

# ***Tiempo, espacio, comunidad – fronteras, identidad y utopía en El proyecto de ‘comunidad intercultural Tawantinsuyu’***

***Jan Gustafsson, Copenhagen Business School***

## ***Introducción***

### ***Objetivos***

El objetivo de este trabajo es presentar el proyecto y discurso indianista u originarista *la comunidad intercultural Tawantinsuyu*, trazando a la vez brevemente un marco teórico-metodológico para su estudio para proceder luego a un análisis de algunos elementos principales del discurso a fin de detectar mecanismos básicos de construcción de identidad y su relación con un proyecto utópico. Al final se discutirán algunas implicaciones o complicaciones de carácter político o ético.

### ***Presentación del proyecto ‘comunidad intercultural Tawantinsuyu’***

El proyecto ‘Comunidad intercultural Tawantinsuyu’ puede considerarse uno de los múltiples *espacios discursivos* en que se va construyendo –o constituyendo– una identidad indígena (trans)comunitaria. Característica de este espacio (y varios otros) es la búsqueda o el postulado (en general ambos) de una identidad indígena-originaria que trascienda las identidades culturales o comunidades o naciones<sup>1</sup> existentes y que se proyecte sobre un espacio geográfico mayor, como puede serlo el andino, sudamericano o americano.

El proyecto concreto lo constituyen, entre otras cosas, un sitio de Internet así como una serie de encuentros regionales, entre estos los ‘encuentros indígenas Tawa Inti Suyu de jóvenes originarios y pueblos’ o encuentros ‘Tawa Inti Suyu Pacha’. Estos encuentros constituyen el eje básico del espacio; se han celebrado ya tres, respectivamente en Cuzco, El Alto y Quito<sup>2</sup>.

El espacio, cuya dimensión virtual se manifiesta importante, se presenta como un espacio de deliberación y diálogo que tiene como una de sus prioridades el dar ‘continuidad al proyecto de integración de naciones originarias y pueblos del Tawantinsuyu’<sup>3</sup>. El espacio virtual principal del ‘Proyecto intercultural Tawantinsuyu’ se encuentra en la página: <http://qollasuyu.indymedia.org/>.

Los textos (solamente) están disponibles en castellano, aunque salpicados de palabras quechuas y aymaras. La página indica disponibilidad de textos en inglés, pero en la práctica solo aparecen en español, lo cual parece indicar que este sería el idioma original de los textos.

Esto a su vez indica que el castellano –el idioma del colonizador– funciona como lingua franca en el área indoamericano. Esto no debe plantearse necesariamente como una paradoja, pero sí puede leerse como indicio de otra problemática más fundamental para la construcción de una identidad indoamericana o de pueblos originarios: es muy difícil convencerse de que la concepción del hemisferio occidental como un todo, llámese Tawantinsuyu, Abya Yala o América, no sea de un modo u otro el resultado del encuentro de este mundo con Europa o el Viejo Mundo, o sea, resultado de conquista y colonización. La discusión de esta hipótesis se retomará al final.

## ***Teoría y metodología***

---

<sup>1</sup> El término ‘nación’ es usado en este contexto en el sentido general de ‘comunidad’ étnico-lingüística y no en el específico de ‘estado nación’.

<sup>2</sup> Debe indicarse que por razones de comunicación uso las denominaciones geográficas, indicaciones temporales y otros términos comunes, que no siempre coinciden con los que se adoptan en las fuentes, considerados originarios.

<sup>3</sup> El término Tawantinsuyu procede del quechua y se compone de los vocablos Tawa (cuatro) Inti (sol) y Suyu (espacio) e indica la totalidad del espacio con sus cuatro direcciones y se usa a la vez como término quechua para indicar el espacio ‘americano’ o ‘sudamericano’.

### *Marco teórico-metodológica general*

La base teórica y metodológica de este trabajo se inserta en un marco semiótico general basado principalmente en una combinación de la teoría del signo y la semiosis de Peirce (1995 et al) con la semiótica cultural de Lotman (1990). Según esta, el *texto*<sup>4</sup> y el ‘espacio semiótico’ –o semiosfera– constituyen la base de lo cultural o social a la vez que la *frontera* (‘boundary’) semiótica –el espacio de la *diferencia*– constituye un mecanismo fundamental para la creación de sentido. O sea, la frontera es el lugar de la alteridad y la diferencia y la creación de sentido se da como procesos de traducción y diálogo (cf. Lotman 1990: 130 ff.).

Esta visión semiótica de la cultura, la identidad y la comunidad no contradice en lo básico el constructivismo social, sino que más bien puede considerarse una vertiente explícita de este. Por ello considero que el uso en este contexto de nociones como ‘construcción’ e ‘imaginación’ de identidad y comunidad así como ‘discurso’ y otros son perfectamente compatibles con el marco semiótico general. La construcción e imaginación de comunidades es un proceso semiótico y social básico para todo colectivo e individuo.

### *La frontera: tiempo, espacio, comunidad*

Como indicado arriba, Lotman (1990) le da al concepto de ‘frontera’ una importancia básica en la construcción socio-semiótica de sentido, y muy particularmente cuando el ‘sentido’ es de comunidad. La frontera primera y fundamental es, según Lotman (1990: 131), la que divide entre el espacio ‘nuestro’ y el ‘ajeno’. Como esta frontera es básicamente semiótica será siempre real e imaginada: la frontera puede ser la que divide físicamente dos territorios como puede serlo cualquier otro signo de identidad.

Las fronteras comunitarias se definen en las dimensiones espacial y temporal, creándose en la conjugación de ambas la ‘narrativa’ o ‘historia’ de la comunidad en cuestión. El tiempo implica la historia de ‘lo que fuimos’, ‘lo que somos’ y ‘lo que seremos’ en una interpretación que también implica una dimensión axiológica: el pasado puede verse como mejor o peor que el presente, y el futuro puede implicar el deseo de conquistar algo perdido o de no perder lo que se tiene. Justamente este aspecto apunta hacia la utopía como un elemento potencial o manifiesto de la narrativa comunitaria y su proyección hacia el futuro, tema que se retoma abajo y en el estudio empírico.

### *Texto y comunidad*

He caracterizado el proyecto a estudiar como un ‘espacio discursivo’, lo cual corresponde tanto a una posición teórica como a una pretensión empírica: las identidades corresponden a y se construyen mediante ‘textos comunitarios’, o sea textos –o discursos– que pretenden definir una comunidad y darle coherencia e identidad, por lo que tales *espacios textuales o discursivos* constituyen un lugar privilegiado para el estudio de *sentidos comunitarios*. A la vez, el espacio discursivo se presenta sin embargo como una limitación para el estudio de la comunidad: constituye y construye a la comunidad siendo a la vez constituido y construido por ella, pero no *es* la comunidad. Esta compleja dialéctica de la representación constituye la fuerza y la debilidad de la aproximación discursiva o semiótica al estudio de la comunidad humana.

En el caso concreto, los textos escogidos presentan esta ambigüedad inevitable. Al mismo tiempo queda claro que los textos seleccionados principalmente apuntan hacia la búsqueda de una comunidad en el sentido de un proyecto utópico, como veremos.

---

<sup>4</sup> Por ‘texto’ se entiende todo conjunto de signos que se emita y/o se reciba (interprete) como entidad de *sentido*. Esta noción de texto no excluye, sino que más bien incluye el concepto de *discurso* en sus acepciones focaultiana, laclauana y posteriores, por lo que se emplea en este trabajo ocasionalmente este concepto.

### *Utopía y comunidad*

Por fuerza se da alguna relación entre utopía<sup>5</sup> y comunidad; la utopía en sus versiones más típicas – desde Moro al socialismo y comunismo del siglo diecinueve y veinte– implican la visión de una comunidad perfecta que se ha de construir. En este caso la comunidad se subordina a la utopía: solo al realizarse las ideas utópicas se dará la comunidad verdadera. En otros casos el punto de partida puede ser la comunidad real e imaginada que por alguna razón –por ejemplo falta de reconocimiento o represión por ‘otros’– no puede darse según lo desean sus miembros o élites. El ejemplo puede ser una comunidad étnica deseando convertirse en nación. En este caso la utopía se subordina a la comunidad. En el caso del proyecto Tawantinsuyu una hipótesis básica es que comunidad y utopía se condicionan mutuamente. En cierta forma se presupone la existencia de una comunidad, pero de fronteras borrosas y que solo llegará a darse plenamente al cumplirse los objetivos político-territoriales, culturales, sociales y económicos diseñados en el proyecto. Podría decirse que la utopía constituye la frontera última de la comunidad, siendo el objetivo final de una comunidad que se cree existe, pero que solo existirá plenamente en la utopía realizada.

### *Estudio*

Por razones de espacio el análisis que sigue solo tomará en cuenta algunos elementos semánticos principales de la constitución semiótico-discursiva de comunidad-identidad y utopía Tawantinsuyu. Los textos específicos estudiados son la convocatoria al *Tercer encuentro indígena Tawa Inti Suyu Pacha Mapu de jóvenes originarios y pueblos* y el informe del *Segundo encuentro indígena Tawa Inti Suyu Pacha Mapu de jóvenes originarios y pueblos*. El estudio se basará en la constitución temporal y espacial de la comunidad, así como en el análisis de las fronteras, identidades y alteridades que establece la misma. A ello se agrega la dimensión utópica como elemento constitutivo esencial.

### *Origen y originario*

Los textos comunitarios estudiados muestran un énfasis muy fuerte en la cuestión del origen. En ello presentan una semejanza con otros textos identitarios (como de nación y etnia) que buscan plantear el origen como un punto original de confluencia espacio-temporal. Sin embargo, en el caso de la comunidad Tawantinsuyu el énfasis en lo originario parece trascender un establecimiento de origen basado en la ecuación de comunidad (nosotros) con la coincidencia de un momento y espacio originarios específicos:

*Somos parte de la Pachamama –Allpamama– tierra. Somos parte del cosmos [...] Que es el principio del origen visible e invisible del Tawantinsuyu y la familia del sol.*

Lo originario no se remonta a un simple hecho histórico, sino que se presenta como calidad intrínseca del ‘nosotros’, cuyo origen trasciende por completo un sentido histórico ‘occidental’ para convertirse en parte del cosmos en una fusión completa de tiempo y espacio. Esta fusión implica la idea de una identidad que trasciende fronteras étnicas, lingüísticas, espaciales y temporales a la vez que se sostiene mediante la frontera básica de lo ‘originario’: la línea definitoria básica que distingue entre un ‘nosotros’ y ‘los otros’ reside en la calidad de ‘originario’.

---

<sup>5</sup> El concepto de utopía se entiende en el sentido de un pensamiento político y/o ideológico caracterizado por plantear un proyecto de organización social radicalmente alternativo (y mejor), implicando elementos tanto de crítica al orden existente como de creación de un orden nuevo.

Por un lado podemos ver en esta definición identitaria la influencia de un sentido filosófico y una concepción espacio-temporal indígenas, pero por otro es inevitable relacionar esta idea de un origen espacio-temporal total con el concepto político de la existencia de pueblos indígenas, tal como se refleja, por ejemplo, en la convención 169 de la OIT sobre ‘pueblos indígenas y tribales’ de 1989. La visión filosófica y la histórico-política coinciden en un discurso que da a algunos pueblos un estatus de ‘indígenas’ u ‘originarios’ per se, con lo que se establece una frontera semiótico-discursiva entre los pueblos que mantienen tal estatus y los otros. Ser ‘originario’ o ‘indígena’ ya no es un hecho relativo a un tiempo y espacio concretos, sino una calidad inherente.

*El tiempo, el territorio y el destino: la utopía*

La condición de ‘originario’ se ha manifestado como una trascendencia comunitaria que engloba a un gran número de comunidades o naciones del continente (e incluso del mundo). A la vez, el tiempo y el calendario aparecen como fuertes marcadores de frontera identitaria por su diferencia respecto al calendario gregoriano:

*Según nuestro calendario histórico, transcurre, el ciclo del quinto sol o generación, a la vez que es el año 160.000 de nuestro calendario que marca el transcurso de tiempo de nuestra vida organizada en este territorio y es el año 500 – 12 del ultimo Pachakuti<sup>6</sup>.*

La medición del tiempo mediante un calendario de ciento sesenta mil años apunta hacia una clara superioridad temporal y espiritual de los pueblos originarios frente a las civilizaciones que miden su tiempo histórico en pocos miles de años. Este tiempo, además sagrado, no apunta principalmente a una acumulación de hechos históricos, sino más bien a una percepción temporal basada en una sensación de perennidad atemporal, que sin embargo no excluye su división en pasado, presente y futuro respecto a algunos hechos históricos y aspiraciones comunitarias. Estas aspiraciones se manifiestan en dos sentidos principales. Por un lado en la recuperación cultural, lingüística y religiosa de lo que se considera la tradición ancestral y milenaria, incluyendo la reconstrucción de ‘sitios sagrados, ritos, creencias, valores, sistemas de vida así como nombres originarios’. También se incluye el ‘reconocimiento de las identidades de cada pueblo bajo los preceptos éticos del respeto mutuo’. Por otro lado se manifiesta en la reivindicación de derechos políticos, sociales y económicos sobre el territorio y recursos de la región de Tawantisuyu, cuya definición coincide con el territorio de Sudamérica, empezando por el Canal de Panamá y exeputando el territorio de Brasil, a la vez que comprende la Antártida<sup>7</sup>.

El proyecto implicaría la construcción de una entidad ‘geopolítica’ en el territorio mencionado, que sería de carácter ‘intercultural’, respetando el derecho de ‘cada pueblo’ (originario) de ‘construir un sistema político apropiado a su realidad sin afectar de manera negativa a otro’. Sin embargo, la ‘administración directa del territorio y sus recursos naturales’ se atribuiría al ‘dominio colectivo de la sociedad tawantisuyana’.

Esencial para el proyecto es acabar con la presencia y dominación de las empresas transnacionales y el Fondo Monetario Internacional y también con los estados y repúblicas ‘coloniales’, es decir los actuales estados nación del territorio. No se discute en los textos estudiados cuáles serían los métodos para llegar a estos cambios de poder, pero está claro que el proyecto contiene una importante dimensión revolucionaria y que se manifiesta una idea implícita de que el tiempo ‘está a

---

<sup>6</sup> Pachakuti es un término quechua compuesto de ‘pacha’ –tierra, cosmos etc– y ‘kuti’ que indica ‘vez’, ciclo o cambio, y se interpreta como el ciclo de vida de los pueblos y/o el despertar de los pueblos indígenas (cf. <http://www.pachakuti.org/textos/historia.htm>).

<sup>7</sup> Esta coincidencia casi total con el proyecto bolivariano se discutirá brevemente más adelante.

nuestro favor'. Expresiones como 'el territorio temporalmente llamado Perú' son frecuentes en las páginas de la revista y el proyecto Tawantinsuyu.

Esta breve paráfrasis del proyecto apunta hacia una visión espacio-temporal o histórica que se diferencia de –o bien concreta– la visión de lo originario, ya que establece unas fronteras temporales y espaciales más o menos específicos, basadas en la división entre pasado, presente y futuro y en la noción de 'invasión' o 'colonización' del espacio 'nuestro'. Siendo esta colonización el hecho histórico que más radicalmente cambiara la situación de los pueblos indígenas, se manifiesta como un 'pachakuti'<sup>8</sup> fundamental cuya reversión requiere de otro proceso de pachakuti, el que tiene lugar en estos años.

De tal modo, hay un tiempo anterior a este pachakuti en que el territorio de Tawantisuyu era 'nuestro', o sea de los pueblos originarios. Este tiempo es un tiempo a recuperar, superando el tiempo actual –que se inicia hace 513 años– en que el territorio está colonizado. La superación de este presente colonizado apunta hacia la conquista de un futuro en que el territorio tawantinsuyano todo sea nuevamente 'nuestro'. Este futuro, que será el tiempo y el espacio 'nuestro', constituye la dimensión utópica del proyecto intercultural Tawantinsuyu, pero esta dimensión depende de la narrativa histórica que la justifica. El tiempo y el espacio 'nuestros' han sido colonizados, y solo un proceso de descolonización puede redimir a este nosotros. Pero esta redención no implica un simple regreso a un tiempo y estado anteriores, sino un proyecto 'geopolítico' completo. En este sentido 'la comunidad intercultural Tawantinsuyu' es un proyecto utópico que implica varias dimensiones: control del territorio denominado Tawantinsuyu, control de los recursos económicos y naturales, dominio político y cultural de los pueblos originarios, la libertad de cada pueblo o nación originarios de construir dentro del marco político, económico y cultural general el sistema político que considere más adecuado, así como un régimen socio-económico de igualdad para todos. Como proyecto utópico contiene varios elementos en común con la tradición utópica europea, sobre todo en sus versiones socialistas y comunistas, entre los que están: la conquista del poder por parte de las clases subalternas, la creación de un régimen igualitario, control conjunto de los recursos económicos y otros. Pero al mismo tiempo, según la hipótesis adelantada arriba, el proyecto utópico difiere de esta tradición utópica al condicionar la utopía a una comunidad cultural –o una serie de comunidades– cuya existencia previa a la realización del proyecto se da por sentada. Se presupone la existencia de una serie de naciones y pueblos originarios que componen el material con el que se fabricaría la sociedad utópica, pero solo con la realización de las metas de la utopía tendrá plena existencia esta comunidad cósmica en cuanto gran comunidad de comunidades en el territorio de Tawantinsuyu. Así, *tiempo* –como origen y destino, pasado y futuro–, *espacio* –el gran Tawantinsuyu con sus cuatro suyus (dimensiones o direcciones)– y *comunidad* –ese 'nosotros' que existe desde tiempos inmemoriales y habita el espacio de Tawantinsuyu, pero que solo será plenamente en cuanto se cumplan sus anhelos– confluyen como elementos esenciales y constitutivos de la utopía a la vez que esta les da a ellos su dimensión y existencia 'verdaderas' y plenas.

#### *Los otros*

Parte de la constitución de la comunidad en el contexto de la utopía es la demarcación del interior –el 'nosotros'– frente al exterior –los 'otros'–. Las fronteras discursivas del 'proyecto intercultural Tawantinsuyu' señalan la existencia de dos clases de otros. La primera es el otro absoluto y enemigo que impide la realización de la utopía y cuya mera existencia –o al menos su poder– es incompatible con ella. La segunda clase de otro se delimita mediante una frontera relativa que

---

<sup>8</sup> Este pachakuti se indica, respecto al año actual (2005/160.000) como el 500-13, o sea 1492.

excluye e incluye a la vez, ya que no es ‘originario’, pero que podría pasar a formar parte del proyecto utópico siempre y cuando acepte las condiciones del mismo.

El enemigo es ‘el estado colonial’ y su ‘lógica capitalista’ así como las ‘empresas transnacionales’. En cuanto a su oposición al capital internacional el proyecto se suma a la lógica de los movimientos paradójicamente denominados movimientos ‘antiglobalización’<sup>9</sup>, a la vez que la noción del ‘estado colonial’ lo relaciona más específicamente a la visión comunitaria indígena-originaria discutida arriba. Tanto un actor como otro representan una alteridad radical y enemiga. Uno –las grandes empresas transnacionales– por representar la explotación despiadada de recursos y medio ambiente, y el otro por ser responsable de la permanencia de la situación ‘colonial’. Se afirma la relación indisoluble entre el ‘nosotros’ indígena/originario y el espacio tawantisuyano y al mismo tiempo una relación temporal que distingue claramente entre ‘nuestra’ permanencia –estuvimos antes y estaremos después– y el carácter transitorio del otro (recuérdese la expresión ‘el territorio temporalmente llamado Perú’). El otro absoluto –y por tanto absolutamente significativo<sup>10</sup>– es el invasor y colonizador cuya presencia es incompatible con el proyecto en su doble dimensión social y étnica.

El colonizador y su aliado, el capital transnacional, representa el otro en cuanto enemigo político, económico y social, pero la colonización implica también la existencia de otros otros, que son los pueblos no originarios que habitan el espacio de Tawantinsuyu. La frontera, en este caso, no la trazan los criterios políticos y económicos, sino lo cultural y étnico. La relación con este otro es complejo, pues por un lado se establece una clara frontera étnica entre el ‘nosotros’ y los ‘latinos’ y ‘afros’ y, por otro se vislumbra la posibilidad de integrarlos al proyecto:

*Un tercer componente poblacional del Tawantinsuyu se refiere a la poblacional residual de Latinos y mestizos que se aproximan a los sesenta millones de habitantes, haciendo un tercio del total, cuyas elites regularmente se atribuyen el poder institucional de los estados coloniales y participan de su lógica capitalista.*

*Los últimos años su población convencional, ha iniciado a la vez de una profunda reflexión de incluirse en la continuidad de los proyectos coloniales. O si en un proceso de revisión sobre su pertenencia social podrían integrarse ventajosamente al renaciente estado plurinacional del Tawantinsuyu, al igual que los grupos Afro-descendientes. (Segundo encuentro Tawantinsuyu.)*

La cita indica claramente la existencia de una frontera discursiva que delimita y excluye a los no ‘runas’ (indígenas). En particular, el uso de la expresión ‘residual’ indica la existencia de una frontera que establece al ‘latino’ como otro respecto al nosotros y respecto al proyecto utópico. Al mismo tiempo se le da la opción de incluirse en el proyecto, al igual que los ‘grupos afro-descendientes’, siempre y cuando respeten plenamente las condiciones impuestas por el ‘nosotros’. La próxima cita demuestra cómo se mantiene la frontera étnica entre originarios y no-originarios

---

<sup>9</sup> La paradoja es evidente: o son movimientos globales en su constitución y objetivos o bien tendrán un carácter nacional pero con proyección global mediante el internet, participación en foros internacionales etc. Asimismo no cabe duda de que el actual proceso de globalización es una condición primaria para el surgimiento de tales movimientos, aun cuando se opongan a él total o parcialmente.

<sup>10</sup> La expresión ‘otro significativo’ (‘significant others’) es originalmente de Mead, quien lo usa para designar a los padres y otras personas principales para la creación de la personalidad –I-me– del niño. Jenkins (1997) lo retoma dándole un sentido comunitario al designar como ‘significant others’ a aquellos grupos cuya alteridad es básica para la definición de ‘nuestra’ identidad. Aquí se ha usado en este sentido.

abriendo a la vez un espacio de diálogo y apertura a aquellos otros que comparten ‘nuestros’ anhelos y cuitas:

*Los mestizos y latinos participantes del primero y segundo encuentro, que compartieron [...] el cansancio [...] el frío [...] recorriendo nuestro territorio para compartir y construir [...] son dignos de incorporarse al Tawantinsuyu, en las mismas condiciones culturales que las naciones originarias. (Segundo encuentro Tawantinsuyu.)*

La cita demuestra que la frontera implica una jerarquía axiológica que tiene en su cima a los pueblos y naciones originarios y que brinda a algunos otros, definidos étnica, pero no políticamente, la posibilidad de aproximarse a los valores más altos, pero no a transgredir la frontera que separa a los otros de los ‘originarios’. Esta jerarquía del el espacio virtual y textual implica asimismo una noción de poder: el espacio está abierto a todos gracias al anonimato electrónico, pero solo los que se identifican como ‘runas’ (originarios) tienen el derecho –y así el poder, definidos moral- y culturalmente– de moverse libremente en este espacio y ser partícipes de la comunidad y su utopía con pleno derecho.

No es difícil ver en esto una inversión de las relaciones de poder impuestas por la conquista y colonización hispánicas y mantenidas durante la época de los estados ‘coloniales’. Así, el espacio virtual, textual y discursivo del ‘proyecto intercultural Tawantinsuyu’ implica un empoderamiento esencial al ‘nosotros’ originario. Al mismo tiempo queda claro que la frontera establecida históricamente por la conquista y la colonización es la misma que se utiliza como punto de arranque para una resistencia, defensa y ofensiva político-cultural cuyo objetivo es convertir al reprimido en empoderado.

*Conclusión: dimensiones espacio-temporal y axiológico en la construcción de identidad y alteridad*  
He venido insistiendo en que la frontera cultural básica es la que divide entre un ‘nosotros’ y ‘los otros’. Esta división queda muy clara, como ya se ha visto, en el caso del proyecto Tawantinsuyu: ‘nosotros’ corresponde a los pueblos originarios o indígenas y los demás son ‘otros’. Esta frontera tiene una dimensión espacial que divide el espacio ‘nuestro’ del ajeno. Pero la identificación entre comunidad y espacio no se da como un hecho contemporáneo, sino como un hecho que se remonta al pasado y que se ha de recuperar en el futuro, relacionándose el tiempo, el espacio y la comunidad íntimamente. Por lo mismo la dimensión espacio-temporal contiene un aspecto axiológico: el pasado representa los valores positivos a la vez que el presente se manifiesta como un infierno de represión y saqueo ejercidos por el ‘otro’, el colonizador. De ahí la necesidad de construir un futuro mejor en el que comunidad, espacio y valores positivos se identifiquen plena y mutuamente. Esta proyección hacia la plenitud espacio-comunitaria es lo que convierte al proyecto Tawantinsuyu en una utopía. Pero la dimensión esencial de esta utopía es el espacio semiótico-discursivo –que desde luego no se limita al espacio electrónico aquí estudiado, sino que comprende todo texto oral, escrito, verbal, icónico etc. que tenga como objeto esta utopía– pues este espacio permite su existencia como proyecto comunitario que es una forma básica de la realidad humana. De este espacio depende la utopía, comunitaria en el doble sentido de condicionar y estar condicionada por la comunidad.

Asimismo espero haber demostrado cómo el proyecto utópico y sus espacios discursivos implican una inversión de las relaciones de poder, empoderando al nosotros originario y alterizando o convirtiendo en ‘otro’<sup>11</sup> a los que no entran en la categoría de ‘originario’.

---

<sup>11</sup> Es decir, hacerlo objeto de un proceso de ‘othering’, cf. Pickering 2001.

## *Epílogo*

El proyecto ‘comunidad intercultural Tawantinsuyu’ tiene puntos de contacto más o menos amplios con varias tradiciones utópico-discursivas, entre las que cabe destacar al menos tres, todas ellas surgidas en el siglo diecinueve o veinte y modificadas más o menos radicalmente en las últimas dos décadas. La primera corresponde a las tradiciones indigenista-indianistas<sup>12</sup> con las que el proyecto tiene un gran número de coincidencias semánticas y temáticas. La segunda a las tradiciones revolucionarias anticapitalistas, que en las últimas décadas han ido abandonando sus raíces marxistas para ir adquiriendo más coincidencias con discursos étnicos, raciales, feministas, ecologistas y otros. La relación del proyecto con estas tradiciones discursivas parece obvia. El tercer punto de contacto puede resultar paradójico o, al menos llamativo: desde el punto de vista geopolítico las fronteras del proyecto Tawantinsuyu coinciden parcialmente con las del virreinato sudamericano y con las de varios proyectos de inspiración bolivariana que como meta principal establecen algún tipo de unión de las naciones sudamericanas, latinoamericanas o hispanoamericanas<sup>13</sup>. Este hecho resulta llamativo, puesto que los proyectos bolivarianos –desde Bolívar mismo hasta Hugo Chávez, pasando por Ernesto Guevara y otros– son, en su origen y expresión, principalmente criollos y no indigenistas. Lo que llama la atención no es el hecho de que dos discursos de identificación cultural distintas se proyecten sobre el mismo territorio, sino que ambos son resultado de y solo posibles por una práctica y discursos coloniales hispánicos a los que se oponen como hecho histórico y/o contemporáneo. Lo más interesante al respecto es, sin duda, el hecho de que el propio concepto de ‘indígena’ (o ‘indio’) u originario visto como una identidad inherente a y compartida por todos los pueblos que vivían en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los europeos es y no puede ser sino resultado directo de las prácticas políticas, socio-económicas y simbólico-discursivas coloniales. El ‘indio’, ‘indígena’ u ‘originario’ fue definido y se define ahora a sí mismo en oposición al ‘español’, ‘europeo’, ‘criollo’, ‘blanco’, ‘mestizo’, ‘negro’ y otros. La categoría como tal –llámese indígena, indio u originario<sup>14</sup>– es resultado de una historia que la ha creado en oposición al ‘blanco’, ‘cristian’, ‘europeo’ etc. Las fronteras definitivas precolombinas han sido sustituidas por las coloniales, obviamente construidas por las prácticas mencionadas, pero impuestas y aceptadas como ‘esencias’ por colonizadores y colonizados respectivamente. El hecho de que hoy en día los discursos indianistas den por sentada esta identidad compartida y la vean como ‘esencia’ histórica y –posiblemente– biológica o genética corresponde a una lógica (o a varias), pero no deja de resultar paradójico. Y la paradoja no reside en la aceptación de una identidad impuesta mediante la represión, sino en la continuidad de un proyecto colonial y poscolonial represivo basado en la mantención de unas fronteras étnicas excluyentes, solo invirtiendo la relación represor-reprimido (o amo-esclavo): la ‘comunidad intercultural Tawantinsuyu’ no se plantea como verdadero proyecto multicultural y mucho menos antiesencialista. Contrariamente, al insistir en unas fronteras culturales esenciales e inmóviles el proyecto no rompe con una tradición cultural, política y ética excluyente. Independientemente de que una serie de factores económicos y políticos parezcan negar o poner en duda toda posibilidad de éxito del proyecto utópico, su hipotética realización sería ‘el infierno de los otros’, como lo es toda construcción política basada en el esencialismo cultural.

---

<sup>12</sup> Uso el término ‘indigenista’ para calificar el discurso sobre y a favor de los indígenas, pero que no es un discurso identitario. ‘Indianista’ es el discurso identitario que sale de grupos o comunidades indígenas. Cf. Rojas Mix 1991 y Alcina Franch et al 1990.

<sup>13</sup> El papel de Brasil en tales proyectos tiende a variar. Algunos proyectos –como la actual Comunidad Sudamericana de Naciones– lo incluye, mientras que otros dejan a esta nación aparte. El mismo proyecto Tawantinsuyu no incluye a Brasil, pero hay mapas y textos que parecen incluir toda Sudamérica e incluso toda América.

<sup>14</sup> Para una discusión de la creación de esta categoría a partir del primer relato colombino, véase Gustafsson 2002.



Esta crítica, no obstante, no hace menos relevante el estudio de este proyecto o discurso y otros semejantes, ni implica en absoluto que se niegue la relevancia de los proyectos políticos, sociales y utópicos indianistas. Sobre todo desde la década de los noventa está muy claro que el ‘factor indígena’ en América Latina es cada vez más importante y lo será aun mucho más. Pero desde un punto de vista ético y político basado en una perspectiva teórica constructivista, puede clamarse que el reto de todo discurso y práctica utópicos consiste en la creación de una utopía no excluyente. O dicho de otro modo: la utopía sería la creación de una sociedad sin discurso ni prácticas excluyentes.

*(ojo: construcción vs esencia, la no solo construcción sino creación de un otro general que a partir de esta construcción tomará la nueva identidad negada-reconstituida como punto de partida para el reclamo de una identidad y utopía esenciales cuyas fronteras no son ni pueden ser la originarias sino justamente las impuestas por el colonialismo cuya influencia quiere negarse...)*

## **Bibliografía**

Gustafsson, J. 2000: *El salvaje y nosotros. Signos del latinoamericano: una hermenéutica del otro*. Copenhagen Working Papers. Copenhagen.

Gustafsson, J. 2002: *(Chequear – ojo, ver si en la biblioteca)*

Jenkins, R. 1997: *Rethinking Ethnicity*. Sage. Londres.

Lotman, Y. 1990: *Universe of the Mind*. Taurus. Londres.

Peirce, C. S. 1994: *Semiotik og pragmatisme*. Gyldendal. Copenhagen.

Pickering, M. 2001: *Stereotyping. The Politics of Representation*. Palgrave. New York.

Textos del proyecto intercultural Tawantinsuyu en el portal Qollasuyu Tawantinsuyu Indymedia:

<http://www.qollasuyu.indymedia.org/>