los pueblos indígenas presentes dentro de sus fronteras, debemos tener en cuenta, principalmente, dos condicionantes o factores. Uno estrictamente político, como sería la necesidad de lograr consolidar y fortalecer los Estados (una ideología nacionalista); y otro, posterior en el tiempo pero no por ello menos importante, económico, consecuencia del proceso de expansión y acumulación capitalista.

Estas políticas gubernamentales en relación con los pueblos indígenas, influenciadas por los dos factores señalados, se engloban bajo el término conocido como *indigenismo*. El indigenismo, como señala el profesor Rodolfo Stavenhagen, es inseparable de la ideología nacionalista. La construcción y consolidación de los nuevos Estados, el lograr la “unidad nacional”, conllevaba consigo la necesidad de “integrar”<sup>4</sup> a los indígenas en la nación a la que pertenecían, ya fuera peruana, mexicana, etc. . En este sentido, se hablaba de “mexicanizar” al indio, de “peruanizarlo” o “bolivianizarlo”. En suma, se trataba de “integrar” a estos pueblos en la “cultura nacional” de la sociedad blanca o mestiza dominante. De ahí que la política nacionalista se desarrollara, principalmente, en los ámbitos educativo –a través de un proceso de castellanización– y cultural –reduciendo las expresiones culturales indígenas al mero “folklore” turístico–. Además, enlazando con el factor económico al que hemos hecho referencia anteriormente, esta corriente indigenista también “se centró en hacer énfasis en el carácter atrasado de las formas sociales indígenas con referencia al patrón capitalista occidental y propuso la integración de la población indígena a la sociedad nacional y al sistema capitalista”<sup>5</sup>. Se trataba de integrarlos en el proceso de acumulación capitalista, de transformar sus formas socio-económicas de producción consideradas “atrasadas” e “improductivas” al sistema capitalista. Así pues, vemos como estas políticas integracionistas eran integrales, en el sentido de llevarse a cabo en todos los ámbitos (educativo, cultural, económico y, por supuesto, en el plano jurídico).

Naturalmente el indigenismo ha pasado por diversas fases o etapas (desde el exterminio de estos pueblos hasta la actitud paternalista asistencialista), pero en todas ellas se observa como estas políticas indigenistas integracionistas traen consigo prácticas etnocidas<sup>6</sup>. Como bien indica Stavenhagen, “el hecho que dicha(s) política(s) se hubiera(n) llevado a cabo con las mejores intenciones y en nombre del progreso y del desarrollo no le quitaba su característica etnocida”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> En este sentido, para el profesor Stavenhagen, “la integración nacional como un proceso de homogeneización étnica y cultural de la población ha sido la fuerza motriz de la “construcción nacional””, citando como ejemplos a Francia, Gran Bretaña y España (STAVENHAGEN, Rodolfo. “Notas sobre la cuestión étnica”. *Desarrollo Económico*. 1984, número 80, p.21). En la misma línea, pero ya en relación al caso Latinoamericano, Alicia Ibarra describe el problema indígena en América Latina como “un problema de INTEGRACIÓN”; “proceso –continúa diciendo esta autora– que ha sido instrumentalizado por el sistema dominante de manera paralela a la formación de las naciones latinoamericanas” (IBARRA. Op. cit., p. 17).

<sup>5</sup> IBARRA. Op. cit., p. 19.

<sup>6</sup> “Toda aquella política deliberada tendente a destruir la identidad étnica y cultural de un pueblo y su posibilidad de reproducirse como tal” (STAVENHAGEN, Rodolfo. “Los movimientos étnicos y el Estado nacional en América Latina”. *Desarrollo Económico*, 1984, número 81, p.2).

<sup>7</sup> Vid STAVENHAGEN, Rodolfo. “EL Indigenismo en México: Ideología y Política”, conferencia impartida en el programa de Doctorado *Relaciones Interétnicas en América Latina: Pasado y Presente*, Universidad Internacional de Andalucía, La Rábida (Huelva), 1998.

Aunque el indigenismo cuenta ya, incluso, con antecedentes en el siglo XIX<sup>8</sup>, el llamado “indigenismo oficial” se instaura formalmente tras el Primer Congreso Indigenista Interamericano<sup>9</sup> celebrado en la ciudad de Patzcuaro (México) en 1940. El preámbulo de dicha Convención, tras reconocer que el problema indígena atañe a toda América, plantea la conveniencia de “aclarar, estimular y coordinar la política indigenista de los diversos países, entendida ésta como conjunto de desiderata, de normas y de medidas que deban aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América”. Para coordinar esta política dicha Convención prevé la creación del Instituto Indigenista Interamericano y de Institutos Indigenistas Nacionales, en los diversos Estados participantes. Estos Institutos tendrían como objetivo desarrollar una política nacional integral tendente a mejorar las condiciones de vida de los indígenas e “integrarlos” a la vida nacional y al desarrollo económico. Así pues, a partir de este Congreso se da el comienzo formal a una política indigenista continental, lo que ha venido en llamarse “el indigenismo oficial”, y con él la práctica paternalista de los Estados con los indígenas o, como apunta Bronstein, “las iniciativas indigenistas dotadas de un fuerte sesgo tutelar”<sup>10</sup>. Sesgo tutelar en cuanto se concebía el problema indígena como un deber moral del Estado, de la sociedad blanca o mestiza dominante, de ayudar a los indígenas a salir de su “atraso”, incorporándolos al desarrollo económico, al progreso.

En esta misma línea de integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional, se inscribía el Convenio núm. 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1957 “sobre la protección y la integración de las poblaciones aborígenes y otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes” (el subrayado es nuestro). Este Convenio sería el primer instrumento internacional que recogería los derechos de estos pueblos (vgr. el derecho de propiedad sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por los mismos –art. 11–; el derecho a mantener sus propias costumbres e instituciones –art. 7.2–, incluyendo los métodos de control social –art.8–; etc.), aunque siempre con vistas a su “integración progresiva en sus respectivas colectividades nacionales”<sup>11</sup>.

### **3. La propiedad colectiva o comunal. La economía de reciprocidad versus la economía de intercambio (capitalista)**

Si consideramos que la propiedad de la tierra pertenece a la institución comunal, la tenencia de la misma podrá ser, como apuntábamos en la introducción, un usufructo familiar o, en su caso, también comunal.

Podría definirse, desde nuestra mentalidad occidental, la propiedad comunal contraponiéndola a la propiedad individual, pero esta conceptualización resultaría muy limitada, porque ignoraría, no tendría en cuenta, que detrás de esa propiedad colectiva se encuentra toda una cosmovisión muy diferente a la occidental.

---

<sup>8</sup> Gonzalo Ortiz sitúa el inicio del indigenismo en Ecuador a finales del siglo XIX (Cfr. ORTIZ CRESPO, Gonzalo. “Las tareas inconclusas de nuestra historia ...a propósito de la plurinacionalidad y el movimiento indígena”. En VV.AA. *Pueblos indios, Estado y Derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional, CORPEA y Abya-Yala, 1992, p. 108).

<sup>9</sup> Sobre los Congresos Indigenistas Interamericanos puede consultarse STAVENHAGEN. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: Instituto Iberoamericano de Derechos Humanos y eColegio de México, 1988, pp. 107–115.

<sup>10</sup> Vid. BRONSTEIN, Arturo S. . “Hacia el reconocimiento de la identidad y de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para reflexión”. En *Memoria del II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1999, p. 7.

<sup>11</sup> *Considerando* cuarto del Convenio de 1957.

El indígena guarda una estrecha relación con la tierra (más concretamente con el territorio), que no se reduce a un mero valor productivo ni mucho menos a un bien simplemente evaluable económicamente. La cultura de los pueblos indígenas, su reproducción, está ligada al territorio que habitan. Como señala Herinaldy Gómez, “la relación etnia– territorio. Naturaleza, constituye una unidad estructurante entre los pueblos indígenas”.<sup>12</sup>

Por ello, es más correcto relacionar **la propiedad comunal** (término que a nuestro entender resulta más apropiado que el de *colectiva*) con **una economía de reciprocidad** y **la propiedad individual** con una **economía de intercambio (capitalista)**. Veamos a continuación, siguiendo a Dominique Temple<sup>13</sup>, la diferencia entre estos dos tipos de economía:

- a) Por su motivación.
  - El intercambio viene motivado por la satisfacción y aprovechamiento individual (interés privado) y tiene como finalidad la acumulación.
  - La reciprocidad está motivada por la necesidad del otro. En los sistemas de reciprocidad el principio fundamental es el bien común.
- b) Por la noción de valor.
  - En el intercambio la noción del valor es material. Se da una relación con objetos. El intercambio es, por tanto, materialista.
  - En la reciprocidad, aplicando la “teoría del don”, la entrega de un objeto no tiene que ir acompañada de contraprestación, pues en su lugar se adquiere prestigio con la dación. Con la economía de reciprocidad (simétrica<sup>14</sup>) se consigue la redistribución de los bienes materiales. La reciprocidad se fundamentaría en una valor ético<sup>15</sup>.
- c) Productividad. No debe considerarse a la economía de reciprocidad como atrasada e incapaz de producir excedentes, pues éstos pueden darse pero servirán para manifestar el prestigio a través de las fiestas en la comunidad. La competencia para llegar a superar al otro, por la calidad y la cantidad del don, genera la producción. Dicha producción se justifica por las necesidades de la redistribución (reciprocidad simétrica) y ésta por las necesidades del consumo de la propia comunidad.

Temple hace referencia al *quid –pro– quo histórico* para referirse a la ignorancia por parte de la visión occidental, desde la época de las colonias, de la economía de reciprocidad y lo que la misma comporta.

Una vez examinadas grosso modo ambos tipos de economía, es fácil comprender como “la privatización de la tierra es una solución fatal para la economía de reciprocidad”<sup>16</sup>. Con la privatización se desvanece la solidaridad, la ayuda mutua, entre comuneros.

---

<sup>12</sup> GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy. “El sentido cultural y político del territorio y el poder en las etnias andinas”. *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales. Año 2, Núm. 7, p. 169.

<sup>13</sup> Vid. TEMPLE, Dominique. *Estructura comunitaria y reciprocidad*. La Paz: Ed. Hisbol– Chitaskolla, 1989.

<sup>14</sup> “La reciprocidad simétrica quiere decir que el don del más favorecido se limita a la necesidad del otro y está equilibrado por esta necesidad” (Ibid., P. 34).

<sup>15</sup> No explica Temple que “A partir del principio del don y de su reproducción, que llamamos reciprocidad, resulta en seguida que quién de más dentro de una comunidad, participa más del ser humano... Se puede decir que hay fundamentalmente una equivalencia entre el don y la adquisición del ser, del prestigio o renombre; hay una relación directa y sistemática entre el don y el renombre lo que inmediatamente se traduce en poder” (Ibid., p. 22).

<sup>16</sup> Ibid., p. 25.

#### 4. Formas de trabajo comunitario

El trabajo comunal, nos señala Christian Beteta, es una forma de reciprocidad que se establece entre la institución comunal y el comunero<sup>17</sup>.

Las formas tradicionales de trabajo en el mundo andino serían: el *Ayni* y la *wayka* y la *minga* o *mink'a*. El *Ayni*, que es la plasmación de la reciprocidad en el mundo andino, a su vez, explica Ana María Tamayo<sup>18</sup>, puede revestir tres modalidades diferentes:

- Un intercambio mutuo de fuerza de trabajo.
- Un intercambio de fuerza de trabajo por la utilización de algunos medios de producción.
- Un intercambio mutuo de medios de producción.

El *Ayni*, nos dice Abel. Adrián Ambía, “no es sino un sistema cooperativo de trabajo, una expresión fecunda de solidaridad humana, en base al cual se aminora considerablemente el esfuerzo personal en la serie de actividades que supone la vida de interrelación”<sup>19</sup>

La *wayka*, por su parte, representa la colaboración de los comuneros, que aportan su fuerza de trabajo, para satisfacer necesidades colectivas de la comunidad, el bien común, como la limpieza de acequias, reparar caminos, etc.

Por último, la *mink'a* o *minga* sería, según nos explica Adrián Ambía, una forma de trabajo cooperativo en beneficio de quien lo solicita (en las actividades agrícolas, en la construcción de vivienda,...).

Sobre estas formas de trabajo comunitario tuvimos la oportunidad de conversar con Simón Ccorimanya, alcalde indígena de Huarucondo (Cuzco-Perú), en su visita a Valencia en marzo del año 2000.

“Bueno, sí, es cierto que yo cuando era niño veía como esa acción comunal hacía mucho. Desde el punto de vista a quien no tenía nada que comer había que darle, desde el punto de vista, al que no tenía techo había que darle techo, quien estaba haciendo casa merecía un apoyo, ¿no?. Por ejemplo, en una determinada comunidad se hacía una casa para un miembro de esa comunidad o estaba haciendo, entonces la comunidad se paraba, llevaba su teja, llevaba su carrizo, llevaba los materiales para poder colaborar y acabar esa casa, ¿no?. Por decir que, bueno, le habían robado a una determinada familia, pues la gente se reunía, ayudaba a buscar su ganado, sus pertenencias, si no los encontraba daba apoyo. O sea, que hacían una serie de auxilio, ¿no? Todo esto también, realmente, estaba programado con las faenas comunales, que era esto de arreglo de caminos de carreteras, arreglo de pozos de irrigación, depósitos, almacenes y también, incluso, el mismo pastoreo y el comercio, ¿no? Entonces, por ejemplo, se practicaba el comercio del trueque que se llamaba y había una persona que sabía cómo se tenía que ver el costo de un animal para hacer un cambio con una determinada cosa equitativa, ¿no? Entonces, todo esto se está perdiendo, ¿no?, pero como alcalde, a lo menos indígena, estoy viendo cómo recuperarlas. Por ejemplo tengo un trabajo de una casa comunal que venimos haciendo en la comunidad con una cadena de solidaridad, ¿no? Que unos aportan un material, otros trabajo, y así se puede edificar”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> BETETA MENACHO, Christian. *Comunidades Campesinas y Nativas del Perú. Legislación nacional y normas internacionales*. Lima: OIT- CIAT, Perú, p. 338.

<sup>18</sup> Cfr. TAMAYO FLORES, Ana María. *Derecho en los Andes. Un Estudio de Antropología Jurídica*. Lima: Centro de Estudios País y Región, Lima, pp. 159– 160.

<sup>19</sup> ADRIÁN AMBÍA, Abel. *El Ayllu en el Perú actual. Con un estudio de las normas tradicionales de la comunidad campesina de Amaru, Calca y Cusco*. Cusco: Ediciones PUKARA, Cusco, p. 111.

<sup>20</sup> CABEDO MALLOL, Vicente. “Entrevista con el Alcalde de Huarucondo (Perú)”. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*. 2000, n° 35– 36– 37, p. 294.

Instituciones de trabajo recíproco, que al igual que la propiedad comunal, es predicable del resto de pueblos indígenas de América Latina. Así por ejemplo, con respecto a los indígenas mexicanos, Carlos Humberto Durand nos habla del trabajo recíproco, denominado *tequio*, consistente en la obligación de los integrantes de una comunidad de participar en trabajos colectivos en beneficio de la comunidad (mutatis mutandis la institución del *wayka*), y del que se brinda de una familia a otra para construir casas, acarreo de animales, etc (como la *mink'a* o *minga*)<sup>21</sup>.

## 5. La economía de reciprocidad en la actualidad: mito o realidad

Tras la rápida visión ofrecida sobre la economía de reciprocidad, unida a la propiedad comunal, cabe preguntarse si ésta todavía hoy perdura, tras siglos de aculturación de los pueblos indígenas<sup>22</sup>. Si es posible continuar hablado de propiedad comunal, de trabajo solidario, en definitiva, de economía de reciprocidad entre estos pueblos.

En principio, no podemos ignorar que esta aculturación o, si se prefiere, la interrelación de los sistemas indígena y estatal, ha conllevado que la propiedad privada también se dé en la práctica entre los indígenas<sup>23</sup>. Sobre esta cuestión de la propiedad comunal/ privada Simón Ccorimanya nos comentaba:

“En algunas comunidades aún hay terrenos comunales, donde trabajan para la necesidad de la comunidad, pero ya vino esa situación de parcelación de tierras, ya cada uno veía su propia tierra y de acuerdo a las posibilidades las trabaja, porque anteriormente el trabajo era solidario, o sea, comunal, y el reparto era por igual, pero esto ya se dejó de trabajar.

(...)

Casi va ese camino (hacia la propiedad privada), porque ya últimamente el gobierno peruano está ya dando títulos de propiedad”<sup>24</sup>.

Este alcalde indígena reconocía en la entrevista que los trabajos solidarios tan frecuentes antaño estaban en retroceso en las comunidades de su distrito (Huarucondo cuenta con ocho comunidades).

“Y la costumbre de hacer en minga el trabajo de una determinada persona, ¿no?, eso se está perdiéndose porque ya el problema es que hay una tremenda diferencia de que uno tiene más y el otro tiene menos, entonces si el otro va a hacer la minga el otro ya no puede devolver el trabajo prestado, entonces ya la otra persona tiene que pagar. Entonces, ahí se está perdiendo”<sup>25</sup>.

“Sí, porque prácticamente ya se viene a ese mundo de liberalización de la economía, ¿no?, y todos ven ya por su persona, ya no ven casi por comunidad y hasta a veces ya los que tienen más ya no participan en esas faenas de solidaridad, ¿no?”<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. DURAND ALCANTARA, Carlos Humberto. *Derecho nacional, derechos indígenas y Derecho consuetudinario indígena. Los triquis de Oaxaca, un estudio de caso*. México: Universidad Autónoma Chapingo y Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 276 y 277.

<sup>22</sup> En este ámbito en concreto, algunos autores hablan incluso, para referirse a la situación provocada por los procesos de asimilación e integración a los que han sido sometidos los pueblos indígenas, de un *economicidio*.

<sup>23</sup> Podría compararse las comunidades *campesinas* de Perú, en la que se constata el avance de la propiedad privada, con los pueblos amazónicos, que conservan todavía la posesión tradicional y colectiva de la tierra.

<sup>24</sup> CABEDO. Op. cit., p. 296.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 295

<sup>26</sup> *Id.*

Pedro G. Núñez, continuando con las comunidades campesinas peruanas, reconoce que “la propiedad de las tierras cultivables va desapareciendo progresivamente. Sin embargo, en la mayoría de casos, la organización comunal mantiene el control de la extensión, distribución, herencia y acceso a la tierra y otros recursos”<sup>27</sup>.

Sobre este proceso de privatización de las tierras y de sustitución de las relaciones de reciprocidad de las comunidades campesinas en el Perú por relaciones de intercambio de tipo occidental, existe un interesante trabajo de Henkjan Laats<sup>28</sup>, en el que realiza un estudio comparativo de diversas comunidades campesinas del Cusco, llegando a la conclusión que existe un deseo de modernizarse pero que la opción de titularse individualmente es minoritaria –la titulación individual y la propiedad comunal serían, por tanto, dos opciones extremas–.

Naturalmente no podemos generalizar, dada la gran heterogeneidad que existe entre los diferentes grupos étnicos e incluso de las comunidades que los conforman, pero sí que podemos constatar, a través de los estudios de caso, que la propiedad comunal, la economía de reciprocidad sigue practicándose en mayor o menor medida entre los pueblos indígenas.

El peligro real para los pueblos indígenas ha sido y es la usurpación de sus tierras, de sus territorios. En este sentido, el pasado nueve de agosto, con motivo del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, Rosa M. Tristán publicaba un interesante artículo titulado “Indígenas, al borde del abismo”<sup>29</sup>, en el que denunciaba la presión que las multinacionales e incluso el turismo están ejerciendo sobre los territorios indígenas. Ya no se trata de usurpar las mejores tierras productivas a los indígenas, sino de arrebatarles aquellos territorios de interés capitalista por los recursos energéticos naturales que atesoran (petróleo, gas, madera, recursos hídricos,...)<sup>30</sup>. Se compra, como en el caso de la presa construida por la compañía española Endesa en Chile, las tierras a los indígenas y se les reubica en otras, olvidando o, mejor dicho, queriendo ignorar que esos territorios, esos hábitats, constituyen la propia identidad de estos pueblos. Se están destruyendo las raíces de la cultura indígena y se da entrada a la cultura occidental. Esta es la nueva cara de la economía de intercambio.

## 6. Conclusión

Los pueblos indígenas tienen derecho a elegir su propio desarrollo (el llamado “etnodesarrollo”) y estamos convencidos que, en situaciones de crisis económicas y ante el fracaso de las políticas neoliberales, la economía de reciprocidad, solidaria, resurge con mayor fuerza en toda América Latina.

Atrás quedaron las políticas integracionistas de los Estados latinoamericanos, los cuales, guiados por un patrón homogeneizador, negaron la diversidad y consideraron atrasadas las formas sociales indígenas. Políticas que, aunque tuvieran una actitud o un sesgo paternalista, no eran sino prácticas etnocidas. En la actualidad una gran mayoría de Estados latinoamericanos han reconocido en sus Constituciones la diversidad étnica y cultural y una parte importante de los derechos colectivos de los pueblos indígenas<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> NÚÑEZ PALOMINO. Op. cit., p. 21.

<sup>28</sup> LAATS, Henkjan. “Propiedad y autonomía en comunidades campesinas en el Perú, proyecciones desde la población”, en *Alertanet en Derecho y Sociedad*. Disponible en <http://geocities.com/alertanet/dc-laats-peru.htm-2001>.

<sup>29</sup> TRISTÁN, Rosa M. “Indígenas, al borde del abismo”, publicado en el periódico *El Mundo* el 9 de agosto de 2004, p. 23.

<sup>30</sup> Sobre esta problemática de la explotación de los recursos naturales en territorios indígenas puede consultarse, entre otras, la obra conjunta *Minería en territorios indígenas de Colombia, Perú y Venezuela (petróleo– carbón– bauxita– oro y diamantes)*. Santafé de Bogotá: Organización Indígena de Colombia, Alianza del Clima y Centro de Cooperación al Indígena, 1999.

<sup>31</sup> Sobre el reconocimiento constitucional de la pluralidad étnica y cultural y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en América Latina puede consultarse nuestro libro *Constitucionalismo y Derecho Indígena en América Latina*. Valencia España: Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia, 2004, pp. 96– 103.

La amenaza real que se cierne en este siglo XXI sobre los pueblos es, como ya hemos apuntado, la explotación de los recursos naturales presentes en sus territorios. Por el contrario y paradójicamente, asistimos a una toma de conciencia creciente de la necesidad de conservar la naturaleza, vinculando esa conservación con la estrecha relación entre los pueblos indígenas y sus territorios.

Cuanto nos aporta la cultura indígena y que poco aprovechada está.

### **Bibliografía:**

- ADRIÁN AMBÍA, Abel. *El Ayllu en el Perú actual. Con un estudio de las normas tradicionales de la comunidad campesina de Amaru, Calca y Cusco*. Cusco, Perú: Ediciones PUKARA, 1989.
- BETETA MENACHO, Christian. *Comunidades Campesinas y Nativas del Perú. Legislación nacional y normas internacionales*. Lima: OIT- CIAT, 1989.
- BRONTEIN, Arturo S. . “Hacia el reconocimiento de la identidad y de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para reflexión”. En *Memoria del II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1999, pp. 3- 42.
- CABEDO MALLOL, Vicente. “Entrevista con el Alcalde de Huarcocondo (Perú)”. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal* 2000, n° 35- 36- 37, pp. 283- 299.
- \_\_\_\_\_. *Constitucionalismo y Derecho Indígena en América Latina*. Valencia España: Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- DURAND ALCANTARA, Carlos Humberto. *Derecho nacional, derechos indígenas y Derecho consuetudinario indígena. Los triquis de Oaxaca, un estudio de caso*. México: Universidad Autónoma Chapingo y Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.
- GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy. “El sentido cultural y político del territorio y el poder en las etnias andinas”. *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales. Año 2, Núm. 7, pp. 47- 69.
- IBARRA, Alicia. *Los indígenas y el estado en el Ecuador*. Quito: Ediciones ABYA- YALA, 1992.
- LAATS, Henkjan. “Propiedad y autonomía en comunidades campesinas en el Perú, proyecciones desde la población”. *Alertanet en Derecho y Sociedad*. Disponible en <http://geocities.com/alertanet/dc-laats-peru.htm-2001>.
- MATOS MAR, José. “Comunidades indígenas del área andina”. En *Hacienda, Comunidad y campesinado en el Perú*,. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.
- NÚÑEZ PALOMINO, Pedro Germán. *Derecho y Comunidades Campesinas en el Perú 1969- 1988*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de Las Casas” y Centro de Educación Ocupacional “Jesús Obrero”, 1996.
- ORTIZ CRESPO, Gonzalo. “Las tareas inconclusas de nuestra historia... a propósito de la plurinacionalidad y el movimiento indígena”. En VV.AA. *Pueblos indios, Estado y Derecho*. Quito: Corporación Editora Nacional, CORPEA y Abya- Yala, 1992, pp. 85- 127.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. “Notas sobre la cuestión étnica”. *Desarrollo Económico*. 1984, número 80, pp. 15- 27.
- \_\_\_\_\_. “Los movimientos étnicos y el Estado nacional en América Latina”. *Desarrollo Económico*,. 1984, número 81, pp. 19- 25
- \_\_\_\_\_. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: Instituto Iberoamericano de Derechos Humanos y eColegio de México, 1988.



- \_\_\_\_\_. “EL Indigenismo en México: Ideología y Política”, conferencia impartida en el programa de Doctorado *Relaciones Interétnicas en América Latina: Pasado y Presente*, Universidad Internacional de Andalucía, La Rábida (Huelva), 1998.
- TAMAYO FLORES, Ana María. *Derecho en los Andes. Un Estudio de Antropología Jurídica*. Lima: Centro de Estudios País y Región, 1992.
- TEMPLE, Dominique. *Estructura comunitaria y reciprocidad*. La Paz: Ed. Hisbol-Chitaskolla, 1989.
- TRISTÁN, Rosa M. “Indígenas, al borde del abismo”, publicado en el periódico El Mundo el 9 de agosto de 2004.