

MOVIMIENTOS INDÍGENAS. IDENTIDAD Y NACIÓN
EN BOLIVIA Y ECUADOR

UNA GENEALOGÍA DEL ESTADO PLURINACIONAL

Edwin Cruz Rodríguez



2012

MOVIMIENTOS INDIGENAS, IDENTIDAD Y NACIÓN EN
BOLIVIA Y ECUADOR
Una genealogía del estado plurinacional

Edwin Cruz Rodríguez

Primera Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2 506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
diagramación@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Diseño,
Diagramación
e Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito - Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, noviembre de 2012.

“No es posible entender el llamado problema indígena sin introducir en el análisis la dimensión *nacional*. El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda por ser reconocidos como *unidades políticas*. No importa cuáles y qué tan grandes son las diferencias entre las diversas organizaciones: todas, implícita o explícitamente, afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio. *Esa es la razón de la lucha india*”.

Guillermo Bonfil Batalla (1981: 50).

“Para nosotros, los bolivianos al menos, la formación del Estado nacional y de la nación misma es algo no concluido en absoluto. El carácter que tendrá la nación o la forma de revelación de la nación en el Estado, he ahí el problema en torno al que se libran todas las luchas políticas e ideológicas”.

René Zabaleta Mercado (1983: 87).

ÍNDICE

SIGLAS	11
INTRODUCCIÓN	17

CAPÍTULO I

Republicanismo y liberismo: Los proyectos hegemónicos

de Nación en el siglo XIX.....	39
1.1 El proyecto criollo.....	41
1.2 El proyecto liberal	49
Las reformas	50
Civilización y barbarie	56
La respuesta indígena	58
Los indios y la revolución	61
Hacia el “concierto de las naciones civilizadas”: el mestizaje ideal	65
Los indios y el liberalismo	68
1.3 Apéndice: el Oriente y la Amazonía	70

CAPÍTULO II

Los proyectos nacional-popular y desarrollista.....	75
2.1 La transición al indigenismo.....	75
2.2 La matriz populista-desarrollista	85
La interpelación al pueblo.....	85
La nación mestiza	90
La reforma agraria	91
2.3 La crisis del proyecto hegemónico de nación y el neoindigenismo.....	104

CAPÍTULO III

La Construcción de la Identidad Indígena	109
3.1 Cambios estructurales, movimientos e identidades indígenas...	113

Condiciones de posibilidad para la emergencia de movimientos e identidades	114
Los procesos de unificación de las organizaciones indígenas	122
3.2 Identidad y discurso político en los movimientos indígenas	127
Autorepresentaciones y autodefiniciones.....	130
El antagonismo	133
Las articulaciones	139
3.3 Los proyectos nacionales de los indios	141
3.4 La acción colectiva	146

CAPÍTULO IV

Luchas indígenas y nacionales: articulaciones y antagonismos

en los movimientos indígenas bolivianos (1990-2008)	151
4.1 Procesos organizativos y construcción de identidad	155
El movimiento indígena en el Oriente: territorio e identidad	155
La reconstrucción del ayllu	165
La “etnización” de los cocaleros	172
4.2 Encuentros y desencuentros.....	177
La articulación en torno al “instrumento político”.....	177
Articulaciones y dislocaciones en las protestas de 2000-2003	181
Las pugnas en torno a la refundación de la nación: la Asamblea Constituyente.....	186
Los indios en el MAS-IPSP	190
El desafío aymara del MIP	195
Hacia el Estado plurinacional	198

CAPÍTULO V

De las demandas indígenas a las demandas nacionales: articulaciones y antagonismos en el movimiento indígena

ecuatoriano (1990-2008).....	203
5.1 El levantamiento de 1990 y la plurinacionalidad	206
5.2 Autonomía y territorio en la Amazonía.....	211
5.3 Las articulaciones en torno a la lucha contra el neoliberalismo	218
5.4 Encuentros y desencuentros en torno al MUPP NP	222

5.5 La lucha nacional	229
5.6 Los indios en el poder: Pachakutik y Lucio Gutiérrez	235
5.7 Hacia el Estado plurinacional	238
CAPÍTULO VI	
La nación en disputa	245
6.1 La lucha por el significado.....	246
Naciones originarias y nacionalidades indígenas.....	247
Unidad nacional y mestizaje	253
6.2. Los proyectos de nación de los movimientos indígenas y la unidad nacional.....	263
Naciones originarias y Estado-nación boliviano	264
Las nacionalidades indígenas, la plurinacionalidad y el Estado nación Ecuatoriano.....	272
¿Un nacionalismo ayмара?	282
CAPÍTULO VII	
Indígenas y estado (1990-2008): del multiculturalismo neoliberal al estado plurinacional	
7.1 La ruptura: unidad en la diversidad.....	296
7.2 El Convenio 167 y la apertura estatal	302
7.3 Derechos colectivos	306
7.4 Tierra y territorio.....	310
7.5 Educación intercultural bilingüe: dos modelos de interacción cultural.....	313
7.6 El gobierno local, la administración pública y los proyectos de desarrollo: entre la autonomía y la cooptación	318
7.7 La transición hacia el Estado plurinacional en las nuevas constituciones	326
CONCLUSIÓN	333
BIBLIOGRAFÍA	343

SIGLAS

Generales

EIB	Educación Intercultural Bilingüe.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.

Bolivia

APCOB	Ayuda Para el Campesinado Boliviano.
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní.
APS	Asamblea por la Soberanía de los Pueblos.
CANOB	Centro Ayoreo de los Nativos del Oriente Boliviano.
CIDOB	Confederación Indígena del Oriente Boliviano.
CIRABO	Central Indígena de la Región Amazónica Boliviana.
CNTCB	Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia.
COB	Central Obrera Boliviana.
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo.
CONASAQ	Consejo de Suyus Aymara Quichua.
CONDEPA	Conciencia de Patria.

CONNIOB	Confederación Nacional de Naciones Indígenas Originarios de Bolivia.
COPNAG	Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guaraya.
COR	Central Obrera Regional.
CPIB	Central de Pueblos Indígenas del Beni.
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia.
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.
EGTK	Ejército Guerrillero Túpac Katari.
FACOPI	Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi-Fausto Lanki.
FAMQAPM	Federación de Ayllus y Markas Quechua-Aymaras de la Provincia de Muñecas.
FAOINP	Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí.
FASOR	Federación de Ayllus del Sur de Oruro.
FEJUVE	Federación de Juntas Vecinales.
FNMC-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas de Bolivia Bartolina Sisa.
FNMCIOB BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa.
GANPI	Gran Asamblea de los Pueblos Indígenas.
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria.
IPSP	Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.
IU	Izquierda Unida.

MACPIO	Ministerio de Asuntos Campesinos y Pueblos Indígenas y Originarios.
MAS	Movimiento al Socialismo.
MBL	Movimiento Bolivia Libre.
MIP	Movimiento Indígena Pachakuti.
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria.
MITKA	Movimiento Indio Túpac Katari.
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario.
MRTK	Movimiento Revolucionario Túpac Katari.
MRTK-L	Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación.
MST	Movimiento Sin Tierra.
MUJA	Movimiento Universitario Julián Apasa.
PCB	Partido Comunista de Bolivia.
PIR	Partido de Izquierda Revolucionaria.
PMC	Pacto Militar-Campesino.
PODEMOS	Poder Democrático y Social.
POR	Partido Obrero Revolucionario-trotskyista.
TCO	Tierras Comunitarias de Origen.
THOA	Taller de Historia Oral Andina.
UDP	Unión Democrática y Popular.

Ecuador

CEDOC	Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas.
CEDOCUT	Central de Organizaciones Clasistas Unitarias.
CMS	Coordinadora de Movimientos Sociales.

CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.
COICE	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana.
CONPLAIDEN	Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador.
CONACNIE	Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
CONFENAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.
CONFUNASSC	Confederación de Afiliados al Seguro Social Campesino.
DINEIB	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe.
ECUARRUNARI	Ecuador Runacunapac Riccharimui-Despertar del pueblo indio.
FCSH	Federación de Centros Shuar.
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios.
FEINE	Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador.
FENOC	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas.
FENOCIN	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras del Ecuador.
FUT	Frente Unido de los Trabajadores.
ID	Izquierda Democrática.

IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria.
ILV	Instituto Lingüístico de Verano.
MEC	Ministerio de Educación y Cultura.
MPD	Movimiento Popular Democrático.
MUPP NP	Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País.
OPIP	Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza.
PRODEPINE	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador.
PSP	Partido Sociedad Patriótica.

INTRODUCCIÓN

El problema

El Levantamiento indígena en Ecuador y la Marcha por el territorio y la dignidad en Bolivia, en junio y agosto de 1990, tornaron socialmente relevante el irresuelto “problema indígena” y abrieron un extraordinario período de luchas y transformaciones en los imaginarios nacionales en ambos países. Este “problema” es recurrente desde la fundación de las repúblicas, a principios del siglo XIX¹, pero la novedad de la emergencia indígena en los ochenta y noventa se explica por las nuevas condiciones del contexto, que posibilitó a los movimientos indígenas el acceso a espacios, discursos y recursos de poder, para hacer visibles y enunciables sus demandas. Un contexto caracterizado por la “crisis” o “desubicación” de la identidad nacional, producto del proceso de globalización y de la revalorización de lo local².

Los movimientos indígenas bolivianos y ecuatorianos irrumpieron en este contexto en un proceso de politización y toma de “conciencia étnica”: la conciencia de ser diferentes y la demanda por el derecho a ser reconocidos como tales (Bengoa, 2002: 22). Este es un cambio cualitativo en el que pasan por un proceso de “nacionalización”, establecen vínculos con otros actores sociales y políticos

1 Como afirma Larson (2002: 42), el “problema indígena” es una invención discursiva de los criollos fundadores de las naciones andinas, para quienes la existencia de poblaciones indígenas constituía el principal obstáculo hacia la consecución del “progreso”, la “modernidad” y la “civilización”.

2 “Mirada desde la cultura-mundo, la nacional aparece provinciana y cargada de lastres etnicistas y paternalistas. Mirada desde la diversidad de las culturas locales, la nacional equivale a homogeneización centralista y acartonamiento oficialista” (Martín-Barbero, 2000: 47).

nacionales, amplían sus metas y repertorios discursivos y rompen con las ataduras ideológicas del indigenismo (Díaz, 1996: 117). El trámite de muchas de sus demandas en el ámbito nacional se observa en el conjunto de reformas que reconocen sus derechos a lo largo de los noventa³ y, sobre todo, en el reconocimiento de ambos Estados como “Estados unitarios plurinacionales”, principal demanda de los movimientos indígenas, en sus nuevas constituciones políticas. Aunque el trecho hacia la realización de esos derechos es aún amplio y el Estado plurinacional es un proyecto en construcción, esto ha tenido como consecuencia la ruptura con el proyecto de nación homogénea –“un pueblo, una lengua, una cultura”– vigente por más de dos siglos (Gros, 2000: 353).

Ello plantea la necesidad de analizar y explicar cómo se transforma la nación en Bolivia y Ecuador en el período que se extiende desde la “emergencia indígena” hasta el reconocimiento del Estado plurinacional. Aunque la movilización indígena ha producido una creciente aceptación y reconocimiento de su identidad y diferencia por otros sectores de la población, en las antípodas los debates políticos y académicos han abordado el problema desde una lógica de inclusión/exclusión de lo indígena respecto de la nación. Para las élites más reacias a los movimientos, los indígenas fueron incluidos mediante el mestizaje, la extensión de los derechos ciudadanos y su inserción en la economía nacional, por eso no es necesario reconocer la diferencia cultural. Las demandas de los movimientos buscan “escindir el Estado nación” o instaurar un “Estado dentro del Estado” y son producto de minorías manipuladas por agentes externos perturbadores del orden. Para los dirigentes de los movimientos más radica-

3 Las naciones latinoamericanas se fundaron en un ideal universalista de acuerdo con el cual “la condición para integrar las nuevas naciones solo sería posible en la homogeneidad cultural”. Sin embargo, a fines del siglo XX los movimientos afro e indígena obligan a aceptar una imagen de la nación más fundada en el relativismo, aceptando en las constituciones la condición multiétnica y pluricultural de estas sociedades (Castellanos, 2001: 617).

les, el mestizaje es un mito, pues los indígenas constituyen la mayoría de la población nacional, y un factor de exclusión de los indígenas del imaginario de nación, mientras son políticamente manipulados y explotados. Para los primeros el “problema indígena” estaría, aunado a la fragmentación regional que caracteriza a ambos países, en la raíz de la “débil identidad nacional”. En esta perspectiva, la nación estaría “incompleta” mientras no se asemeje al deber ser necesario y deseable del modelo de nación homogénea⁴. Este prejuicio tiene su correlato en aquellos sectores indígenas radicales que, negando toda pertenencia a la nación mestiza, plantean su lucha como la misma lucha anticolonial por la restitución del *Tawantinsuyo*⁵.

Las consecuencias del “problema indígena” en la transformación de la nación se sitúan en algún punto en la cartografía de estas perspectivas; sin embargo, ninguna puede obviarse para su comprensión. El presente trabajo estudia el “lugar” que los indígenas han ocupado y ocupan en el proyecto hegemónico de nación imaginado por las élites en estos países, y el “lugar” que ocupan las naciones boliviana y ecuatoriana en los proyectos de nación planteados por los movimientos indígenas. La transformación de ambas naciones se explica como resultado de las relaciones de poder entre estas dos perspectivas.

La caja de herramientas

Esta investigación parte de una concepción de nación que enfatiza su carácter artificial e históricamente construido y, en con-

4 Díaz (1996: 17) llama la atención sobre dos rasgos característicos de la formación de la nación en América Latina de cara al “problema indígena”: la obsesión por el carácter “incompleto” de la nación y el esfuerzo incansable de las élites por completar o integrar las heterogéneas naciones. Este tópico ha sido estudiado, no siempre con suficiente distancia, para el caso ecuatoriano (Treverso, 1998).

5 Hace referencia a la territorialidad del imperio incaico. En Bolivia, algunos movimientos reivindican el Qullasuyo, correspondiente a la parte meridional del imperio. La escritura de los términos varía en las fuentes consultadas.

secuencia, en su proceso de transformación⁶. Este proceso es necesariamente conflictivo. La construcción de la nación siempre es objeto de lucha o enfrentamiento entre diferentes *proyectos de nación*, entre diferentes concepciones de lo que *debe ser* la nación, entre diferentes maneras de imaginar la comunidad nacional. No se trata de verificar si las naciones boliviana y ecuatoriana son más o menos mestizas, más o menos indias, o si se aproximan o no a un tipo ideal, sino de analizar la manera como la nación o lo que esta *deber ser*, es concebida tanto por las élites de estos países como por los movimientos indígenas, así como la forma en que sus proyectos de nación entran en pugna por darle un significado.

Esta perspectiva permite poner en cuestión la dicotomía inclusión/exclusión con que se ha examinado el problema, sin por ello desconocer que las condiciones donde tiene lugar el conflicto entre proyectos de nación son desiguales, en la medida como alguno de ellos logra constituirse como proyecto hegemónico. También permite desmitificar las perspectivas esencialistas y puristas de la identidad, tanto mestiza como india, para observar los procesos de “invención” por los que esta transcurre y el devenir histórico contingente de los proyectos y demandas. Finalmente, esta perspectiva justifica plantear el problema como un problema “nacional” no restringido a la política multicultural.

“Nación” es una de las categorías que evoca menos consenso⁷. No obstante, pueden distinguirse dos tipos de argumentaciones en su definición. Por un lado, las definiciones que la conciben como un conjunto de rasgos tangibles u objetivos. Desde esta perspectiva, constatar la existencia de una nación implica verificar si reúne los

6 Esta perspectiva se reconstruye con más detalle en Cruz (2009).

7 Ya se trate de un “caos” (Connor, 1998: 55-111) o un “fracaso terminológico” (Jaffrelot, 1993: 203); ninguna teoría ha podido suscitar amplia aceptación. Para una revisión reciente de la literatura ver Bolívar (2001).

rasgos y se acerca al tipo ideal. Por otro, las concepciones de nación como construcción histórica y artificial, que pueden a su vez dividirse en: primero, las que plantean que la “objetividad” de la nación –su carácter tangible– solo puede verificarse en relación con el Estado moderno, como cultura compartida que se produce “desde arriba”. La existencia de la nación solo puede constatarse a *posteriori*, por referencia al Estado, aunque no se identifique con este; lo constatable como realidad presente es el nacionalismo. Segundo, las definiciones que toman la nación como una construcción artificial, pero enfatizan en factores subjetivos. Aquí la existencia de la nación no depende de características tangibles o de su referencia al Estado, sino del imaginario o conciencia del grupo sobre sí mismo.

La concepción clásica del primer tipo es la de Stalin (1913), quien enlista una serie de criterios –historia, lengua, territorio, vida económica y cultura– compartidos, para identificar una nación (Stalin, 1972: 14). Esta misma lógica se mantiene en la concepción de Anthony Smith (1997: 13), quien en su modelo estándar de identidad nacional occidental define la nación como: “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales e iguales para todos sus miembros”. El problema con estas aproximaciones es que es muy difícil que todas las naciones, que históricamente han sido reconocidas como tales, encuadren en sus criterios. Algunos rasgos en la definición de Smith solo se aplicarían en democracias occidentales. Además, este tipo de definición, con tendencia eurocéntrica, constituye una norma necesaria o deseable, más que una categoría útil al análisis. Finalmente, esencializa en un conjunto de rasgos tangibles la nación, para hacerla objetivamente verificable, sin tener en cuenta que estos rasgos –la lengua, el territorio compartido, por ejemplo– no necesariamente son esenciales a la existencia de una nación, sino que cambian con el tiempo o desaparecen sin que ello implique la desaparición de la conciencia nacional. Esto es así pese a que los movimientos nacio-

nalistas siempre acudan a identificarse con rasgos tangibles para plantear sus demandas⁸.

En contraste, Hobsbawm (2000) y Gellner (1988: 19-20) enfatizan el carácter histórico y construido de la nación, producto de la época moderna e industrial y referida al Estado, aunque no se identifique con él. Gellner (1988: 20) la concibe como una cultura compartida que solo se desarrolla en las condiciones de la “sociedad industrial”. El nacionalismo se explica por la necesidad de homogeneidad en una población caracterizada por la movilidad, letrada y estandarizada. Para ambos la nación solo puede constatarse a *posteriori* por su vínculo con el Estado. Por eso desplazan el análisis al nacionalismo como la realidad presente⁹, concebido como un movimiento que busca hacer coincidir la unidad política con la unidad nacional y reclama autodeterminación en un Estado propio (Gellner, 1988: 13; Hobsbawm, 2000: 17).

Aunque para ninguno de ellos rasgos como lengua, religión, cultura o pertenencia a una unidad política duradera, son esenciales a la existencia de una nación, no por ello les restan importancia.

8 Un ejemplo arquetípico: la identidad irlandesa sobrevivió a la muerte de su lengua, el gaélico. Como afirma Connor (1998: 46), “la identidad nacional puede sobrevivir a transformaciones sustanciales de la lengua, la religión, el estatus económico y cualquier otra manifestación tangible de su cultura”. En el mismo sentido afirma Miller (1997: p. 39): “(...) es un error comenzar desde la posición de un observador exterior que intenta identificar a las naciones escrutando para ver qué personas tienen atributos comunes tales como la raza o la lengua. Es más, puede que encontremos gentes que comparten uno o más de estos atributos, y que sin embargo no constituyan una nación porque ellos mismos no piensan que formen una (los austriacos y los alemanes, por ejemplo). Por otra parte, si tomamos a aquellos pueblos que por el reconocimiento mutuo y las creencias compartidas constituyen naciones, no hay una única característica (como la raza o la religión) que tengan todos sus ciudadanos en común”.

9 Gellner (1988: 80) sostiene que “el nacionalismo engendra naciones, no a la inversa”, mientras Hobsbawm (2000: 18) afirma que “las naciones no construyen Estados y nacionalismos sino que ocurre al revés”.

Hobsbawm (2000: 55-88) los introduce con su concepto de lazos de identificación “protonacional”, que pueden convertirse en rasgos de identificación nacional sin que entre uno y otro medie un vínculo causal necesario. Incluso algunos de ellos –como la lengua o la religión– pueden ser inventados por el movimiento nacionalista o el Estado. El protonacionalismo no conduce al nacionalismo “lógica e inevitablemente” e incluso pueden entrar en contradicción, pero la existencia de lazos protonacionales facilita la tarea del nacionalismo (Hobsbawm, 2000: 86). Gellner (1988: 91) los introduce con el concepto de rasgos de “entropifuguidad”, que designa formas de clasificación de poblaciones que persisten en la sociedad industrial a pesar de la homogeneidad cultural, que empieza por la alfabetización en el sistema educativo estatal. Los “rasgos entropífugos” tienden a concentrar individuos en un sector de la sociedad, pero la fortaleza o debilidad con que sean asumidos como rasgos de identificación depende de factores contingentes como las barreras de comunicación o por encontrarse irregularmente distribuidos.

En esta misma perspectiva pueden ubicarse los trabajos de Anderson (1997) y Connor (1998), aunque enfatizan el carácter subjetivo –el imaginario, sentimiento o conciencia nacional–. Anderson no desconoce el papel que desempeñan los rasgos tangibles –particularmente la lengua– en la formación del imaginario nacional ni la referencia de la nación al Estado moderno y el papel que este puede desempeñar en su formación. No obstante, su concepción de nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1997: 23), enfatiza el carácter subjetivo. Connor (1998: 45) sostiene que “el factor esencial para determinar la existencia de una nación no son las características tangibles de un grupo, sino la imagen que este se forma de sí mismo”. Para el autor, “el vocablo nación se usa para referirse a un conjunto de personas que creen poseer una ascendencia común. Y nacionalismo se emplea para designar la identificación con la propia nación” (Connor, 1998: XIII). El mismo autor libera el concepto de nación de su referencia o asimilación al Estado. Así, distingue entre naciona-

lismo –el sentimiento de lealtad a la nación– y patriotismo –el sentimiento de lealtad al Estado y al país (Connor, 1998: 185), y admite que no todo nacionalismo pretende la construcción de un Estado.

Esta perspectiva es más compatible con el enfoque de este trabajo, pues pretende enfatizar en la construcción y transformación de la nación, más que en el imaginario de nación en sí mismo. Sin embargo, no destaca el proceso histórico de construcción de la nación como *necesariamente* conflictivo y tiende a desconocer las relaciones de poder que conlleva. Así, corre el riesgo de reducir el problema a su dimensión “cultural”, desconociendo que si hay algo necesario o esencial en la definición de una nación es lo político y, por tanto, el conflicto¹⁰. Por ello, este trabajo resalta el carácter político y conflictivo del proceso de construcción de la nación. Una concepción similar está presente en el marxismo, que concebía la nación como resultado de una compleja relación de fuerzas entre clases sociales por constituir la hegemonía: “la llamada cultura nacional es siempre cultura de clase (...), la integración cultural es un acto de hegemonía política, y en ese ejercicio de dominación de clase el nacionalismo es una ideología al servicio de la burguesía” (Torres, 1981: 105-106).

Pero se aparta de esta perspectiva en dos aspectos: primero, la construcción de la nación es un proceso contingente, resultado de relaciones de poder y no un resultado necesario del desarrollo de las fuerzas productivas y la unificación vía mercado, como en ciertas lecturas marxistas (Torres, 1981: 103). Segundo, los actores del proceso no tienen por qué ser necesariamente clases sociales, ni ningún sujeto constituido antes de la lucha hegemónica.

A grandes rasgos, en ciertas perspectivas marxistas la hegemonía designaba la articulación de intereses de clases distintas para

10 Ello no quiere decir que la “cultura” no esté permeada por lo político y viceversa; antes bien, lo que quiere decir es que la construcción de “artefactos culturales” como la nación no pueden entenderse al margen de lo político.

formar una “voluntad colectiva nacional popular”; lo cual implicaba no solo una transformación política “institucional” sino también la definición de la “realidad”, del “sentido común” y la formación de “nuevos sujetos” (Mouffe, 1985: 137). En la perspectiva de Laclau y Mouffe (1987: 105-166), la hegemonía no es necesariamente una articulación entre clases, dado que los sujetos articuladores constituyen su identidad en la lucha¹¹. Los sujetos en lucha no necesariamente son las clases sociales, dado que la identidad no es producto de su posición en la estructura social, como la identidad del sujeto clase en el marxismo, ni es una esencia, sino que se define en función de relaciones. Toda identidad es relacional (Laclau y Mouffe, 1987: 120). La hegemonía es producto de una lucha como resultado de la cual los sujetos constituyen su identidad. Los sujetos se constituyen como tales, definen su identidad, estableciendo relaciones de *articulación* con otros que puedan construir un proyecto político común. Lo que permite esa articulación es que también puedan construir un adversario común, un “Otro” antagónico. Frente a ese adversario sus proyectos, aunque distintos, pueden ser equivalentes. Es decir, construyen relaciones de *antagonismo* (Laclau y Mouffe, 1987: 145). Finalmente, la hegemonía *siempre* supone relaciones de articulación, posibilidades de alianza entre distintos sujetos y de construcción de un proyecto político común, pues ello es lo que garantiza su aceptación, el “consentimiento” de los subordinados. Por eso se distingue de relaciones políticas como la dominación, que presuponen que no hay posibilidad de articulación entre los sujetos allí inmersos, entre dominantes y dominados (Laclau y Mouffe, 1987: 159).

Este concepto permite analizar el “problema indígena” en forma distinta a la lógica inclusión/exclusión, sin omitir la desigualdad de la lucha. Estudiar la construcción de la nación como una lucha

11 En la perspectiva de Laclau y Mouffe la categoría “sujeto”, íntimamente asociada a la de “identidad”, no puede asimilarse a “grupo”, “actor” o “sector”, pero para los fines de este trabajo se usan indistintamente estos términos.

hegemónica permite examinar cómo los indígenas son articulados a los proyectos de nación hegemónicos, cómo participan en estos, y las formas como los movimientos indígenas construyen su identidad en la lucha por realizar sus proyectos de nación. Los movimientos articulan, en sus acciones y discursos, otros sectores afines a sus proyectos de nación y definen adversarios comunes, así establecen los contornos de su identidad. El concepto de hegemonía implica además que no es posible una inclusión o exclusión total de los indígenas en la construcción de la nación. Cualquiera que sea el significado de la nación tendrá que articular elementos de “lo indio”, pues como afirma Žižek (1998: 140) las ideas dominantes (v.g. nación), no son las ideas de quienes dominan, siempre articulan ideas, aspiraciones, sentimientos de los oprimidos, lo cual avala su aceptación. Ello no implica negar que los indígenas han sido subordinados, pero tampoco afirmar que no han tenido ningún papel en la construcción de la nación. Contra las perspectivas que sostienen que el indígena se ha negado a intervenir en este proceso o que ha sido marginado por las élites “blanco-mestizas”, esta perspectiva permite observar cómo se da la articulación del indígena a los proyectos de nación hegemónicos y/o su resistencia a ser articulado.

Este enfoque es compatible con la definición de Anderson (1997: 23), a condición de reconocer, primero, que si bien la nación es una “comunidad imaginada”, no todos los proyectos de nación imaginados logran cristalizar como tal, y es pertinente preguntar “¿de quién es la comunidad imaginada?” (Chatterjee, 2000) para no reducir *la nación* al proyecto nacional de una élite o un sector particular. Segundo, para Anderson (1997: 25), las naciones se imaginan como comunidades de iguales pese a la desigualdad evidente, pero ello no es generalizable a casos poscoloniales en los cuales en ciertos momentos la nación se imaginó como comunidad de desiguales (Benavides, 2006) o al menos se produjeron luchas entre ambas formas de imaginarla. Ello es conveniente al examinar coyunturas en que el legado colonial, que concebía los indígenas como inferiores, se tornó hegemónico en la definición de la nación en las repúblicas andinas.

La lucha por la definición de la nación tiene lugar entre *proyectos de nación* antagónicos¹². Aunque la nación se inscribe en el plano de lo simbólico, se define en el reconocimiento de derechos y el ejercicio del poder. Un *proyecto de nación* es la forma particular como un sector de la sociedad concibe cómo *debe ser* la nación e imagina la comunidad nacional. La nación estará dotada de significado o será definida por el *proyecto de nación hegemónico*, el que logre articulaciones más estables de las relaciones sociales en su favor. Sin embargo, la lógica hegemónica implica que siempre esa definición de la nación será parcial, incompleta y negociable, y que necesariamente el proyecto hegemónico articulará elementos del o los proyectos de nación subordinados. Además, implica que el significado de la nación no está dado de una vez y para siempre, sino que cambia con el tiempo según las relaciones de poder y las articulaciones entre proyectos de nación. Esto permite observar cómo el significado de las naciones boliviana y ecuatoriana se ha transformado en las dos últimas décadas con la emergencia de los movimientos indígenas. Estos han desplegado en sus discursos y acciones una “política cultural” (Escobar et al, 2001: 25), han desestabilizado el significado hegemónico de la nación y han planteado sus propios significados. En la

12 Es conveniente distinguir el concepto normativo de nación que aglutina a uno u otro sector, aquí denominado *proyecto de nación*, del concepto analítico o explicativo, sin que ello implique una imposición de este sobre aquel. Knight (2000: 124) establece esta distinción entre la “identidad nacional [a] como un concepto supuestamente objetivo y científico, capaz de explicar los procesos históricos, y [b] como norma o concepto manejado por los propios actores históricos. La categoría [b] tiene importancia (en términos «fenomenológicos») independientemente de la validez de [a]. La categoría [a] ubica la «identidad nacional» al lado de otras categorías supuestamente objetivas, científicas y explicativas (...). La categoría [b] en contraste puede tener un alto contenido normativo e ideal: es decir, los actores históricos proponen y apoyan conceptos rivales de la identidad nacional”. Si bien esta distinción analítica es útil debe manejarse con flexibilidad pues corre el riesgo de establecer la categoría de análisis como un deber ser necesario y deseable de nación, o establecer uno de los conceptos de nación rivales como el “verdadero”.

lucha por realizar sus proyectos de nación han forjado sus identidades, estableciendo relaciones de articulación y antagonismo.

Al respecto, se pueden plantear algunas preguntas y un espectro de respuestas que no agotan las posibilidades. Por una parte, ¿cuál es el lugar que ocupan los indígenas en los proyectos hegemónicos de nación en la historia de ambos países?, ¿cómo se han articulado elementos de lo indígena en los proyectos de nación hegemónicos y cómo se articulan en la actualidad? Cabe distinguir tres potenciales respuestas: (a) que sean las élites “constructoras de nación” quienes articulen elementos de lo indígena en sus proyectos de nación y los indígenas se articulen *pasivamente*, (b) que *resistan* ser articulados, o (c) se articulen *activamente*. Por otra parte, cabe preguntar si (d) los indígenas han tenido y/o tienen un proyecto de nación, un modelo de lo que esta *debe ser* en Bolivia y Ecuador. Aquí es importante la construcción de una identidad india, pues mientras los “indios” pueden articularse activamente a un proyecto hegemónico como “campesinos” o “mestizos”, la definición de un proyecto de nación propio está ligada a la definición de una identidad india. Asimismo, no puede desconocerse una quinta posibilidad: (e) que los movimientos indígenas hayan tenido o tengan proyectos cuyo fin no sea dotar de significado las naciones boliviana y ecuatoriana, sino construir o reconstruir una *nación india*. Este tipo de planteamientos son minoritarios, pero ello no es razón suficiente para hacerlos a un lado.

Kymlicka (1996: 25-26) distingue dos modelos de “diversidad cultural”: el de “minorías nacionales” donde la diversidad es producto de la incorporación en el Estado de culturas que previamente tenían autogobierno y estaban territorialmente concentradas, cuyas demandas se centran en la autonomía o autogobierno para conservar su particularidad cultural; y el de “grupos étnicos”, donde la diversidad surge de la inmigración individual y familiar, cuyas demandas enfatizan el reconocimiento de su identidad étnica y derechos colectivos antes que tener gobierno propio. Algunos teóricos del multiculturalismo sostienen que ambos problemas no deben confundirse.

Es muy distinto un “Estado multinacional” de un “Estado poliétnico” (Rex, 2002: 42), sobre todo en América Latina donde se da por supuesto que las demandas indígenas son por reconocimiento y por tanto tienen lugar en el ámbito de la nación (Díaz, 2005: 46).

Sin embargo, la perspectiva de este trabajo es incompatible con tal distinción porque, primero, una perspectiva no esencialista de la identidad es inconciliable con un enfoque que fije *a priori* el contenido de las demandas –autogobierno o reconocimiento– pues su significado y su alcance no pueden inferirse automáticamente de su situación previa a la incorporación al Estado o la nación, sino que se define en el conflicto por realizar las demandas. Tanto la identidad como las demandas de los movimientos indígenas son un resultado de las luchas, no un supuesto de partida y, en consecuencia, cambian con el tiempo y con los designios estratégicos de los actores. Algunas veces, plantear una demanda de autogobierno o “separatista” es un recurso de poder idóneo para conseguir el reconocimiento de derechos colectivos o políticas que beneficien al grupo étnico o poblacional. En segundo lugar, esta perspectiva asume que la definición de “mayorías” o “minorías” étnicas o nacionales también es un resultado de la correlación de fuerzas. El que un grupo cultural presente su identidad como identidad mayoritaria constituye una estrategia de lucha por la definición de la nación más que una constatación empírica, aunque la reivindicación de su identidad no se agote en lo instrumental.

Los casos

Bolivia y Ecuador comparten características muy semejantes en cuanto a los procesos de construcción de sus naciones. Las relaciones Estado-indígenas son similares entre 1990 y 2008, y, guardadas ciertas proporciones, la articulación de los indígenas a los proyectos hegemónicos de nación fue muy semejante desde la fundación de las repúblicas. En ambos países se desarrollaron movimientos indígenas desde los setenta con formas de acción y discursos similares. Sin embargo, se distinguen por la forma como se han organizado y como

se han articulado a otros sectores. El impacto y la envergadura de la acción colectiva del movimiento ecuatoriano no tienen parangón en los noventa. Ello contrasta cuando se estudian los datos demográficos.

La discusión sobre la magnitud de población indígena en ambos países es interminable. Los primeros censos acudieron a criterios de “raza”, entendida como color de piel, para contabilizar la población indígena. Luego se usó la lengua hablada¹³, pero ello fue duramente criticado porque no todas las poblaciones que se consideraban indígenas hablaban una lengua autóctona ni todos los que las hablaban se consideraban indígenas. El criterio permitía registrar a quienes hablaban una lengua indígena pero no a los indígenas (Sánchez-Parga, 1996: 20). Así, se habló de “etnocidio estadístico” cuando esto ocultaba la magnitud de la población (Bonfil, 1981: 21). Al fin, los censos de 2001 en ambos países introdujeron como criterio la “autoclasificación”. En Bolivia, el 62% de la población se autoclasificó como indígena u originario¹⁴. En Ecuador, el 6,1% de la población mayor de 15 años se autoclasificó como indígena¹⁵.

13 El primer censo en Bolivia se realizó en 1900 usando el término “raza” para clasificar a la población, definida por el color de la piel y la localización geográfica; la población indígena alcanzaba el 48,5%. El censo de 1950 usó el mismo criterio junto con criterios ocupacionales. El censo de 1976 utilizó el criterio de hablantes de un idioma nativo; la población indígena era el 68%. El de 1992, otra vez por idioma, arrojó que la población indígena era el 58,3%. El primer censo nacional en Ecuador se realizó en 1950, también se introdujo el criterio lingüístico y arrojó que el 14% de los habitantes eran quichua hablantes. El censo nacional de 1990 preguntaba sobre la lengua hablada en el hogar pero “no permitió una respuesta múltiple, dando lugar a posibles subestimaciones, ya que la población bilingüe quichua-castellano o castellano-quichua podría ser considerada como indígena” (Sánchez-Parga, 1996: 18).

14 La población se calculó en 8 274 325 habitantes. El 62%, de 15 años y más, se autoidentificó como indígena u originario. Los quechuas representan el 30,7%, los aymara un 25,2% y juntos el 55,9%. (Valenzuela, 2004: 13).

15 El 6,1% de la población de 15 años o más se autoclasificó como indígena, el 77,7% como mestiza y el 10,8% como blanca (León Guzmán, 2003: 117). Este

Estos datos están inmersos en la lucha entre los movimientos indígenas, sus adversarios y el Estado, por presentar las poblaciones como mayoría o minoría nacional. Sin embargo, es innegable que hay un contraste dado que en Ecuador, donde la población que se autoidentifica como indígena es minoritaria, el movimiento alcanzó un alto grado de organización, coordinación y persistencia en sus acciones colectivas durante los noventa, aunque no consiguió tempranamente reformas de parte del Estado y orientadas al reconocimiento de los derechos colectivos. En Bolivia, donde la población que se autoidentifica como indígena es mayoritaria, los movimientos no alcanzaron un nivel de organización, coordinación y persistencia en sus acciones colectivas similares, aunque obtuvieron rápidamente reformas.

También hay un contraste en los ritmos de la acción colectiva. Mientras el movimiento indígena ecuatoriano ascendió en capacidad movilizadora en los noventa, los movimientos bolivianos –salvo las grandes marchas de las organizaciones del Oriente (1990, 1996, 2000 y 2002)– realizaron sus acciones de mayor envergadura a partir del 2000, cuando declinaba la capacidad de convocatoria del movimiento ecuatoriano tras su participación en el gobierno de Gutiérrez (2003). Empero, los movimientos indígenas han tenido un desarrollo similar en ambos países en cuanto al planteamiento de sus proyectos de nación y la construcción de sus identidades.

Por otra parte, ambos países comparten como característica general el hecho de tener fuertes disparidades regionales. Los movimientos indígenas, pese a su capacidad para plantear demandas e interpelar a la sociedad nacional, han tenido un desarrollo organizativo y unas demandas que responden a su carácter regional. En Ecuador, el movimiento se desarrolló en torno a dos regiones: la Amazonía, donde la población indígena está territorialmente con-

dato tendió a confirmarse en el censo del 28 de noviembre de 2010, en el que el 7% de los ecuatorianos se autclasificaron como indígenas, el 7,2 como afrodescendientes y el 55% como mestizos.

centrada, hasta hace relativamente poco no tuvo contactos fluidos con la sociedad nacional y sus demandas comprenden territorio, autonomía y recursos naturales principalmente; y la Sierra, donde la población está territorialmente dispersa y sus asentamientos mezclados con los de la población mestiza, ha mantenido un contacto más fluido con la sociedad nacional y sus demandas están centradas en la tierra, la autonomía y el reconocimiento de derechos colectivos.

En Bolivia, hay tres procesos organizativos. Primero, los movimientos indianistas y Kataristas del Altiplano, donde la población indígena, sobre todo aymara, se aglutina en comunidades (*ayllu-sindicato*) territorializadas, con intercambios fluidos con la sociedad nacional y demandas que van desde la autonomía y la reconstrucción del *Qullasuyo* hasta el reconocimiento de derechos colectivos y la modernización de las formas de producción. Segundo, los movimientos campesinos de los valles, sobre todo quechuas, recientemente “etnificados” con el movimiento cocalero y la invención de la tradición de la hoja de coca, cuyas demandas, en apariencia más sectoriales, articulan diversos sectores sociales. Finalmente, el movimiento del Oriente, hasta hace relativamente poco aislado de la sociedad nacional, centrado en demandas de territorio, reconocimiento de derechos y administración de recursos naturales¹⁶.

Los movimientos amazónicos, sus repertorios discursivos y demandas, son similares en ambos países, así como las formas como estas poblaciones se han relacionado históricamente con la sociedad nacional y el Estado central. Los procesos de los indígenas de la Sierra ecuatoriana y el Altiplano boliviano también son parecidos. En ambos países los movimientos se identifican con el término “nacionalidades indígenas” o “naciones originarias” y plantean la construcción de un Estado plurinacional. Empero, en el Altiplano se desarrolló un discurs-

16 Desde luego, el panorama es más complejo. Esta investigación no comprende experiencias particulares como, por ejemplo, los movimientos indígenas urbanos de la ciudad de El Alto en Bolivia o los de la costa ecuatoriana.

so de autodeterminación de la nación aymara y de las naciones originarias que, si bien es minoritario, constituye una particularidad del caso boliviano y plantea enormes cuestionamientos al Estado-nación.

Argumento y capítulos

Así, los movimientos indígenas, entre 1990 y 2008, produjeron una ruptura en la forma como se había imaginado la nación en Bolivia y Ecuador, porque definieron su propio proyecto de nación sintetizado en la construcción del “Estado plurinacional”, se organizaron y se movilizaron junto a otros actores para realizarlo. Ello les permitió articularse activamente al proyecto hegemónico de nación en los noventa, que a su vez articuló reformas neoliberales y multiculturalismo para transformar el significado de la nación al conseguir el reconocimiento de sus derechos colectivos y, posteriormente, del Estado plurinacional en las nuevas Cartas políticas.

La ruptura radica en que en la historia de ambos países, a excepción del proyecto nacional-popular boliviano de mediados del siglo XX, los indígenas fueron articulados pasivamente a los proyectos de nación hegemónicos. Estos pretendieron asimilarlos como mestizos o campesinos y, en consecuencia, les asignaron un papel marginal en el proceso de construcción de la nación. Con la emergencia de los movimientos indígenas se empezó a cuestionar aquel rol marginal y a plantear como alternativa un proyecto de nación, el Estado plurinacional, con una forma de integración distinta. En este proyecto, los indígenas asumieron un papel activo en la construcción de la nación y su integración no implicó la asimilación sino el reconocimiento de sus diferencias culturales¹⁷. Los movimientos indígenas consiguieron una transformación en el imaginario nacional dado que el proyecto

17 La asimilación implica la pérdida de sus valores, costumbres, lengua y otras manifestaciones culturales para asumir y adaptarse a la cultura dominante, “es un proceso de pérdida y reemplazo cultural”. En contraste, la integración supone una relación entre grupos culturales distintos en condiciones de respeto e igualdad, en la cual pueden mantener su identidad, lengua, costumbres y valores culturales (Bengoa, 2000: 303).

hegemónico de nación en los noventa postuló el reconocimiento de la diversidad cultural de las naciones y reconoció sus derechos colectivos. Sin embargo, su articulación con este proyecto no implicó la realización de su propio proyecto de nación, pues entre ambos hubo tensiones no resueltas como resultado del rechazo de los movimientos a las reformas neoliberales, el Estado no pudo satisfacer a cabalidad sus demandas y no reconoció su carácter plurinacional. Finalmente, el reconocimiento del Estado plurinacional, producto de la articulación de los movimientos con los sectores que llevaron al poder a Evo Morales y Rafael Correa, ha confirmado la transformación del imaginario nacional. No obstante, este es un proyecto en construcción. La eficacia de los cambios institucionales en cuanto a los regímenes de autonomía y representación de las poblaciones indígenas y el acople de las nuevas disposiciones sobre la realidad cultural de estos países aún están por verse y constituyen un terreno de disputa.

Este trabajo sostiene que la clave explicativa de esta ruptura en el significado de la nación se encuentra en la forma particular como los movimientos indígenas construyen su identidad y su discurso político. Lo que explica que los movimientos indígenas hayan podido transformar los imaginarios nacionales en estos países es la extraordinaria capacidad de su discurso y praxis políticos para articular demandas de actores diversos y unificarlos en torno a luchas comunes. Lejos de lo que podría pensarse, la construcción de la identidad indígena no ha implicado un proceso de aislamiento. Por el contrario, en ambos casos ha supuesto diversas articulaciones con sectores populares que se enmarcan en el discurso de los movimientos como el resto de los “explotados” y “oprimidos”. Estas articulaciones han fortalecido las demandas y movilizaciones indígenas, pero sobre todo han llevado a los movimientos a definir proyectos inclusivos que trascienden las demandas exclusivas de los indígenas para abarcar transformaciones nacionales. Así, la construcción de la identidad indígena y la transformación en el significado de la nación están comprendidos en el mismo proceso, son dos caras de la misma moneda.

Para apreciar esa ruptura en el imaginario nacional primero es necesario analizar la forma como los indígenas fueron articulados a los proyectos hegemónicos de nación en ambos países. El capítulo I estudia los proyectos hegemónicos de nación en el siglo XIX y controvierte la idea según la cual los indígenas fueron excluidos de sus naciones para mostrar las formas como fueron articulados al proyecto de nación de los criollos independentistas y, a partir de la segunda mitad del siglo, de los liberales, así como las formas por las que los indígenas intentaron participar en la construcción de sus naciones. Ambos proyectos de nación articularon a los indígenas de forma pasiva. El proyecto de nación criollo pretendió convertirlos en ciudadanos para integrarlos a la nación pero sin contar con ellos, mientras el proyecto liberal se propuso “civilizarlos” acabando con sus formas de vida comunitaria y privándolos de sus propiedades territoriales. Pero los indígenas no fueron pasivos y desplegaron acciones colectivas, desde levantamientos violentos hasta el recurso a la justicia y reclamaron un lugar activo en el proceso de construcción de la nación.

El capítulo II analiza la emergencia del indigenismo, en la primera mitad del siglo XX, y su continuación en los proyectos *nacional popular* boliviano y *desarrollista* ecuatoriano, en la segunda mitad del siglo. El indigenismo intentó la asimilación desde una perspectiva paternalista y estos proyectos intentaron integrar a los indígenas como campesinos y mestizos. Pero el proyecto nacional popular boliviano, con su interpelación al pueblo y la instrumentalización del aparato sindical ligado al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), consiguió una articulación activa del indígena, aun asimilado a campesino y mestizo, con acceso a una ciudadanía tutelada por dispositivos clientelistas. En ambos casos, los indígenas no desaprovecharon los mecanismos de participación que trajo la interpelación al pueblo, se apropiaron del discurso de la ciudadanía y buscaron una representación propia. Además, la reforma agraria abrió nuevos espacios para la organización y trajo consecuencias que permitirían la afirmación de su identidad étnica.

El capítulo III examina el desarrollo de identidades y movimientos indígenas desde una perspectiva que complementa los incentivos y posibilidades creadas por los cambios estructurales en la segunda mitad del siglo XX, con el análisis del discurso político y el planteamiento del proyecto de nación de los movimientos, sintetizado en la construcción del Estado plurinacional. Transformaciones como la degradación de los sistemas de hacienda, la migración a la ciudad y el acceso a la educación formal de sectores indígenas, entre otros, hicieron posible la emergencia de una élite intelectual y dirigente indígena capaz de plantear un discurso que reivindica su cultura y formas de organización autónomas. Este discurso les permite definirse a sí mismos, articular otros sectores a su proyecto de nación y definir adversarios comunes en su lucha. De esa manera, definen los contornos de su identidad.

Los capítulos IV y V analizan los procesos de organización y acción colectiva de los movimientos indígenas identificando las articulaciones y antagonismos que construyen en la lucha por convertir su proyecto de nación en el proyecto hegemónico. El capítulo IV resalta las dificultades que tienen los movimientos bolivianos a partir de los noventa para articularse en sus plataformas discursivas y sus acciones colectivas, pero sostiene que las dinámicas de acción colectiva a partir del 2000 les permitieron pasar de las demandas sectoriales indígenas a demandas nacionales, que articulan a otros sectores en torno a la defensa de la soberanía y la demanda por una asamblea constituyente, entre otros. Ello contrasta con la temprana coordinación del movimiento ecuatoriano en el interior de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), estudiado en el capítulo V. Ya que la CONAIE logró articularse a diversos sectores sociales durante los noventa mediante su oposición a las políticas neoliberales y ello le permitió transcurrir de demandas sectoriales a reivindicaciones nacionales.

El capítulo VI analiza el conflicto por la definición de la nación, entre los movimientos indígenas y sus adversarios, y establece las implicaciones que tiene la identificación de los movimientos

como nacionalidades indígenas o naciones originarias para la unidad de los Estados nación. Los adversarios a las demandas de los movimientos interpretan sus proyectos de nación como intentos de fragmentar la unidad de sus estados y naciones cimentada en el mestizaje. No obstante, los proyectos de los movimientos no plantean la autodeterminación al margen de sus estados naciones sino un conjunto de transformaciones y una forma de integración diferente a la que históricamente plantearon los proyectos de nación hegemónicos, que reconozca sus diferencias y les permita tener un papel activo en el proceso de construcción de la nación.

Finalmente, el capítulo VII analiza la articulación de los movimientos indígenas al proyecto hegemónico de nación en los noventa, que a su vez articuló multiculturalismo y neoliberalismo, y describe el proceso que llevó al reconocimiento del Estado plurinacional y algunos de sus retos. En los noventa, hubo una ruptura radical, pues por primera vez el Estado reconoció la diversidad cultural de la nación. Empero, ello trajo consecuencias paradójicas para los movimientos, que accedieron al reconocimiento de valiosos derechos colectivos y a enormes posibilidades de participación y al mismo tiempo sufrieron una mayor incidencia del Estado en sus comunidades y su desenvolvimiento. Los retos en la construcción del Estado plurinacional tienen que ver con la creación de fórmulas que superen estas limitaciones y al mismo tiempo permitan construir relaciones de interculturalidad en el interior de estas naciones.

CAPÍTULO I

REPUBLICANISMO Y LIBERALISMO: LOS PROYECTOS HEGEMÓNICOS DE NACIÓN EN EL SIGLO XIX

El “problema indígena” en la formación de las naciones boliviana y ecuatoriana ha sido abordado desde la perspectiva de la dicotomía inclusión/exclusión. La historiografía crítica ha planteado predominantemente que el indígena fue excluido de la nación desde su génesis misma. Unos autores plantean que el nacionalismo de las élites criollas y mestizas fue excluyente respecto del indígena¹⁸. Otros sostienen directamente que los indígenas se constituyeron en “naciones oprimidas” desde el momento cuando se fundan las nuevas repúblicas¹⁹; algunos más afirman que por momentos el indígena se constituyó en el “Otro” que le permitió a las élites criollas o mes-

18 Choque (2001: 110) plantea que “durante todo el siglo XIX el indígena no estuvo incorporado a la nacionalidad boliviana”, el nacionalismo criollo se mantuvo en manos de la oligarquía y fue excluyente. Según Almeida y Arrobo (1998: 133) el Estado ecuatoriano en su fundación se inspiró en el modelo francés y excluyó a los indios: “se legítima, entonces, a la nación «hispano-ecuatoriana» como una nación opresora y, en contraposición, se deja fuera del reconocimiento estatal a los pueblos indios, que pasan a ser comunidades nacionales oprimidas”.

19 Para el caso ecuatoriano, en el texto clásico de Hurtado (1977: 51) puede leerse: “El Diez de Agosto de 1809, el Nueva de Octubre de 1820, el Veinticuatro de Mayo de 1822 y el Trece de Mayo de 1830, no se independizó la **nación** ecuatoriana, de cuya existencia no tiene noticia el pueblo constituido en su gran mayoría por indios analfabetos sujetos a una condición de servidumbre. Se independiza la clase dominante integrada por ecuatorianos de origen español, puro o mestizo. Viene a suceder entonces algo parecido a lo que en el siglo XX se producirá en Sudáfrica y Rhodesia, donde minorías criollas de ascendencia inglesa asumen el poder, manteniendo en una situación de dominación a los pueblos negros”.

tizas definir su identidad nacional²⁰; y finalmente, perspectivas más recientes matizan los grados de inclusión o exclusión de los indígenas en sus respectivas naciones²¹.

Además de la metáfora topológica asumida para abordar el problema, estas perspectivas ven a los indígenas como sujetos pasivos en el proceso de construcción de la nación; aceptan la marginación de ese proceso porque así lo dispusieron las élites, que además aparecen como únicos responsables de definir lo que es o debe ser la nación. Frecuentemente, la praxis de los indígenas queda limitada a las rebeliones o sublevaciones, reducidas a momentos de “resistencia prepolítica” o proyectos gestados durante años en la clandestinidad a fin de llevar a cabo una suerte de liberación nacional india. Irurozqui (2000: 367-368) cuestiona estas posiciones historiográficas planteando que, aunque las élites se esforzaron por marginar a los indígenas, estos pugnaron de diversas maneras por tener un rol activo en la construcción de la nación²².

-
- 20 En Bolivia, según Platt (1982: 18), “después del fracaso de la primera reforma agraria [1874] se consolidaría una unidad ajena, impenetrable, que permitió a los criollos, y progresivamente a los mestizos, construir su propia «identidad nacional» en contraposición al grupo «autóctono». Crain (1990: 46) sostiene que los indios ecuatorianos son el referente opuesto de la identidad nacional de las élites, que persiguen un referente europeo.
- 21 Larson (2002: 35) afirma que, excepto Colombia, los países andinos elaboraron sus proyectos nacionales no en función del mestizaje sino del biculturalismo blanco/indio de la colonia. Las élites se esforzaron por “mantenerlos [a los indios] fuera de la nación como sujetos políticos”, al tiempo que los incluían como mano de obra.
- 22 Irurozqui (2000: 72) sostiene que el deseo de los indios bolivianos por instruirse, manifestado en varias oportunidades durante el siglo XIX y comienzos del XX, escondía un deseo de tener presencia pública y por tanto de integrarse a las formas de convivencia de la “mancomunidad criollo-mestiza”; sin embargo, esta intentó por todos los medios invisibilizarlos y condenarlos a una criminalidad natural oculta en su deseo de venganza mediante el discurso de la “guerra de razas” o convirtiéndolos en una población infantil incapaz de entender el juego político, imposibilitando su acceso a la ciudadanía.

En forma similar, este capítulo y el siguiente tienen por objetivo identificar las formas como los proyectos hegemónicos de nación, en la historia de ambos países, articularon elementos de lo indígena, así como las respuestas de los indígenas frente a los intentos de articulación, para comprender mejor su devenir contemporáneo. Se limitan a una revisión de algunos aspectos de los proyectos hegemónicos de nación, es decir, aquellos proyectos que lograron estabilizar las relaciones de poder en un período dado dotando de significado el imaginario nacional. Ello implica descuidar el estudio de los proyectos de nación frustrados o que no consiguieron tornarse hegemónicos y otras formas como los indígenas participaron en la construcción de sus naciones; lo que implicaría una investigación histórica fuerte.

Las formas mediante las cuales las élites políticas articularon a los indígenas en sus proyectos nacionales son diversas y no necesariamente implican una inclusión en términos de otorgarles una ciudadanía plena. En algunos casos la articulación es simbólica, ya que retoman símbolos indígenas y los insertan con una transgresión sémica en el imaginario nacional; en otros casos, la articulación implica la asimilación de los indígenas como ciudadanos y campesinos mestizos.

1.1 El proyecto criollo

El primer proyecto nacional hegemónico, en cuanto no fue el único pero sí el que consiguió mayor aceptación al articular sectores diversos, fue el proyecto criollo independentista. Los indígenas se constituyeron como problema justamente porque las élites gestoras de la independencia nunca se plantearon su exclusión de la nueva nación. En el proyecto de nación de los criollos, los indígenas serían articulados mediante asimilación como ciudadanos. Sin embargo, por la imposibilidad de cortar radicalmente los vínculos coloniales y la oposición de sectores de las élites y de los indígenas, esa conversión se vio frustrada; resultó una articulación pasiva, que se mantendría en los demás proyectos de nación hegemónicos durante el siglo XIX, cuando a los indígenas no se les asignaba ningún rol en el proceso de construcción de la nación.

El proyecto independentista criollo no era el único existente en contra del dominio colonial. La discusión sobre el “problema indígena” en las naciones andinas empezó con las grandes rebeliones anticoloniales. A fines del período colonial, se produjo una insurgencia indígena en los Andes, comparable con los levantamientos de esclavos en Haití, que llevó a una reconfiguración del poder colonial en el marco de las reformas borbónicas y se inscribió en la memoria colectiva indígena para ser reivindicada en sus luchas posteriores (Larson, 2002: 13-14). El descontento de los indígenas se manifestó desde 1742 con la rebelión de Juan Saltos Atahualpa, quien hizo la guerra durante diez años a las autoridades coloniales desde las regiones selváticas en el límite de la sierra central del Perú hasta que el Estado, ante la imposibilidad de derrotarlos militarmente, construyó una red de fortificaciones (Stern, 1990: 50). Posteriormente, tuvieron lugar las insurrecciones del quechua Túpac Amaru, en 1780-81 al sur del Perú, y de los hermanos Katari y los pueblos aymara del Altiplano, entre 1781-82 (Campbell, 1990: 119).

Estos hechos se han reconstruido, tanto por los movimientos indígenas como por la historiografía afín a sus luchas, en función de intereses políticos²³. Así ha llegado a afirmarse que las rebeliones constituyeron la expresión de un proyecto nacional por parte de los indios: “potenciales movimientos de liberación nacional que, incluso, postulaban la independencia bajo la forma de la figura de un rey” (Moreano, 1993: 220). Este planteamiento no ha sido descartado por

23 Los movimientos indígenas no son los únicos que han leído el pasado de acuerdo a sus necesidades políticas presentes. Stern (1990: 52) señala que el indigenismo del período entre los años 1920-30 “dio lugar a un redescubrimiento celebratorio de las rebeliones andinas y de héroes individuales, que incluía ambas rebeliones”, y desde 1940 las tendencias nacionalistas de la historiografía empezaron a buscar precursores de la independencia en esos hechos.

la historiografía especializada; sin embargo, varios autores han llamado la atención sobre algunos aspectos que permiten matizarlo²⁴.

No hay suficientes evidencias para establecer vínculos causales entre estos movimientos y los movimientos independentistas que posteriormente encabezarían los criollos, pero no se puede desconocer que hubo unos proyectos de autonomía por parte de los líderes de las “grandes rebeliones”, aunque no sea posible determinar sus contenidos –nacional, étnico, en alianza con criollos o mestizos, etc–. Empero, estos proyectos indígenas no tuvieron la suficiente capacidad articuladora para plantear la lucha anticolonial, como si la tendría el proyecto independentista criollo al que se articularon sectores sociales diversos, incluso indígenas (Ramón, 1991: 430).

24 Campbell (1990) observa que tanto los Amaru como los Katari actuaron en un contexto de “lealtades complejas” característico del régimen colonial. Ello permitiría explicar por qué acudieron a las autoridades coloniales antes de proclamarse reyes o por qué se mantuvieron leales en algunos aspectos al catolicismo. Albó (1986a: 81) hace una distinción entre dos tipos de divisiones de la sociedad del momento: una división de clase entre los españoles y los demás, y una división étnica entre los indios y los españoles. La división clasista era más compleja en la medida en que había un sector de Kurakas posicionado como clase media junto a mestizos y criollos. De hecho, tanto Túpac Amaru como Tupac Katari, eran comerciantes con una posición económica similar a la de los españoles que probablemente entraron en contradicción con los corregidores en cuanto estos luego de las reformas borbónicas aumentaron su “actividad extorsionadora”. Lo cierto es que esta trama de clivajes posibilitó complicidades entre indios, criollos y mestizos, e incluso provocó tensiones entre Amarus y Kataris ilustradas por el autor. Si hubo un proyecto “nacional” o “independentista” indio, fue más complejo que la contraposición indios/españoles. Ramón (1991: 428-430) analizando algunos levantamientos en la Real Audiencia de Quito, como el de Otavalo en 1777 y el de Riobamba en 1797, afirma que las revueltas se justificaron por dos planteamientos: de un lado, se enmarcaban en la “lucha por un pacto justo”; buscaban cambios en las relaciones con el Estado y sus políticas fiscales en la crisis del período colonial, pero no cuestionaban la existencia del Estado. De otro, en algunos casos como la rebelión de Riobamba en 1764, buscaban, más que un proyecto nacional, autonomía o independencia “india” recuperando los señoríos que tenían límites establecidos desde el incario.

Una vez conseguida la independencia, los criollos se propusieron construir naciones en los países andinos. El reto no era menor dado que no existía una “comunidad de sangre” entre ellos y no podían plantearse como un pueblo totalmente diferente pues compartían religión y lengua con los españoles. Además, la legitimidad del proyecto de independencia, determinada por el carácter de ruptura y novedad respecto del régimen colonial, hacía imposible pensar la nación como un retorno al pasado. La alternativa se halló en el discurso republicano y la construcción de una nación de ciudadanos-individuos libres e iguales (Gros, 2000: 355). Ello planteó la necesidad de acabar con las desigualdades patentes en la concepción colonial de las “dos repúblicas”.

La administración colonial, como es bien sabido, descansaba en una estricta división social de castas en la que los indígenas ocupaban los estratos más bajos. Aunque, no se estableció explícitamente en las leyes de indias, el dominio colonial se fundó en la distinción entre la “república de españoles” por un lado y la “república de indios” por el otro (Barragán, 1999: 50). La existencia de las dos “repúblicas” implicaba una administración diferenciada²⁵. Empero, el estatus de los indígenas les permitía tener formas de representación corporativa y algunas “prerrogativas”.

La dominación de los indígenas se basó en el usufructo de su fuerza de trabajo. En regiones donde la población se encontraba dispersa, la encomienda se constituyó en el principal mecanismo para concentrarla²⁶. De ahí que las autoridades fueran en su mayoría encomenderos (Hurtado, 1977: 40). En las regiones donde las poblacio-

25 Por ejemplo, la administración de justicia era diferente y desigual para los indígenas (Hurtado, 1977: 41).

26 La encomienda era la adscripción de un determinado número de indígenas que tributaban al encomendero, no siempre pertenecientes a un mismo cacicazgo; por lo tanto, era una adscripción artificial aunque funcional a las estructuras comunitarias porque mantenía las prerrogativas de los caciques. La encomienda

nes se hallaban concentradas territorialmente en comunidades —en la Sierra ecuatoriana y en el Altiplano boliviano—, las formas de dominación estuvieron mediadas por las autoridades indígenas tradicionales²⁷.

Aunque las autoridades indígenas se subordinaban a los corregidores, criollos o españoles, los indígenas eran considerados legalmente como vasallos libres. Debían pagar el tributo y estaban obligados a “servicios personales” por los que todo representante del Estado o de la Iglesia podía exigirles servicios gratuitos (Demèlas, 2003: 369). No obstante, su estatus les permitía acceder a formas de representación corporativa o estamental ante las autoridades coloniales. Por un lado, eran considerados como “rústicos, miserables y menores de edad” (Soux, 2006:346); lo cual implicaba que dada su supuesta menor capacidad para razonar eran incapaces de gobernarse por sí mismos. Debían ser representados por el Protector de indios, como “compensación” por su supuesta situación inferior (Barragán, 1999: 51-52). Por otro lado, los indígenas contaban con el cabildo, con funciones político-administrativas y judiciales en los “pueblos de indios”. Además, el pago del tributo aseguraba prerrogativas tales como conservar sus tierras comunitarias, no pagar alcabalas y no estar obligados al servicio militar, entre otros (Ribadeneira, 2001: 51-52). Tales prerrogativas estabilizaban las relaciones entre las comunidades indias y el poder colonial a lo cual Platt (1982: 41) denominó el “pacto de reciprocidad”, pero se constituiría en uno de los principales obstáculos para el proyecto nacional de los criollos.

Una parte de la élite criolla se propuso articular a los indígenas a su proyecto de nación como ciudadanos libres e iguales, acabando con

de servicios personales forzaba a la comunidad a trabajar en obrajes y minas e imponía la obligación de tributar (Chiriboga, 1986: 58-59).

27 Los caciques y curacas encargados de los indios deben recaudar el tributo, distribuir la tierra entre los miembros de la comunidad, cuidar que los indios no se fuguen y evitar la incorporación de forasteros (Palomeque, 1991: 397-398).

el legado colonial²⁸. Las leyes grancolombianas trataron de adecuar la realidad al ideal republicano, para integrarlos a la nueva nación. En agosto de 1825, Bolívar abolió formalmente el sistema de las dos repúblicas erigiendo a los indígenas como ciudadanos libres e iguales; y el 25 de diciembre de 1825 fue suprimido el tributo estableciendo a cambio un impuesto universal denominado “contribución directa”²⁹.

Este proyecto de integración encontró resistencia entre los indígenas porque las reformas republicanas acababan con el sistema de autoridades indígenas y con la figura de los protectores y representantes de indígenas en los tribunales de justicia. La representación corporativa perdería vigencia en beneficio de la representación de ciudadanos individuales, no aceptada por los indígenas. Además, el tributo en el “pacto de reciprocidad” con el Estado colonial en correspondencia permitía la posesión colectiva de la tierra; por eso los indígenas no veían con buenos ojos su abolición y resistían la contribución directa. Finalmente, para los indígenas la reforma menos conveniente era el arrendamiento de las tierras comunitarias “sobrantes” a forasteros, lo cual llevaría a la incursión de “blanco-mestizos” en sus comunidades (Moscoso, 1991: 370).

También se opuso a este primer proyecto de integración un sector de la élite criolla, representado por los hacendados, empoderados en lo local y fortalecidos con la retirada del Estado central luego de la independencia, a quienes las reformas republicanas no convenían pues los privaba de su dominio sobre los indígenas y la disposición de su fuerza de trabajo (Soux, 2006: 354). Al fin, la pési-

28 En el primer período grancolombiano, otra forma de articulación de los indios al proyecto de nación criollo fue simbólica: los indios se utilizaban como símbolos de la nueva nación. Sin embargo, rápidamente los símbolos indios cedieron a favor de símbolos provenientes de naciones “civilizadas”. Ver König (1994: 234-265).

29 De ahí en adelante los indios serían llamados “indígenas” y los pueblos de indios se convertirían en “parroquias de indios” (Moscoso, 1991: 369).

ma situación del fisco, como consecuencia de la guerra, motivó un retorno al cobro del tributo, ahora denominado “contribución personal indígena” o “indigenal”, en 1828. Con ello se daba continuidad al legado colonial en las relaciones y los imaginarios sociales.

De ahí en adelante y luego de la división de la Gran Colombia, los caminos del proyecto de nación criollo se bifurcaron en los Estados independientes de Bolivia y Ecuador. Hasta el advenimiento del liberalismo, en la segunda mitad del siglo, los proyectos hegemónicos de nación se mantendrían muy similares gracias al legado colonial que en ambos casos se expresó en discursos de protección del indígena. En los dos países, persistió de facto la división en “dos repúblicas” y la correspondiente división de la sociedad en castas, justificada en distinciones raciales, más que un proyecto de mestizaje. Sin embargo, y de acuerdo con Larson (2002: 46), mientras en Bolivia el pacto colonial se restableció por completo, respetando los derechos corporativos de los indígenas; en Ecuador, se restableció a medias. Esto porque la imposición de la “contribución personal de indígenas”, en Ecuador, garantizó a los indígenas la posesión de parcelas y sitios de uso común, tal como en Bolivia; pero se prosiguió con el arrendamiento de los terrenos “sobrantes”, regulados por las revisitas de las autoridades públicas (Moscoso, 1991: 373); lo cual condujo a mayor presión sobre las propiedades comunales³⁰. En ambos casos, los discursos de protección del indígena provenientes del imaginario colonial que los concebía como inferiores e incapaces para autogobernarse, justificaron la articulación pasiva de los indígenas al proyecto nacional criollo. Ello no implicaba una exclusión de los indígenas de las naciones que empezaban a imaginarse, pero sí que su papel en su construcción sería marginal.

30 La prolongación del pacto colonial hasta la abolición del tributo en 1876 explica parcialmente por qué las comunidades indígenas del altiplano boliviano tuvieron mayor capacidad para resistir la extensión del latifundio con las reformas agrarias liberales de mediados de siglo, en comparación con Ecuador donde la abolición se dio en 1857.

En el Congreso Constituyente de Bolivia, en diciembre de 1826, se afirmó el principio de igualdad de todos los ciudadanos en cuanto a los derechos civiles sin que ello implicara igualdad en cuanto a derechos políticos (Demélas, 2003: 365). Así, el proyecto nacional de los criollos bolivianos establecía una distinción entre los “bolivianos”, quienes podrían disfrutar de los derechos civiles –y los “ciudadanos”– que además podían elegir y ser elegidos. El criterio para ejercer los derechos políticos más significativos era saber leer y escribir, por eso los indígenas quedaban privados, junto con otra gran parte de la población, de su ejercicio (Soux, 2006: 357). No se les negaba el carácter de bolivianos y no se los excluía de la nación, pero sí se les impedía participar activamente en el proceso de construcción nacional. El proyecto de nación de los criollos fue ambiguo, porque no reconocía formalmente un estatus diferente al indígena ni desigualdades de castas o estamentos, con el fin de asimilarlo como ciudadano³¹, pero eso suponía la pérdida de las prerrogativas de las que había gozado en la Colonia, como la posesión de tierra y la representación corporativa, que le permitían acceder a una ciudadanía de tipo estamental.

En el proyecto nacional de los criollos ecuatorianos, también hubo marcadas persistencias coloniales por las que a los indígenas se les asignó un rol secundario en la construcción de la nación. De acuerdo con Larson (2002: 73), el nacionalismo de los criollos ecuatorianos era “un nacionalismo conservador a partir de fragmentos de colonialismo”, no aspiraba a incorporar los indígenas a la nación por medio del mestizaje, sino mantenía las distancias legadas por el período colonial acuñando políticas y discursos de protección que les asignaba un lugar subordinado en la construcción de la nación³².

31 En las constituciones y los códigos bolivianos del período los indios no tuvieron un estatus particular, pues en todos los casos eran englobados bajo las categorías de bolivianos o ciudadanos. No obstante, sí hubo un conjunto de leyes particulares en las que se los nombraba como tales (Barragán, 1999: 53).

32 Guerrero (1994: 205-206) señala que las leyes sobre “contribución personal de indígenas” dedicaban una parte a su protección, en la que los definía como “per-

Las medidas de protección a la comunidad indígena en Bolivia, que perdurarían hasta la década de 1860³³, se explican por la dependencia estatal de los recursos del tributo indígena (Larson, 2002: 146). Al mismo tiempo, constituían un argumento que articulaba los indígenas al proyecto nacional y les asignaba un rol pasivo en el proceso concibiéndolos como incapaces. En Ecuador, el tributo también persistió dado que el Estado dependía de esos recursos en cerca de una tercera parte. Pero, en este caso, la protección se delegó a la aristocracia terrateniente y el clero, quienes los explotaban política y económicamente (Iturralde, 1995: 19)³⁴.

1.2 El proyecto liberal

A mediados de siglo las condiciones sociales y económicas de ambos países parecían estar dadas para terminar con el legado colonial y con las medidas de protección del indígena. En la segunda mitad del siglo XIX, se produjo una serie de experimentos modernizadores, encarnados por la élite criolla e inspirados en la ideología liberal y en

sonas miserables”, imposibilitados de ejercer sus derechos y carentes de capacidad de defensa propia.

- 33 Entre otras, en 1831, luego de restituirse el tributo, se produce una “reindianización” de Bolivia, cuando el Mariscal Sucre dispone que el disfrute de las tierras esté determinado por el estatus de indio (Demèlas, 2003: 269). El presidente Ballivián, en 1842, otorgó al Estado propiedad sobre las tierras comunales, pero ello no supuso el fin del pacto colonial dado que las jurisdicciones tradicionales se mantuvieron de facto, continuando la protección.
- 34 La Constitución de 1830 en el artículo 68 fue la única en el siglo en mencionar explícitamente a los indígenas: “Este Congreso Constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas excitando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable” (Torres, 1996b: 46). Entre 1830 y 1844, se produjeron instrumentos legales con el objeto de proteger a los indios de los abusos. En 1833, se dictaron leyes protectoras orientadas a extinguir las penas de azotes, prisión arbitraria, confiscación de animales y herramientas por mora en la contribución, y la hereditariadad de las deudas (Moscoso, 1991: 373).

el positivismo, que afectaron profundamente las comunidades indígenas. Las reformas atacaron principalmente las formas comunitarias de posesión de la tierra y el tributo indígena: legados coloniales percibidos por las élites modernizantes como contrarios a la ciudadanía individual y a sus intereses económicos. Con ellas pretendía alcanzarse la “civilización” e integración del indígena a la nación. El proyecto de nación de esta élite modernizadora, en contraste con el período anterior, terminaba con las políticas de protección del indígena, pero continuaba articulándolo de forma pasiva, pues a ellos no les asignaba ningún papel en el proceso de construcción de la nación.

Las reformas

La pérdida de dependencia del Estado frente a los recursos del tributo permitió a las élites modernizantes emprender reformas que atacaban directamente a la comunidad. Las mismas afectaron a la propiedad de la tierra y la supresión del tributo tuvo como consecuencias la desarticulación de las comunidades, la ruptura con el pacto colonial, el fin del rol de representación de las autoridades tradicionales y de la protección estatal, la expansión de los latifundios sobre las propiedades comunales y la generalización de relaciones serviles entre indígenas y hacendados.

En Bolivia, el auge exportador de la economía de la plata a partir de 1860 consolidó una fracción de la élite y le permitió al Estado ganar autonomía frente a los recursos del tributo. Este sector emprendió un ataque contra las propiedades de las comunidades apoyado en los preceptos del libre cambio. Le correspondió al dictador Mariano Melgarejo ensayar una primera reforma con el decreto del 20 de marzo de 1866 (Decreto de Subasta Pública de Tierras), que declaró como propiedad del Estado las tierras comunales y obligó a los indígenas residentes en ellas a adquirir títulos individuales de propiedad. Sin embargo, las propiedades de quienes no pudieran adquirir esos títulos serían subastadas. Otro decreto, en 1868, autorizó la subasta de comunidades enteras (Larson, 2002: 152). Para ello se implementó la Revisita General de Tierras de 1871. Estas reformas

llevaron a una “refeudalización” del agro que benefició la burocracia estatal y la clientela de Melgarejo, quienes aprovecharon las subastas (Rodríguez, 1991: 296).

Las disposiciones de Melgarejo afectaron sobre todo las provincias aymaras de Sicasica, Omasuyos y Pacajes. Los enemigos políticos de Melgarejo aprovecharon el descontento de los indígenas para instar a la rebelión³⁵. En 1871, Melgarejo se vio obligado a huir hacia el Perú, perseguido por aymaras; y en julio del mismo año la Convención Constitucional anuló todas sus medidas (Rodríguez, 1991: 305). Sin embargo, la campaña contra Melgarejo no comprometió a todas las regiones por igual. En el sur, particularmente en Chuquisaca, los indígenas no fueron armados para combatir el gobierno. Por eso, quienes habían comprado tierras de las comunidades subastadas pudieron conservarlas con artilugios jurídicos aún después de las disposiciones de la Convención (Langer, 1991: 146)³⁶.

El 5 de octubre de 1874 se profirió lo que Platt (1982: 15) denominó la “primera reforma agraria”: la Ley de Exvinculación, que pretendía crear campesinos parcelarios, a los ojos de los reformadores superiores a los colonos de hacienda. La ley extinguía jurídicamente la comunidad indígena, prescribía parcelación de tierras e individualización de propiedad y cambiaba la contribución indígena por un impuesto universal sobre la tierra (Larson, 2002: 155). Esto implicó una ruptura definitiva con el “pacto de reciprocidad” colonial, pues el Estado republicano se desligó de la protección que venía ejerciendo sobre la comunidad. De ahí en adelante los indígenas serían considerados como sujetos de derecho civil. Ello cambiaba la lógica de asignación de las tierras hecha por las autoridades

35 En 1870, el Prefecto de La Paz instó a los indios a levantarse contra Melgarejo (Irurozqui, 1994:132).

36 En Cochabamba, donde predominaban otras formas de propiedad de la tierra, no hubo “movilizaciones antioligárquicas” (Rodríguez, 1991: 305).

tradicionales en el interior de las comunidades y su mediación con las autoridades estatales y arrebató el derecho de posesión al que accedían grupalmente, colocando a los indígenas individualmente frente al aparato jurídico estatal dominado por comerciantes y terratenientes. En consecuencia, sus tierras ahora estarían al asedio de los terratenientes y el mercado de tierras (Rodríguez, 1991: 308).

En Ecuador, fue el auge económico de la exportación del cacao en la Costa lo que posibilitó las reformas modernizantes en la segunda mitad del siglo XIX. La renta del tributo había empezado a disminuir desde 1840 y fue finalmente suprimido, durante el gobierno del general José María Urbina, en 1857. Los “indios”, como se les denominaba oficialmente, pasaron a ser contribuyentes formalmente en igualdad de condiciones con los ciudadanos no indígenas (Larson, 2002: 75). Desde entonces esa categoría desaparecería por completo de los documentos y discursos estatales (Guerrero, 1994: 214). En 1865, 1867, 1868 y 1875 se produjeron reformas legislativas sobre enajenación de tierras baldías que amenazaron la comunidad. En general, reconocían propiedad a las comunidades siempre y cuando demostraran posesión y linderos de sus tierras. El establecimiento de los límites de las propiedades se convirtió en fuente de conflicto con comuneros no indígenas. A ello se sumó la expansión de las haciendas sobre las propiedades comunales y los conflictos entre indígenas por parcelas (Moscoso, 1991: 375).

El gobierno de Gabriel García Moreno (1859-1875) representó otro proyecto modernizador, con reformas tendientes a la centralización administrativa, el fortalecimiento del Estado y la articulación de la economía nacional por medio de una infraestructura vial básica, educación masiva tutelada por la Iglesia y organización del ejército nacional (Treverso, 1998: 115)³⁷. El problema indígena era

37 No podría afirmarse que fuera un proyecto liberal. Constituía un proyecto modernizador *sui generis* dado que le asignaba un papel central a la Iglesia como agente civilizador. García Moreno “quiso edificar autoritariamente un Estado

central en cuanto se percibía como un factor de atraso nacional, cuya solución dependería del papel civilizador que debería llevar a cabo la educación de la Iglesia. Fue durante este gobierno que se revivió la contribución subsidiaria de 1825 para destinar la mano de obra de las comunidades indígenas a la apertura de vías de comunicación. El trabajo forzado trastocó las comunidades de la Sierra y los indígenas buscaron protección concertándose como huasipungueros en las haciendas o emigrando a las plantaciones de cacao de la costa (Larson, 2002: 86).

Las reformas en ambos casos afectaron profundamente las comunidades respecto a la propiedad de sus tierras y en sus relaciones internas y con el Estado, dado que pretendían eliminar el rol de las autoridades tradicionales. Rodríguez (1991: 311-312) señala que hubo dos modelos de tenencia de la tierra por parte de los indígenas bolivianos a partir de la Ley de Exvinculación. El modelo altiplánico, basado en la preeminencia terrateniente y la compra de comunidades enteras, en el que el estatus de los indígenas fue de comunarios a colonos; y el modelo de los valles cochabambinos, también caracterizado por la expansión de las haciendas, aunque con un margen de apertura hacia los pequeños compradores. Aquí los comunarios intentaron por todos los medios vender parcialmente sus tierras buscando su conservación como pequeños propietarios. Sin embargo, el impacto de la reforma ni la resistencia de las comunidades fueron uniformes en todas las regiones³⁸. Por otro lado, antes de la refor-

nación sobre las bases de la catolicidad (...), síntesis de integrista religioso y modernismo laico" (Demélas y Saint-Geours, 1986: 446).

38 Según Rivera (1986: 14) en el Altiplano, donde predominaban las comunidades o *ayllus*, la reforma llevó a la expansión del latifundio en detrimento de las propiedades comunales durante los cuarenta años siguientes, creció el colonato y los colonos como sector campesino diferenciado y opuesto a los comunarios. En contraste, en los valles cochabambinos, donde las comunidades habían logrado insertarse tempranamente al mercado en el espacio colonial potosino y predominaba un campesinado parcelario en rápido proceso de mestizaje, no se pre-

ma algunos indígenas podían ejercer sus derechos políticos por el hecho de ser propietarios en sus comunidades y reconocidos como “vecinos”, aún siendo analfabetos, pues ello les permitía cumplir con algunos requisitos censales. Ahora serían privados definitivamente de esa posibilidad en la medida en que la reforma los despojaba del estatus de propietarios, transformándolos en colonos o dependientes. Por eso, para Irurozqui (2000: 69) la Ley de Exvinculación y la consagración de los derechos civiles no condujeron a los indígenas al disfrute de la ciudadanía sino a la pérdida de la misma.

En Ecuador, la reforma también cuestionaba la autoridad tradicional indígena y suprimía la propiedad comunal de algunos cabildos así como la exención de prestar el servicio militar. Como sostiene Guerrero (1993: 94), la abolición del tributo tuvo como principal consecuencia acabar con el orden de castas colonial que había sido suscrito formalmente por el Estado republicano al clasificar sus habitantes en blancos e indígenas. Sin embargo, la abolición del tributo solo implicó un cambio en la manera como se extraía el excedente a los indígenas, ya que al mismo tiempo se reactivó el trabajo obligatorio mediante la “contribución subsidiaria” vigente desde 1825. De

sentaron mayores resistencias cuando en 1878 empezaron las revisitas para distribuir títulos individuales, proceso que concluyó en 1884 sin sobresaltos. Allí la reforma redundó en un proceso de “campesinización” en el que los indios pudieron adquirir parcelas de hacienda (Rodríguez, 1991: 309). Ello plantearía enormes dificultades para la construcción de una identidad colectiva indígena en esta región. En Chuquisaca el impacto de las reformas dependió del tamaño de las comunidades, pudiendo resistir las más grandes y con acceso a mejores recursos. Además, dado que las propiedades comunitarias eran discontinuas y separadas, las ventas incluían solo fragmentos, a diferencia de la región de La Paz donde comunidades enteras fueron compradas y confinadas en la hacienda (Langer, 1991: 151). Los *ayllus* de Chayanta fueron golpeados por el retiro de las políticas proteccionistas que terminaron por arruinar su producción agrícola a favor, sobre todo, de harina de trigo importada. Allí la reforma agraria de la Ley de Exvinculación fracasó porque en vez de crear un campesinado productivo permitió que la economía pasara a depender de la exportación de metales (Platt, 1982: 37).

esa forma, la comunidad indígena fue funcional a la modernización del país aportando trabajo, principalmente para la apertura de vías de comunicación (Moscoso 1991: 375).

Según Pearse (1986: 320), luego de la Ley de Exvinculación dos terceras partes de los indígenas se convirtieron en campesinos serviles y un tercio de las comunidades permaneció. Ello permite inferir que las comunidades del Altiplano tuvieron gran capacidad de sobrevivencia pese a las reformas. En contraste, en Ecuador a las comunidades se les dificultó más mantener su vida colectiva. A los hacendados se les encargó la administración de concertos, ya no empadronados ni supeditados al Estado como tributarios³⁹. El poder de la hacienda cobijaba comunidades y la Iglesia jugaba un papel de administrador similar mediante el recaudo de diezmos y primicias⁴⁰. Los blancos y mestizos del pueblo mantuvieron relaciones de “reciprocidad desigual” con los indígenas en el marco de la “administración étnica privada” (Guerrero, 1993: 99)⁴¹.

39 El concierto se originó con la Cédula Real de 1601. Designa un contrato prácticamente vitalicio, que operó predominantemente en la Sierra, en el cual el campesino sin tierra se compromete a trabajar para el hacendado un año o la mayor parte del mismo, junto con su familia, a cambio de dinero, granos, animales o un fragmento de tierra cultivable llamado “huasipungo”. Por cada día de trabajo el patrón pone una raya en su cuaderno para hacer cuentas al final del período. Para los que incumplían, existió, hasta 1916, la “prisión por deudas” (Hurtado, 1977: 59).

40 Desde fines del siglo XVIII podían distinguirse tres tipos de comunidades: independientes, de hacienda y jurídicamente libres (Chiriboga, 1986: 60). Las reformas liberales llevaron a una creciente dependencia de las comunidades en relación con la hacienda.

41 La dependencia de la hacienda llegaba hasta el punto que cuando su propietario cambiaba por herencia o venta también eran transferidos los trabajadores denominados como “peones propios” (Hurtado, 1977: 61). Según Quintero (1986: 411), todo ello era posible porque el “Estado terrateniente” estaba prácticamente al servicio de los poderes locales y regionales y el sufragio censatario hasta 1883, marginó al 95% de la población.

Civilización y barbarie

Las reformas liberales se inscribían en la contraposición de civilización y barbarie alimentada por prejuicios raciales provenientes de los discursos científicos europeos que empezaban a tener influencia⁴². Los indígenas eran percibidos como raza bárbara o semisalvaje que impedía la construcción de una nación homogénea y civilizada. La existencia de las comunidades indígenas y del tributo, que para ellos era la garantía de su lealtad al Estado en el marco del “pacto de reciprocidad”, para los reformadores constituían un impedimento hacia la consecución de una ciudadanía individual universal y el libre juego de las fuerzas económicas del mercado y el comercio, entonces concebidos como productores de civilización. Estos serían los encargados de integrar el indígena a la nación, pero a este no se le asignaba ningún rol activo en este proceso.

Los reformadores bolivianos presentaban la Ley de Exvinculación y las demás políticas como un proyecto de integración nacional. El Estado debía incorporar el indígena al mercado y al comercio para “civilizarlo” e incorporarlo a la nación. Para ellos la resistencia de los indígenas era una muestra más de su carácter “incivilizado”. Los indígenas, por naturaleza estaban imposibilitados para conocer su propio interés (Platt, 1982: 97). La Ley de Exvinculación también se justificaba por la necesidad de acabar con la comunidad, que a juicio de los reformadores era improductiva por permanecer en manos de “una raza” en “estado semisalvaje” (Platt, 1982: 75).

Hasta la supresión del tributo en Ecuador (1857), los indígenas fueron vistos desde una perspectiva paternalista como seres sin potestad sobre sí mismos que era necesario proteger. Las reformas modernizantes se sustentaron en ese imaginario peyorativo del indígena, acompañado de castigos físicos y vejámenes, que ahora

42 Para una reseña breve de las tendencias racialistas del siglo XIX ver Quijano (1999).

perseguía su “civilización” para asemejarlos a los ciudadanos⁴³. Ello se acompañaba con prejuicios raciales que se vieron reforzados con la introducción de los supuestos de las teorías racialistas del siglo XIX en 1870⁴⁴.

En la perspectiva de los reformadores la existencia de las comunidades se percibía como el mantenimiento de lealtades corporativas contrarias a la idea de ciudadanía individual en condiciones de igualdad⁴⁵. Para los indígenas bolivianos la existencia de la comunidad era compatible con la nación boliviana porque el tributo garantizaba su lealtad a la república. Para el gobierno era lo contrario, pues la contribución indígenal suponía cierta independencia en la gestión territorial y la persistencia de un estamento contrario a la libertad e igualdad de la ciudadanía liberal, que junto con la identidad étnica constituían un problema para la construcción de una nación homogénea (Irurozqui, 2000: 369). En Ecuador, las reformas tenían un claro objetivo integrador. Buscaban, como afirmaba la legislación que suprimía el tributo, “dejar a los individuos de esta clase igualados a los demás ecuatorianos en cuanto a derechos fundamentales que la carta constitucional les impone y les concede” (Torres, 1996a: 101). Igual que en el caso boliviano, esa homogenización era incompatible con la persistencia de la comunidad.

43 La imagen que la “sociedad elegante” de Quito tenía de los indios era la de seres sucios, serviles, supersticiosos, alcohólicos, indolentes: “señalaba[n] sus deficiencias culturales como causa fundamental del atraso económico de la nación” (Larson, 2002: 81).

44 Algunos intelectuales ecuatorianos sostenían que había tres razas: blanca, india y mestiza, que las razas puras eran preferibles al mestizaje y que entre ellas la raza blanca era sinónimo de civilización (Guerrero 1994: 218).

45 Para ellos la tributación de los indios en tanto comunarios no les otorgaba ciudadanía, mientras si lo hacía la contribución como campesino independiente vinculado al mercado (Irurozqui, 2000: 70).

La respuesta indígena

Las respuestas de los indígenas frente al impacto de las reformas sobre sus propiedades y su relación con el Estado fueron muy diversas. Las acciones de resistencia que adelantaron en este período tenían como objetivo defender las prerrogativas que habían tenido durante la Colonia y parte de la república—principalmente la posesión colectiva de la tierra que les permitía mantener su vida comunitaria—amenazadas por el proyecto de nación de los reformadores, ante los ojos de los cuales eran obstáculos a la civilización. En su mayoría, no fueron acciones violentas; por el contrario, los indígenas emplearon preponderantemente formas “civilizadas” para defender lo que consideraban eran sus derechos. Así, acudieron a la justicia republicana y se apropiaron del discurso de la ciudadanía, demandando educación y restablecimiento del tributo—que en su perspectiva garantizaba la lealtad al Estado—; se articularon a las disputas entre élites o desarrollaron formas de resistencia cotidiana para sobrevivir como colectivo.

La participación de los indígenas en las disputas entre élites les permitió instrumentalizarlas en función de sus objetivos inmediatos y participar, aunque de forma subordinada, en la construcción de la nación. En Bolivia, la resistencia frente a Melgarejo permitió que algunos sectores indígenas se articularan a las luchas entre las élites y, por esa vía, a la política nacional. Desde 1869 se produjeron sublevaciones indígenas, instigadas por enemigos políticos de Melgarejo, que se generalizaron a partir de 1870 (Klein, 1995: 147) como se analizó supra. En Ecuador los indígenas también participaron en las luchas entre bandos de las élites entre 1857 y 1862. Ese año hubo intentos de implantar un nuevo sistema de contribución que originó una sublevación indígena en Guapán solicitando no pagar el impuesto en dinero sino con trabajo. La sublevación fue reprimida y empezó la incorporación de los indígenas comunarios al trabajo en obras públicas y el ejército (Palomeque, 1991: 403-404).

Ello muestra que los indígenas no se movilizaron sin objetivos, por el contrario, pretendían defender el orden tradicional en

el que se basaba sus relaciones con el Estado. En la perspectiva de los *ayllus* norpotosinos la revisita era considerada ilegítima, un desconocimiento unilateral del “pacto de reciprocidad” con el Estado fundado en el tributo y los servicios forzados (Platt, 1982: 100). Para los indígenas eran esos mecanismos lo que los obligaba a mantenerse leales al Estado. Pero, una vez disueltos, no encontraban mayor incentivo para seguir siendo leales. Por eso “se mostraban reacios a participar en un «proyecto nacional», cuya realización presuponia la destrucción de sus propias organizaciones tradicionales” (Platt, 1982: 17). Para el caso de Ecuador, de acuerdo con Fuentealba (1990: 68-69), la mayoría de los conflictos y sublevaciones durante el período de gobierno de García Moreno tuvieron como principal motivación la lucha contra la contribución subsidiaria⁴⁶.

A causa de las reformas, *ayllus* y comunidades empezaron a ser presionados por hacendados y mestizos pueblerinos y su cohesión interna empezó a romperse por conflictos de tierras que involucraban comuneros y foráneos. La abolición del tributo eliminó el papel de las autoridades tradicionales como representantes frente al Estado, y afectó su rol en el interior de la comunidad porque una vez titulada individualmente la tierra ya no podrían distribuirla entre los comunarios según la costumbre (Langer, 1991: 151). Sin embargo, ello no impidió que las comunidades privilegiaran los mecanismos legales, acudiendo a la justicia en defensa de sus tierras⁴⁷.

46 La CONAIE (1989: 28) rememora entre otros los levantamientos de Cañar (1862), Imbabura y Guano (1868), Chimborazo (1871), Napo (1892). Sublevaciones como la de Fernando Daquilema en Chimborazo en 1871, fueron duramente reprimidas y no trascendieron el ámbito local (Moreno y Figueroa, 1992: 21-22).

47 En Bolivia, ahora los indios debían afrontar los litigios individualmente, ya no por medio de su representante, el *Kuraka*, lo cual llevó a que comerciantes, abogados y vecinos con recursos, apoyaran las luchas legales de los indios a cambio de parcelas (Langer, 1991: 149).

El descontento de los indígenas en la década de 1880 obligó al gobierno conservador boliviano a hacer algunas concesiones que les permitieron resistir de diversas maneras⁴⁸. Eso permitió que los indígenas empezaran una “campaña de papel” por la defensa de sus tierras (Larson, 2002: 156), en la que acudían a la justicia para acreditar sus propiedades con títulos coloniales. Los indígenas percibieron en forma temprana que para la defensa o recuperación de sus tierras les era conveniente acceder al estatus de ciudadanos. Demandaban al Estado reconocimiento de la “contribución indígenal”, como una forma de probar su lealtad, y solicitaban la creación de escuelas con el fin de adquirir el estatus de “letrados” (Irurozqui, 2000: 35). Asimismo, en Ecuador la respuesta de los indígenas no siempre fue el levantamiento, en algunos casos las comunidades aceptaron las imposiciones para conservar como contrapartida el usufructo de sus tierras. Según Moscoso (1991: 376), en la mayoría de los casos optaban por acudir a las instancias legales locales o regionales con el fin de disminuir las cargas tributarias, e incluso, en los litigios de tierras se esperaba que el juicio fijara los linderos antes de proceder a la toma de tierras⁴⁹.

Finalmente, en algunas regiones los indígenas bolivianos optaron por otras formas de resistencia como, por ejemplo, el arrendamiento de sus tierras a forasteros con el fin de protegerse de las pre-

48 En noviembre de 1883, se aprobó la Ley Pro-indiviso que excluía de escrutinio las tierras comunales que acreditaran posesión de títulos coloniales y creó procedimientos jurídicos dispendiosos para los hacendados que quisieran legalizar sus tierras (Larson, 2002: 156).

49 En algunos casos la lucha por la tierra permitió a los indígenas establecer alianzas con otros sectores sociales. Por ejemplo, en el norte de Potosí la resistencia de las comunidades incluyó alianzas con los mestizos. La Ley de Exvinculación había declarado propiedad estatal los territorios ocupados por los mestizos ciento cincuenta años atrás. En consecuencia, esos territorios habían sido, a ojos del Estado, usurpados y era necesario recuperarlos. Por ello, los mestizos apoyaron a los *ayllus* en su resistencia a las revisitas (Platt, 1982: 106-107). Sin embargo, no eran alianzas fijas, puesto que los mestizos se aliaban con indios o criollos de acuerdo a sus propias necesidades o intereses.

siones externas hacia la inserción en el mercado (Rodríguez, 1991: 298; Klein, 1995: 160). Así las comunidades indígenas, para sobrevivir a las presiones del mercado nacional y al mismo tiempo cumplir con sus obligaciones tributarias, tomaron esta opción. El concertaje no suponía necesariamente la ruptura de lazos comunales, pues con el tiempo comunidades enteras pasaron a depender de la hacienda (Palomeque, 1991: 405).

Los indios y la revolución

Los indígenas se insertaron definitivamente en la política nacional con las revoluciones liberales de fines del siglo XIX y sus gobiernos a principios del XX. El proyecto de nación de los movimientos liberales continuó el empeño por integrar al indígena como ciudadano a la nación y articuló selectivamente elementos de lo indígena, recuperándolo como fuente de nacionalidad de cara a la proyección de las naciones hacia el exterior, pero continuó asignándole un rol marginal. Sin embargo, los indígenas no fueron sujetos pasivos en ese proceso: en Bolivia lograron cierta autonomía del proyecto liberal planteando un proyecto propio. Incluso cuando no alcanzaron autonomía, se apropiaron del discurso hegemónico para conseguir sus propios objetivos.

La Guerra del Pacífico (1879-1883) llevó a una reformulación de la identidad nacional boliviana. La derrota no solo provocó el deseo de conseguir una salida al mar, los militares perdieron credibilidad para gobernar y emergió la confianza en la democracia como vía para adquirir respeto internacional (Irurozqui, 2000: 38). El predominio conservador se deterioró aún más con el colapso del precio de la plata en el mercado mundial. A ello, se adicionaba la rebeldía indígena que se propagó por las provincias altiplánicas entre 1895 y 1896 (Klein, 1995: 148). Aquellos que se beneficiaron al final de ese descontento de los indígenas fueron los liberales. Indígenas y liberales empezaron a coincidir desde 1886, en cabeza del Coronel José Manuel Pando y el líder Aymara Pablo Zárate Willka, esa alianza se prolongaría hasta la Revolución Federal de 1899 (Larson, 2002: 163-164).

Los aymaras se involucraron en la guerra civil aliados con los liberales y persiguiendo sus propios objetivos, ligados a la restitución de tierras (Platt, 1990: 290). Sin embargo, el desarrollo del conflicto trastocó en rebelión indígena. El parteaguas de la historiografía especializada en el período que mejor señala el hecho es la “Masacre de Mochoza”, en febrero de 1899. Allí un grupo de indígenas ejecutó a un escuadrón del ejército federal de 120 soldados. Los líderes liberales en la guerra, que antes habían instado a los indígenas a combatir a los conservadores, empezaron a hablar de “rebelión” indígena y solicitaron ayuda militar para pacificar las sublevaciones (Platt, 1990: 298-299)⁵⁰. Luego, conservadores y liberales concordaron en diagnosticar la situación como una “guerra de razas”.

En octubre de 1899, el General Pando asumió la presidencia dando inicio a veinte años de hegemonía liberal y paceña (Irurozqui, 1994: 141). Durante este período, si bien la matriz del proyecto liberal de nación persistió, ahora se articularon nuevos elementos en un discurso que hacía énfasis en la modernización y la proyección hacia afuera. La modernización podría alcanzarse a costa de los recursos de la exportación del estaño, su símbolo era la construcción de ferrocarriles y existía una retórica de “domesticación” de la raza indígena (Larson, 2002: 171).

De acuerdo con Rivera (1986: 18-21), durante la vigencia del liberalismo continuó en ascenso la expropiación de tierras comunales en beneficio de latifundistas liberales. No se cumplieron los objetivos que se trazó la expropiación, como la conversión del comunero en pequeño propietario y de la tierra en mercancía de libre circulación. Al contrario, se reforzó el poder de los terratenientes

50 Antes de la masacre, los liberales presentaban a los indios como víctimas de los atropellos de los conservadores, después los presentaron como salvajes que amenazaban la hegemonía criollo-mestiza. Más tarde, ellos mismos se encargaron de reprimir y castigar a los indios, empezando por el propio Zárate Willka (Irurozqui, 1994: 139).

y la expansión de las relaciones de producción serviles. La reforma tributaria tampoco operó porque no logró sustituirse la “contribución indígenal” por un impuesto universal. Hubo simplemente un cambio de nombre por el de “contribución territorial”, ahora dependiente de los departamentos. Se mantuvieron obligaciones como la ley de prestación vial (trabajo no remunerado en construcción de infraestructuras) y el servicio militar obligatorio. No se suprimieron los servicios personales y continuaron las prohibiciones a la circulación de los indígenas en determinados lugares públicos. Finalmente, la expansión latifundista se legitimó por el miedo a la “guerra de razas” producto de un supuesto plan de los indígenas durante la Revolución Federal.

En Ecuador, la Revolución Liberal encabezada por Eloy Alfaro también tuvo origen en las disputas regionales. Según León (2003: 32-33), durante el siglo XIX la Sierra aglutinaba el 75% de la población nacional y se encontraba económicamente atrasada por la crisis textil de fines del período colonial, a su interior se había fortalecido el sistema de hacienda y el mundo clerical y señorial. En contraste, en la Costa afincaban ideas liberales en medio de una prosperidad económica producto de la actividad agroexportadora. El descontento surgió por el centralismo serrano bajo el gobierno de García Moreno y se expresó en varias guerras entre 1875 y 1883 seguidas de gobiernos conservadores centralizantes que agraviaban las élites guayaquileñas quienes, gracias a la exportación cacaotera, proveían al Estado la principal entrada fiscal.

Un número indeterminado de indígenas participó en las “montoneras” que llevaron al poder a Alfaro en junio de 1895. Para Iturralde (1995: 20-22), el régimen liberal, de 1895 a 1920, representó un intento de integración del indígena a la nación eliminando las bases jurídicas de la discriminación; impulsó reformas como la supresión de la contribución especial y el concertaje, la desamortización de las tierras de comunidades y la transferencia de la educación al Estado. Aunque no consiguió plenamente sus propósitos, dado

que el sector rural continuó bajo dominio de fuerzas tradicionales y los indígenas supeditados a la hacienda, hubo cambios importantes. Principalmente, se quebró el monopolio ideológico que ejercía la Iglesia mediante la educación y se generaron importantes procesos de movilidad poblacional⁵¹. Además, la expropiación de bienes de manos muertas eliminó formas de intermediación de particulares y posibilitó a los indígenas entrar en contacto con otros sectores populares en contextos urbanos y de colonización.

De acuerdo con Guerrero (1991: 84), la liberación de trabajadores concertados fue un elemento central en el proyecto modernizador liberal. Las disposiciones de Alfaro actualizaron la “protección” de la raza indígena. Reglamentó un jornal mínimo, prohibió los servicios gratuitos a patrones y curas y promovió la vigilancia estatal sobre contratos y cuentas de concertaje. Así reglamentó por primera vez las relaciones laborales de los indígenas a nivel nacional, cuando antes se había delegado la “administración étnica” a nivel local y regional. El Estado intervino las relaciones laborales en el interior de la hacienda, imponiendo que los contratos fuesen anuales y que la liquidación de cuentas no se realizara en los “fundos”, ni por mero acuerdo entre “amo” y “concierto”, sino con testigos en el despacho de un juez.

Entre 1916 y 1918 el concertaje se convirtió en un problema de relevancia pública, el régimen liberal logró su abolición en 1918 junto con la prisión por deudas. Ello también obedecía al afán de los liberales por aprovechar la fuerza de trabajo serrana en la costa, lo cual implicaba primero acabar con el régimen de hacienda (Ibarra, 1992: 171). Sin embargo, las relaciones sociales soporte del concertaje continuaron vigentes durante mucho tiempo más, aún cuando el término cayó en desuso y fue reemplazado por el de “huasipun-

51 La ruptura de las lealtades de los indios respecto al clero y los terratenientes fue más clara en las regiones de la Sierra donde los indígenas apoyaron a Alfaro.

guero” para designar trabajadores adscritos a los fundos, antes conocidos como conciertos (Guerrero, 1991: 47). Para Guerrero (1993: 99-100), el régimen liberal no substituyó el poder local como administrador étnico, tampoco suprimió la división entre “ciudadanos blancos y *sujetos indios*”. El intento de desprivatizar y secularizar la administración étnica no trascendió el último gobierno de Alfaro (1913) y los poderes locales conservarían su poder en la hacienda hasta la reforma agraria cuatro décadas más tarde.

Hacia el “concierto de las naciones civilizadas”: el mestizaje ideal

Las élites liberales en ambos casos construyeron al indígena como causante del atraso nacional con discursos velados por prejuicios raciales. La supuesta naturaleza salvaje del indígena y el miedo que eso despertaba en las élites justificaban mantenerlo subordinado en el proceso de construcción de la nación, mediante políticas de protección y el tutelaje o “ventriloquia”. Sin embargo, ahora los indígenas podían “civilizarse” mediante educación y la oposición civilización/barbarie, predominante en la segunda mitad del siglo XIX, cedió en favor de articulaciones de lo indígena en el imaginario nacional mediante el mestizaje ideal, entre las élites y los gloriosos ancestros indígenas, para proyectar una imagen diferente de nación hacia el exterior.

Las élites liberales bolivianas se enfrentaron a un problema porque pensaban que la “raza india” no era apta para la vida nacional (Larson, 2002: 171). La naturaleza salvaje y vengativa del indígena ponía en peligro la unidad nacional, además de constituir la principal causa del atraso del país. Empero, constituía la mayoría de la población y era necesario contar con ella como fuerza de trabajo. De ahí que el debate sobre qué hacer con el indígena en las primeras décadas del siglo XX constituyera dos imágenes: el “indio criminal” justificaba políticas represivas, mientras el “indio víctima” los incapacitaba para entender la democracia, los derechos y deberes ciudadanos (Irurozqui, 2000: 109). Así, el debate sobre la integración del

indígena a la nación boliviana se estructuró en torno a la “educación indígena” y la “pedagogía nacional” (Choque, 2001: 102).

Según Ribadeneira (2001: 64), en este período, el imaginario predominante en las élites hacía de la raza y los factores étnicos los causantes del atraso del Ecuador. La indolencia, el desaseo y la miseria se atribuían como características naturales al indígena, junto con su mentalidad inferior que, no obstante, podría desarrollarse mediante la educación. De ahí que el discurso de las reformas liberales en relación con el indígena reviviera el concepto de “protección”. Las reformas protectoras escondían una concepción del indígena como incapaz de representarse a sí mismo⁵².

En el imaginario de los liberales, el miedo a lo indígena funcionaba como un elemento que justificaba mantenerlos subordinados en el proceso de construcción de la nación. El miedo a la “guerra de razas” entre las élites bolivianas caló hondo en los juicios llevados a cabo al término de la guerra federal, en el desarrollo de los cuales los imaginarios acentuaron su supuesto salvajismo, brutalidad y sadismo. Para las élites criollo-mestizas esa actitud de “venganza” era irreconciliable con el proyecto de unidad nacional⁵³.

52 El artículo 13 de la Constitución de 1896 incorporó la protección de la “raza indígena”, que cambió a “raza india” en 1906 y se mantuvo así hasta 1945. En la Asamblea de 1906 se especificó el alcance de esa protección en ámbitos como la educación y el trabajo. Los conservadores afirmaron que la protección instauraba privilegios que iban en contra del ideal de igualdad universal, mientras los liberales en el gobierno “para reconstruir su caso a favor de la protección, describían a los indios como una raza decadente, una condición que inhibía el progreso nacional” (Prieto, 2004: 46). Guerrero (1994: 242) sostiene que un decreto de Alfaro en 1896 reglamentó la “ventriloquia” al declarar los indios cubiertos por “el beneficio de amparo de pobreza” e imponer que las demandas de los indígenas analfabetos, que eran mayoría, debían ser firmadas por el apoderado o el defensor.

53 “Dado que la población indígena tendía a generar una «guerra de razas» que ponía en peligro la unidad nacional, dicho colectivo debía quedar al margen

Prieto (2004: 42) sostiene que para las élites ecuatorianas la imagen del indígena estaba velada por un imaginario de temor que ella denomina “liberalismo del temor”. Para los indígenas, Alfaro era un “runa” (indio) que luchaba para conseguir su igualdad. Por eso, la apertura liberal causó temor en las élites. A los hacendados, los aterrizaaba la falta de sujeción del indígena, la “igualación” era una fuente de temor así como su potencial participación política. A los gobernantes liberales los aterrizaaba el mantenimiento de la servidumbre indígena, pues los concebían como una raza rebelde y con deseos de venganza, devota al caudillismo y propensa a la rebelión.

Por otra parte, una de las preocupaciones más apremiantes de las élites a principios del siglo XX era transformar la imagen de sus naciones ante el “concierto de naciones civilizadas”. “De ahí la oscilación entre una postura de paciencia paterna y los gritos racistas que fueron expresión de las burguesías nacionales” (Platt, 1982: 98-99). En el intento por proyectarse al exterior como naciones “civilizadas”, las élites recurrieron a una articulación selectiva de lo indígena en imaginario de nación, a partir de símbolos de los gloriosos antepasados indígenas del incario y el período colonial, y de un mestizaje ideal entre ellos.

En Bolivia, como afirma Larson (2002: 171), el mestizaje no fue un articulador nacional sino hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, en el período liberal empezaron a constituirse los primeros discursos e imaginarios sobre el mismo. En general, prevalecía un desprecio por cualquier tipo de mezcla racial y una esperanza por la prevalencia de la raza blanca. Según Irurozqui, el imaginario del mestizaje empezó a ser considerado por algunos miembros de la élite letrada como una utopía. Pero no se entendía como una mezcla racial, sino como un intercambio ideal entre criollos y antepasados gloriosos de los indígenas. La mezcla real y cotidiana estaría

de su construcción. No se les negaba la bolivianidad, sino que se los instaba a subsumirse en un proyecto cultural de nación elaborado por los criollos y bajo las condiciones de integración que estos impusieran” (Irurozqui, 2000: 104).

representada en el “cholaje”, concebido como “degeneración racial” y como “fatalidad”, en el que se inscribía la mayor parte de la población (Irurozqui, 2000: 118). No obstante, para las élites tales elementos no pertenecían a los indígenas contemporáneos, pues habían sufrido un proceso de degeneración histórica⁵⁴.

El estudio de Muratorio (1994) sobre la construcción de la identidad nacional en el período del “progresismo” (1884-1895) permitió observar patrones muy similares en el caso ecuatoriano. Alrededor de las representaciones ecuatorianas en la exposición de Madrid (1892), la Exposición Universal Colombina de Chicago (1893) y la Exposición Universal de París (1889), muestra cómo los terratenientes y la burguesía comercial y financiera de la costa, soportada en el auge cacaotero, pretendieron proyectar la imagen del Ecuador como una nación “civilizada”. Para ello, usaron selectivamente imágenes de indígenas enfatizando en el pasado y en el futuro más que en el presente. Así, legitimaron imágenes de un supuesto pasado inca de raza “noble” y “aristocrática” con Atahualpa como origen de la nacionalidad ecuatoriana y, a los otavaleños, raza próspera en camino de “civilización”, como lo que los indígenas podían y debían llegar a ser, pero denigraron la imagen de los indios “Jíbaros” y “Záparos” del Amazonas.

Los indios y el liberalismo

Al parecer los indígenas ecuatorianos fueron menos activos en cuanto a sus reivindicaciones durante el período liberal que los bolivianos. Ello se explica por el ascendente que tenía Alfaro sobre ellos, los cuales lo consideraban como un “runa” que velaba por sus

54 “Esa acción implicaba que la élite los desposeía de su pasado y herencia identitaria, devolviéndoles a cambio un lugar marginal en la construcción del país” (Irurozqui, 2000: 117). Para Sanjinés (2005: 36-38) en las primeras décadas del siglo XX hubo un “discurso sobre lo autóctono” presente en las obras de varios ensayistas paceños. Este discurso rescataba las raíces indígenas de Bolivia, se apartaba de la contraposición civilización/barbarie propia del positivismo liberal y mezclaba la energía vital del indígena con la fuerza del medio ambiente.

derechos, pero también por la eficacia de las reformas emprendidas durante su gobierno. Mientras los liberales ecuatorianos se esforzaron por implementar reformas para articular al indígena en su proyecto de nación como ciudadano atacando las relaciones serviles, para corresponder con su “colaboración” en la revolución; el desempeño de los liberales bolivianos en el gobierno fue percibido como insatisfactorio por varios sectores indígenas, de allí el activismo que caracterizó a estas poblaciones en este período.

Aunque el General Pando conservó su aceptación entre sectores indígenas, incluso cuando hizo parte del Partido Republicano en los veinte, la actitud de las élites liberales después de la Revolución Federal creó reticencias, sobre todo en sectores aymaras. Por otra parte, no puede desconocerse que los aymaras habían alcanzado mayor autonomía respecto de los liberales, en comparación con sus homólogos ecuatorianos; pues mientras estos participaron en la Revolución Liberal supeditados a las élites de uno u otro partido, los aymaras pudieron plantear un proyecto político propio en cabeza de Zárate Willka.

No hay consenso en la historiografía sobre la participación indígena en la Revolución Federal boliviana. Aunque la mayoría de los autores concuerda en que gran parte de las demandas de los indígenas y lo que explica su alianza con los liberales, era el deseo por recuperar sus tierras. No hay acuerdo cuando se trata de analizar el grado de autonomía de los indígenas para plantear un proyecto político propio y sus alcances. Rivera (1986: 16) afirma que uno de los objetivos de los rebeldes indígenas, “no siempre planteados en forma explícita”, era la “construcción de un gobierno indio autónomo bajo la autoridad de su máximo líder”. No hay evidencias para sostener que tal proyecto implicara una “guerra de razas” o pasara necesariamente por la necesidad de aniquilar los “blancos”. Además, el argumento que veía en la masacre de Mohoza una acción planificada en el marco de la “guerra de razas” para exterminar a mestizos y blancos, fue esgrimido por las élites en el marco de su campaña represiva una vez que sintieron amenazada su hegemonía. Tal argumento no era nada conveniente para los indígenas pues el supuesto afán separatista y exterminador de la raza

blanca que se les endilgaba servía para deslegitimar sus demandas por restitución de tierras (Irurozqui, 1994: 134). En suma, no puede desconocerse que el movimiento indígena que participó en la Revolución Federal tuvo un proyecto transformador centrado en la subversión de la opresión étnica⁵⁵; pero ese proyecto se pensaba en el interior de ese espacio imaginado denominado Bolivia. No en vano Zárate Willka había dicho: “somos indios de la misma sangre (...) y todos hijos de Bolivia” (Larson, 2002: 170).

1.3 Apéndice: el Oriente y la Amazonía

Durante el siglo XIX, la administración de la Amazonía y el Oriente en ambos países fue delegada por los Estados a misiones de la Iglesia católica; es decir, la república conservó las disposiciones de la administración colonial respecto a este territorio⁵⁶. A mediados del siglo XVIII, se establecieron las misiones de franciscanos y jesuitas (García Jordán, 2001: 26). Los jesuitas llegaron a Tena-Achidona (hoy Amazonía ecuatoriana) en el siglo XVII hasta su expulsión en 1767. La región amazónica estuvo en ese período bajo el control de los misioneros, algunos comerciantes y un gobernador. La misión tenía el poder, pues adjudicaba la mano de obra indígena que per-

55 Pearse (1986: 335) arguye que no se trató de un conflicto de razas sino de un conflicto por la transformación del sistema de producción en el que la fuerza de trabajo bajo sujeción plantea la transformación en la distribución del producto. CERES (1981) iba más lejos cuando afirmaban que se trató de un “movimiento revolucionario” porque no solo puso en cuestión el control sobre la propiedad de la tierra, sino también la forma de dominación.

56 La Corona española tuvo poco interés en el oriente porque allí los metales preciosos eran escasos, la explotación de oro y cascarilla no propició la formación de poblados permanentes, los colonos se desplazaban cuando los recursos se agotaban y hubo mucha resistencia indígena (García Jordán, 2001: 23). Sin embargo, el pago del tributo en oro y algodón generó pueblos dedicados a la extracción de esos productos que se convirtieron en centros de aprovisionamiento de múltiples expediciones, en búsqueda, por ejemplo, del país de la canela (Trujillo, 2001: 20).

manecía bajo su administración en reducciones. Estas tenían como objeto evangelizarlos y destinarlos al trabajo (Trujillo, 2001: 21).

Luego de la Conquista, los misioneros presentaron a los indígenas amazónicos como la antítesis de la humanidad⁵⁷. En la República, los “bárbaros” constituían un obstáculo para la integración nacional. Las misiones tenían como función transformar a los “salvajes, bárbaros e improductivos” en “individuos, civilizados y productivos” (García Jordán, 1998: 36). Las misiones pretendían domesticar la mano de obra “salvaje”, castellanizarla, nacionalizarla y destinarla a construir infraestructura, producciones agrícolas o manufactureras. Para ello, fueron institucionalizadas en prefecturas y vicariatos apostólicos en los territorios orientales (García Jordán, 2001: 16-17).

En Bolivia, entre 1825 y 1880, se realizaron numerosas expediciones oficiales y privadas de bolivianos y extranjeros que buscaban mejor conocimiento de la región. Desde la administración de Andrés de Santa Cruz, las misiones católicas se vieron como el medio más idóneo para reducir a los bárbaros. El gobierno del General Ballivián (1841-47) diseñó el primer plan integral para conocimiento, ocupación y control territorial con instrumentos (colonias militares y religiosas) y otras medidas. Sin embargo, luego hubo una “dejación” respecto a la región por parte del Estado que llevó en 1867 a la cesión de cerca de 250 000 km² del territorio amazónico en el marco del “Tratado de Amistad, Límites, Negociación, Comercio y Extradición” firmado entre el Brasil y el gobierno de Melgarejo (García Jordán, 2001: 252-253) y, más adelante, a la derrota en la Guerra del Pacífico que significó la pérdida de acceso al mar y la amputación de cerca de 120 000 km² (García Jordán, 2001: 299). Con los liberales (1899-

57 “Eran desnudos, polígamos, adoradores del demonio, drogados, hechiceros y caníbales. En síntesis, representaban todo lo que el hombre moderno de occidente odiaba y temía, lo que estaba en contra de natura y de la cultura, los imaginarios de salvajismo versus lo (*sic*) de civilización” (Trujillo, 2001: 77).

1920) otra vez se perdió parte del territorio con Brasil en la Guerra del Acre⁵⁸. Los liberales querían insertar a Bolivia en el “concierto de las naciones civilizadas”, por eso los orientes adquieren importancia económica, gracias a la riqueza que guardan, y política, porque allí podían demostrar su capacidad para construir nacionalidad y defender la soberanía nacional. Sin embargo, siguieron considerando las misiones como el mejor medio para “civilizarlos” y en esas concentraron los esfuerzos apoyándolas con fuerzas militares. La secularización de las misiones solo se produciría a mediados del siglo XX⁵⁹.

Algo muy similar ocurrió en Ecuador, donde las misiones operaron igual como habían operado en la colonia y vieron aumentado su poder con el retorno de los jesuitas por invitación de García Moreno (1859-1875), en cuyo proyecto nacional la educación de la Iglesia era fundamental para la “civilización” de los indígenas. En los ochenta, la región se tornó ingobernable debido al auge cauchero, el cual no generó riqueza como el cacao pero fomentó la migración de mano de obra hacia la región. Los indígenas fueron fuerza de trabajo en condiciones de esclavitud; algunos fueron vendidos a compañías

58 Esto es lo que García Jordán (2001: 443) concibe como el fracaso en Bolivia para nacionalizar los orientes, el cual se explicaría por la falta de voluntad política dado que los intereses económicos de las élites gobernantes estaban puestos en otras regiones, las élites económicas de regiones fronterizas tenían poca influencia en el poder central, la explotación de recursos naturales exigía muchos recursos que preferían invertirse en otras regiones, y el desinterés de sectores propietarios fronterizos por explotar las regiones salvo el boom del caucho a fines de siglo.

59 Los misioneros fracasaron en la castellanización pues ello implicaría la pérdida de control que tenían sobre estas poblaciones como mediadores con el Estado. Un conjunto de actores, tales como los hacendados, ganaderos, gomeros y comerciantes, interesados en el control de la mano de obra, entraron en disputas con las misiones y empezaron a presionar por su secularización para administrar por sí mismos la mano de obra indígena desde mediados del siglo XIX (García Jordán, 1998: 48). Sin embargo, la secularización solo llegaría con el reglamento de misiones de 1939.

caucheras transnacionales (Barclay, 1998). La región quedó “vacía” hasta 1941, cuando se dio el conflicto con Perú, luego del cual la Amazonía fue declarada Área de interés nacional y se pobló de colonos y cuarteles militares para asegurar la presencia en la frontera. En ese período se descubrieron los primeros yacimientos de petróleo, cuya explotación sirvió para organizar los futuros planes de colonización de la región (Trujillo, 2001: 23).

CAPÍTULO II

LOS PROYECTOS NACIONAL-POPULAR Y DESARROLLISTA

2.1 La transición al indigenismo

El indigenismo fue un discurso producido por sectores no indígenas sobre los problemas de los indígenas, que predominó en la primera mitad del siglo XX y hasta los setenta, en el continente⁶⁰. Aunque fue un discurso diverso, con variantes reformistas, liberales y conservadoras, se caracterizó por hacer énfasis en la necesidad de integración del indígena a la nación⁶¹. Empezó por denunciar la situación de exclusión del indígena y planteó políticas para atender esa situación. Sin embargo, esa integración, “redención” o “regeneración”, fue planteada sin la participación activa del indígena, el cual debía desaparecer para asimilarse a las formas de vida mestizas y dominantes.

Los sectores indigenistas se abrogaron la representación del indígena y, en una perspectiva paternalista, conservaron el imaginario colonial según el cual era incapaz de representarse a sí mismo. Empero, los indígenas no fueron pasivos a ese intento de integración y respondieron apropiándose del discurso de ciudadanía y representación para luchar por objetivos inmediatos, como la restitución de tierras, y recla-

60 El indigenismo oficial se materializó en el Instituto Indigenista Interamericano, producto del Congreso de Pátzcuaro (1941), desde donde se formularon directrices de políticas para todo el continente. Una síntesis de las doctrinas y políticas indigenistas desde la perspectiva del indigenismo en Rubio (1987).

61 “El indigenismo es un intento de buena fe, de «redimir» a los indígenas de la situación de explotación en la que se encuentran y, al mismo tiempo, de «redimir» a la sociedad criolla de su pasado colonialista” (Bengoa, 2000: 204).

mar un papel activo en la construcción de la nación. En ambos países el periodo de transición en el que emerge el indigenismo se caracterizó por la inestabilidad política y la efervescencia social.

En Bolivia, el Partido Republicano derrocó al Partido Liberal en cabeza de Bautista Saavedra, en 1920, apoyado por sectores excluidos del poder por la élite paceña, como artesanos, obreros y sectores indígenas. Durante el gobierno republicano el descontento social se incrementó, pero fue un período de apertura hacia la problemática de los indígenas que coincidió con la emergencia del discurso indigenista. La derrota en la guerra del Chaco (1932-1935) planteó con urgencia la necesidad de integración del indígena a la nación. En consecuencia, el Estado empezó a desarrollar políticas indigenistas apoyadas en el auge de las investigaciones arqueológicas y antropológicas que empezaban a ocuparse del problema (Choque, 2001: 110). Ello llevaría más tarde a la fundación del Instituto Indigenista Boliviano, en 1946.

La derrota en el Chaco caló en sectores militares que decidieron ingresar a la política. Los gobiernos de Toro (1936-37), Busch (1937-39) y, más adelante, Villarroel (1943-46), llevaron a cabo importantes reformas sociales, como la creación del ministerio de trabajo y la sindicalización obligatoria, que ampliaron los espacios de interpelación de sectores populares como el indigenismo de clase media y el movimiento de caciques comunarios del Altiplano, entre otros (Rivera, 1986: 48)⁶². Durante el gobierno de Villarroel se realizó el Primer Congreso Indígena de Bolivia⁶³. El activismo de los indígenas a favor

62 Las constituciones de 1938 y 1945 “reconocen a las Comunidades Indígenas y el derecho de los indígenas a contar con una legislación y sistema educativo especial, de acuerdo con las características regionales y culturales en que se encuentren” (Vadillo, 1996: 29).

63 Villarroel ascendió al poder en 1943 con un golpe de Estado apoyado por el MNR, aunque pertenecía a la logia militar Radepa (Razón de Patria). Contribuyó a la organización de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) (Calderón, 1999: 432).

del Congreso empezó en 1944, por parte del Comité Nacional Indígena y fue rápidamente apoyado por el gobierno⁶⁴. El Congreso se inauguró el 10 de mayo de 1945, en La Paz, y constituyó una experiencia inédita pues miles de “campesinos” llegaron por primera vez a la capital para reunirse con otros “campesinos” de diferentes regiones e idiomas y con el presidente, que se presentó ante ellos como “un padre”⁶⁵.

Sin embargo, la integración del indígena a la nación, aún en estos términos, despertó la oposición de ciertos sectores. El gobierno local estaba en manos de gamonales y hacendados agremiados en la Sociedad Rural, fuera del control del gobierno de Villarroel, quienes al verse privados de su dominio sobre los indígenas boicotearon y reprimieron sus esfuerzos organizativos para el Congreso. Cuando Villarroel abolió por decreto el pongueaje y el mitanaje, los patrones se movilaron y la agitación le valió su derrocamiento y “brutal colgamiento” (Dandler y Torrico, 1986: 173).

En Ecuador, a comienzos de la década de 1920, cayeron los precios del cacao y se precipitó una crisis económica. A ello, sucedió una ola de protestas, de distintos sectores sociales, reprimidas fuertemente, cuyo símbolo fue la masacre de Guayaquil, el 15 de noviembre de 1922. Algunos sectores progresistas del ejército reaccionaron ante

64 Previamente se habían desarrollado dos congresos de indígenas de habla quechua, en agosto de 1942 y en agosto de 1943, ambos apoyados por organizaciones sindicales y el Partido de Izquierda Revolucionaria PIR. Demandaron la abolición del pongueaje y la restitución de tierras, y se convirtieron en escenarios de articulación con otros sectores sociales, particularmente obreros urbanos (Rivera: 1986: 52).

65 El discurso de Villarroel puede ser leído como expresión del punto de vista indigenista: “el campesino –afirmó- es por igual hijo de esta bandera, como cualquier hombre de esta tierra, y como hijo ha de ser tratado por el gobierno: será protegido, tendrá escuelas, tendrá garantías, pero él también está obligado a trabajar cumpliendo fielmente sus deberes y obligaciones... **hoy comienza la obra del gobierno que vela por ustedes como un padre cuida a sus hijos.** Se acabaron los abusos...” (Dandler y Torrico, 1986: 161).

la crisis del “régimen oligárquico”, liderado por el Banco Comercial y Agrícola entre 1912 y 1925, para llevar a cabo la Revolución Juliana –9 de julio de 1925– (Figueroa, 2001: 223). La Revolución Juliana reavivó la discusión sobre la igualdad y la protección de los indígenas e impulsó reformas sociales modernizantes como la fundación del Ministerio de Previsión Social y Trabajo, que empezó a regular las relaciones laborales, la asignación de una función social a la propiedad y la representación política de minorías, entre otros⁶⁶. Con ello el Estado central alcanzó mayor autonomía para intervenir en la “administración étnica” y en los conflictos entre comuneros y hacendados (Ibarra, 1992: 172).

Desde principios de los veinte ascendió el pensamiento socialista, que no explicó los problemas sociales en términos de raza sino de clase⁶⁷. El problema indígena empezó a ser enmarcado en la cuestión campesina y a incorporarse en la agenda de los partidos socialistas (Iturralde, 1995: 22). El liberal Pío Jaramillo Alvarado en su libro “El indio ecuatoriano” (1922) vinculó el problema indígena con el problema nacional. La “redención” del indígena era la “redención” del país (Figueroa, 2001: 209-211)⁶⁸. Bajo el gobierno del General Enríquez Gallo, con influencia socialista, se promulgaron leyes favo-

66 La revolución juliana, abanderada por jóvenes oficiales de sectores medios y emergentes y algunos terratenientes serranos, acabó con la “plutocracia liberal” y llevó a un proceso de modernización estatal con la creación del Banco Central del Ecuador y la garantía de derechos sociales en la Constitución de 1929 (Alcántara, 2003: 403).

67 El Partido Socialista fue fundado en 1926 a la par con la aparición de los partidos Liberal y Conservador.

68 Jaramillo exaltaba el pasado de la “raza indígena”, “aconsejaba la «vuelta a la comunidad», pero coincidía con el indigenismo latinoamericano en la necesidad de incorporación del indio a la cultura dominante de la Nación-Estado” (Moreno y Figueroa, 1992: 40). Para Jaramillo, la integración del indio a la vida nacional necesariamente pasaría por la redistribución de la tierra. Además había que “borrar las dos fuentes del «complejo de inferioridad» del indio: el principio protector, contenido en la Constitución Liberal, y la legislación tutelar que

rables a indígenas y obreros, como la Ley de Comunas (1937), la de Previsión Social y el Código del Trabajo (Ribadeneira, 2001: 70). La Ley de Comunas se convirtió en una garantía jurídica mínima para la defensa de los derechos territoriales de los indígenas⁶⁹. Pese a la retórica indigenista en que se inspiraba, la Ley pretendía una modernización de las formas tradicionales de organización promoviendo cooperativas y empresas en el interior de las comunidades. Empero, con el tiempo se verificó una tendencia contraria hacia el reforzamiento de la organización tradicional (Wray, 1993: 15).

El indigenismo oficial surgió con la fundación del Instituto Indigenista Ecuatoriano para cumplir con los compromisos del Congreso de Pátzcuaro y su primer director fue Jaramillo (Ibarra, 1992: 198). De acuerdo con Prieto (2004: 190), los conservadores lo criticaron por ser una iniciativa al margen de las opiniones de los indígenas y que no tenía en cuenta su deseo de conservar sus costumbres y tradiciones en lugar de “evolucionar” o ser “regenerados”. Empero, el indigenismo se fortaleció con la derrota militar en la guerra con Perú, en 1941, y se planteó con urgencia la integración del indígena a la nación con proyectos de modernización desde los cincuenta⁷⁰.

asumía la incapacidad de los indios para defender por si mismos sus derechos” (Prieto, 2004: 217).

69 Sin embargo, definía la comuna como “todo centro de población inferior a la categoría de parroquia”, afirmando su carácter campesino sin ninguna referencia étnica o indígena (Santana, 1995: 24-25). Según Figueroa (2001: 212) este tipo de disposiciones jurídicas naturalizaron una supuesta vocación agraria del indio y limitaron su inserción económica a la posesión de una parcela. De allí que el trabajo indígena no se considerara como mercancía y por eso no se pagara, y el salario solo empezara a ser significativo a partir de la reforma agraria de 1973.

70 La Constitución de 1945 sancionó algunas medidas respecto a la población indígena para atender esa preocupación. El artículo 143 se proponía eliminar el analfabetismo y, en las zonas de predominio de población indígena, además del castellano, enseñar el quichua (Ibarra, 1992: 173).

Los indígenas no fueron pasivos frente al intento de integración que planteó el indigenismo. La persistencia de los *ayllus* en el Altiplano les permitió a los indígenas bolivianos llevar a cabo un proceso organizativo autónomo, en contraste con los indígenas ecuatorianos que en el mismo periodo se organizaron tutelados por sectores de la izquierda emergente. Desde mediados de los 10s empezaron a surgir brotes rebeldes en el Altiplano⁷¹, cuya organización y demandas tenían como base el *ayllu*, frente a la amenaza de expansión latifundista, y combinaban métodos violentos con jurídicos y legales⁷². Todas las acciones colectivas de los indígenas en este período fueron duramente reprimidas, con particular virulencia las de Jesús Machaca (1921) y Chayanta (1927)⁷³. El derrocamiento de Villarroel dio paso a un sexenio de gobiernos oligárquicos, que antecedieron la Revolución de 1952, en los que persistieron las sublevaciones indígenas apoyadas por organizaciones sindicales en el Altiplano paceño⁷⁴. La rebelión de Ayopaya en febrero de 1947, controlada en una sema-

71 Entre ellos las sublevaciones de Pacajes (1914), Caquiaviri (1918), la rebelión “antivecino” de Jesús Machaca (1921) y movimientos intermitentes en Achacachi, que según Rivera (1986: 25-26) constituyen un “ciclo rebelde” que se extiende hasta 1930, dado que compartían elementos ideológicos, políticos y orgánicos.

72 Según Calderón (1999: 429) entre 1901 y 1948 se presentaron más de cuarenta levantamientos campesinos en todo el país. Buscaban fundamentalmente la reversión de los impactos de la economía de hacienda sobre la economía campesina y el mejoramiento de las condiciones de trabajo (Flóres, 1986: 128).

73 La rebelión de Chayanta (1927) causada por la expansión de haciendas sobre las comunidades, tuvo como detonantes protestas contra la “contribución territorial” y la demanda de escuelas rurales. Participaron comunarios, colonos y comerciantes, apoyados por intelectuales y organizaciones obreras de Sucre (Arze, 1986: 611).

74 Las acciones tenían continuidad ideológica con el movimiento de caciques anterior a la Guerra del Chaco con demandas como la abolición del servicio militar obligatorio, la prestación vial y otros impuestos; la restitución de tierras comunitarias y la creación de escuelas en haciendas y comunidades (Rivera, 1986: 61).

na por un gran despliegue de fuerzas militares, fue el epílogo de este período (Dandler y Torrico, 1986: 184).

En Ecuador, los indígenas empezaron a organizarse tutelados por la izquierda emergente. Desde comienzos de los veinte, el Partido Socialista empezó a organizar a los indígenas en Cayambe alrededor de la demanda de derechos laborales y la recuperación de tierras. El Partido Socialista se dividió en dos tendencias: En 1931 se formó el Partido Comunista y en 1933 el Partido Socialista Ecuatoriano. El primero se centró en la formación de sindicatos obreros y campesinos en un proceso que concluiría, en 1944, con la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que plantearía demandas en clave campesina articuladas a la lucha por la tierra.

Más allá de las diferencias organizativas de los movimientos indígenas en este período, en ambos casos hubo sectores que se apropiaron de los discursos de ciudadanía y representación y cuestionaron el papel marginal y subordinado que las élites y el discurso indigenista les asignaba en el proceso de integración a la nación. En Bolivia, los indígenas irrumpieron en la dinámica electoral y demandaron educación para adquirir el estatus de ciudadanos y obtener ventajas en su lucha por la tierra⁷⁵. De ahí que las élites rurales se opusieran con vehemencia a la alfabetización de la población indígena, obstruyendo además el ejercicio de la ciudadanía que dependía del carácter de alfabeto (Choque, 2001: 96).

La expansión latifundista sobre las comunidades continuó durante la guerra del Chaco. No obstante, la guerra tuvo un “efecto

75 En 1912, las autoridades originarias se reorganizaron para recuperar legalmente sus tierras demostrando la posesión de títulos coloniales. En 1914, el movimiento de “Caciques apoderados” se estableció en La Paz, lo cual le permitió tejer relaciones con múltiples actores e intervenir en redes clientelares para presionar en la dinámica electoral. La demanda de instrucción adquirió mayor centralidad dado que para buscar los títulos coloniales en los archivos de Sucre y Lima era necesario hablar y leer castellano (Irurozqui, 2000: 387).

nacionalizador” sobre los indígenas que combatieron al entrar en contacto con los mestizos y poblaciones de distintas regiones (Ceres, 1981: 15). Aunque los indígenas “revoltosos” eran reclutados a la fuerza, fue una convocatoria a la ciudadanía que les dio argumentos para, a su regreso, hacer valer sus derechos de propiedad sobre la tierra (Rivera, 1986: 45)⁷⁶. Bajo los gobiernos militares se reactivó la demanda indígena por educación, que había llevado a la implementación del plan educativo indigenista desde 1928 y la creación de las primeras escuelas rurales⁷⁷. Los hacendados, agremiados en la Sociedad Rural, fundada en 1934, se opusieron a las disposiciones del Estado central para “civilizar” al indígena por medio de la educación, a la par que fortalecía su lucha por la tierra, arguyendo que la educación rural reducía la mano de obra en el campo porque alentaba a los campesinos a migrar a las ciudades (Pearse, 1986: 340). Las escuelas rurales serían desarticuladas entre 1940 y 1941 por su supuesta baja calidad y solo hasta el Primer Congreso Indígena de Bolivia, en 1945, se plantearía nuevamente el tema de la educación (Irurozqui, 2000: 406).

En ningún caso existían disposiciones legales que excluyeran a los indígenas del ejercicio de los derechos políticos tomando como criterio la “indigeneidad”. Sin embargo, estaban excluidos pues no se consideraban aptos para elegir y ser elegidos quienes no pudiesen leer y escribir como condición para adoptar decisiones autónomas. En Ecuador, se consideraba que los indígenas tenían una “menta-

76 La situación fue distinta para los guaraní-Chiriguano cuyo territorio se convirtió en el principal campo de batalla, pues aunque tenían conciencia de pertenecer al Estado boliviano su idioma los asemejaba al bando paraguayo, razón suficiente para que los oficiales bolivianos los despojaron de sus tierras (Albó, 2007: 80).

77 “Escuelas de Pitanza” de los comunarios adventistas, Escuelas de Cristo, escuelas indígenas estatales en Caquiaviri y la escuela-*ayllu* de Warisata fundada el 2 de agosto de 1931 (Albó, 2007: 79). Esta última fue el resultado de una intensa lucha por la revalorización de la cultura aymara y sus formas de organización social.

lidad dependiente” y un “profundo odio racial” que mostraba que actuaban a voluntad de otros y no habían aceptado el Estado (Prieto, 2004: 203). Pero los indígenas en ambos países trataron por diversas vías de conseguir una representación propia. De esa forma, contradecían el paternalismo indigenista y reclamaban un lugar activo en el proceso de construcción de la nación.

En Bolivia, en agosto de 1930 se fundó la “Sociedad República del Kollasuyo” bajo liderazgo de Eduardo Nina Quispe, también director de escuelas indígenas. La Sociedad planteó una “renovación de Bolivia” y mejor trato para los comunarios. Nina Quispe abogó ante el Presidente de la República por una reforma agraria que reconociera los títulos coloniales de propiedad comunal (Arze, 1986: 617). Más adelante, en junio de 1941, en Tiawanaku, el entonces diputado del MNR, Fausto Reinaga, fundó el Partido Agrario Nacional (PAN) o Asociación Nacional Bolindia, que unas décadas más tarde se convertiría en el Partido Indio de Bolivia. En su “Ideario de Tiawanaku”, reclamó un lugar central para el indio en la construcción de la nación boliviana⁷⁸.

En Ecuador, entre 1928 y 1945 se produjo un debate sobre la representación de los indígenas (Prieto, 2004: 123-164). La Asamblea de 1928-29 introdujo la figura del “representante para el tutelaje y la protección de la Raza India”, inspirada en el modelo español de representación corporativa. Los Congresistas conservadores y algunos liberales se opusieron, mientras la mayoría de los liberales y los socialistas apoyaron la medida para “dar a esta población de condición inferior, un medio para hacer oír sus aspiraciones” (Prieto, 2004: 126); pero la

78 Reinaga afirmaba: “Bolivia fue, es y ha de ser india. Bolivia es Bolivia india porque el indio es mayoritario en Bolivia. El 90% de todos los bolivianos es indio. El PAN hará que la tierra sea del que la fecunde con su sudor. El problema indígena no es un problema étnico ni cultural, es económico, social y no político. Bolivia será grande cuando el indio sea libre” (El País, diciembre 12 de 1945, en Dandler y Torrico, 1986: 152-153).

mayoría no aceptó que un indígena se sentara en el Congreso: aprobaron un representante de los indígenas difundido públicamente como Senador Funcional para la Raza India elegido por el Consejo de Estado, por eso “liberales blancos, terratenientes y políticos actuarían en nombre de la raza india durante la década de 1930” (Prieto, 2004: 128). Sin embargo, los indígenas pronto se apropiaron de esa “representación ventrilocua”. Desde la Asamblea de 1937-38 algunos grupos de indígenas solicitaron una curul en el Congreso⁷⁹. Al año siguiente (1938) otro grupo solicitó la representación de los indios como condición para –en sus palabras– “hablar siquiera de una nación unitaria e igualitaria” (Prieto, 2004: 131). Al final, la Asamblea mantuvo la representación funcional para los trabajadores rurales y otros grupos de interés, pero suprimió la de los indígenas.

Luego de la derrota con Perú (1941) hubo esfuerzos de apertura que llevaron a promover la representación de los indígenas. Se aprobó entonces la elección de un delegado de las organizaciones de indígenas. La Federación Ecuatoriana de Indios, recién creada por el Partido Comunista, “eligió un médico comunista blanco mestizo para actuar a nombre de la ahora llamada «raza indígena» en la Asamblea de 1944-45” (Prieto, 2004: 132). Los liberales no se opusieron a esa disposición, pero sí lo hicieron los socialistas arguyendo que los indígenas eran campesinos. Los comunistas, alineados con el debate de Stalin, introdujeron la noción de “nación india”, constatable según ellos por la existencia de diferentes lenguas nativas. En fin, la Constitución de 1945, en el artículo 19, garantizó la representación de minorías y en el

79 Primero pidieron a Federico Páez, encargado temporal en el gobierno, que les diera un puesto en la Asamblea, cosa nunca reconocida. Cuando la Asamblea entró en funcionamiento solicitaron que Luis Felipe Duchicela XVI –“supuesto descendiente de la nobleza shyri e inca”– fuera reconocido como representante de la raza indígena en el Congreso. Otro grupo de indígenas letrados apoyó como representante a Luis Atthy “un supuesto miembro de la élite aborígen que vivía en la ciudad de San Francisco en Estados Unidos” (Prieto, 2004: 129-130).

23 creó la representación de dos diputados campesinos, uno para las organizaciones de indios (Torres, 1996a: 102).

2.2 La matriz populista-desarrollista

A mediados de siglo, emergieron proyectos nacionales articulados entorno a la modernización y el desarrollo. En Bolivia, el indígena fue articulado activamente como campesino y asimilado como mestizo; en Ecuador se lo articuló pasivamente y también fue asimilado como campesino y mestizo. En Bolivia, la fuerte interpelación al pueblo aumentó su participación –aún subordinado–, mediante mecanismos clientelistas producto de la ampliación de la actividad estatal. En ambos casos, la modernización, particularmente la reforma agraria, generó procesos como la migración a la ciudad y el acceso a la educación, que funcionarían como condición para posibilitar la emergencia de experiencias organizativas autónomas e identidades indígenas.

La interpelación al pueblo

El populismo boliviano no tiene parangón en la región andina. Los cambios producidos por la Revolución de 1952, sobre todo la sindicalización y el sufragio universal, le permitieron a las élites del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) interpelar al “pueblo”, formado mayoritariamente por campesinos indígenas, dándoles por primera vez “voz” y erigiéndolos como pilar de la nación boliviana. De esa forma, la articulación del indígena en el *proyecto nacional-popular* fue por primera vez activa. Sin embargo, el discurso que los sustentaba no los reconocía como indígenas sino que los subsumía en el ideal del mestizaje y los asumía solo como campesinos. La forma como el “campesino” empezó a ejercer la ciudadanía estuvo tutelada por el partido y los militares en el poder, mediante mecanismos clientelistas.

Las elecciones presidenciales de 1951 dieron como vencedor al MNR liderado por Víctor Paz Estenssoro. El ejército, alarmado por el discurso populista, desconoció los resultados (Alcántara, 2003: 289).

El 9 de abril 1952, el MNR intentó dar un golpe de Estado en La Paz, que se convirtió en revolución. En la insurrección participaron obreros urbanos y mineros y otros sectores populares dirigidos por jóvenes profesionales a la cabeza del MNR, que tomaron el poder al cabo de tres días de combate, el 12 de abril de 1952⁸⁰. Tras la Revolución, el MNR asumió el compromiso de refundación del país luego de la derrota en el Chaco; prometió nacionalizar la gran minería, implementar una reforma agraria y ampliar la participación política; impuso la sindicalización masiva y organizó las milicias obreras y campesinas como instrumento de control de las masas (Dandler, 1986: 217). En mayo, se creó el Ministerio de Asuntos Campesinos y se ratificaron las reformas de Villarroel, de abolición de los servicios gratuitos y el trabajo obligatorio; y en julio se decretó el sufragio universal (Pearse, 1986: 344). Más tarde se autorizó la libre circulación de los indígenas por los espacios públicos, se formularon políticas para masificar la educación rural y, en agosto de 1953, se decretó la reforma agraria.

Luego se creó una gran dependencia de los campesinos respecto del Estado mediante mecanismos clientelistas canalizados por el aparato sindical⁸¹. Paz Estenssoro llevó a cabo una agenda de reformas más radical que la prometida, con lo cual selló la alianza entre MNR y sindicatos aglutinados en la Central Obrera Boliviana (COB) (Basset, 2005: 196). La nacionalización de las minas acabó con el dominio de los “barones del Estaño” y, con la creación de empresas estatales, el Estado asumió el rol más importante en el desempeño económico del

80 El MNR, desde los cuarentas aglutinaba diversos sectores, desde socialistas radicales hasta nacionalistas de derecha, que consiguieron neutralizar otros partidos como el PIR (Partido de Izquierda Revolucionaria-stalinista) y el POR (Partido Obrero Revolucionario-trotskyista). De raigambre mestiza, interpeló a sectores medios excluidos por los partidos oligárquicos liberales, quienes junto con los republicanos tuvieron que replegarse en la primera mitad del siglo ante la pérdida de sus instrumentos de gobierno: el sistema electoral y el ejército (Sanjinés, 2005: 16).

81 Para un acercamiento a estas dinámicas ver Lavaud (1986).

país. En adelante las relaciones económicas funcionarían con “roscas” de poder y las relaciones Estado-sociedad por medio de mecanismos burocrático-clientelares (Calderón, 1999: 434-435). Ello terminaría por ponerle freno al proceso revolucionario.

La crisis económica y las altas tasas de inflación a fines de los cincuenta, aunados a la dependencia clientelar del MNR, empujaron al campesinado a faccionalismo y enfrentamientos muchas veces violentos. En su tercer gobierno, Paz se apoyó en el ejército designando como vicepresidente al General René Barrientos, quien tomó el poder con un golpe de Estado en 1964 (Basset, 2005: 197). Estados Unidos apoyó al principio el gobierno del MNR para evitar un posible ascenso del comunismo en Bolivia, pero en 1959, en el contexto de la Revolución Cubana, empezó a presionar por el cambio del modelo de sindicalización a favor de la organización en comunidades y apoyó el golpe de Barrientos que inició doce años de dictaduras militares (Albó, 2007: 87).

Barrientos estableció el “Pacto Militar- Campesino” (PMC) con la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). El PMC fue el arreglo institucional que reemplazó la articulación Sindicato-Partido-Estado en el gobierno del MNR. El ejército se percibía como la institución más idónea para garantizar la cohesión del Estado tras la fragmentación del partido, por eso asumió el rol de interlocutor privilegiado del movimiento campesino. Barrientos con su carisma y su conocimiento del quechua prolongó entre los campesinos la imagen del Estado propia de la Revolución⁸². El ejército pasó a controlar el aparato sindical por medio de la acción cívica.

82 Barrientos era un militar del MNR, jugó un papel importante en la pacificación de la *ch'ampa guerra*, entre facciones de Cliza y Urureña. Con ellos suscribió el “Pacto Militar-Campesino Anticomunista”, pues al comunismo se le achacaba la causa de las luchas fratricidas. Barrientos hablaba quechua y tomaba chicha (Albó, 1990: 363).

En Ecuador desde los treinta, algunos sectores políticos empezaron a plantear un discurso que organizaba el escenario político con el antagonismo pueblo/oligarquía, pero no tuvo una capacidad articuladora tan fuerte como el populismo boliviano. El populismo de José María Velasco Ibarra, fue frustrado por los militares en varias ocasiones⁸³. Tampoco fructificó la Concertación de Fuerzas Populares de Asad Bucaram, partido fundado en 1949 y circunscrito a la Costa. Sin embargo, desde los cincuenta se planteó un proyecto nacional articulado en torno al desarrollo y sustentado en los recursos de la exportación bananera y, más adelante, en el *boom* del petróleo. Este proyecto guarda similitudes con el proyecto nacional-popular boliviano en la medida en que también asimiló el indígena a campesino e imaginó la nación ecuatoriana como una nación mestiza. No obstante, los indígenas ecuatorianos fueron articulados pasivamente y tendrían que esperar hasta la Constitución de 1978, cuando se universalizó el sufragio, para acceder a grados de participación similares a los de los bolivianos luego de la Revolución de 1952.

El *boom* bananero, de 1948 en adelante, impuso al Estado la necesidad de modernizar la estructura productiva modificando las relaciones de producción precarias vigentes en la hacienda serrana. Los conflictos por la propiedad de la tierra y la necesidad de liberación de la fuerza de trabajo indígena harían necesaria la redistribución (Ibarra, 1992: 174). En 1948, empezó un período de estabilidad política, que se prolongaría hasta los sesenta, con la elección del liberal Galo Plaza como Presidente de la República, quien gracias a los recursos de las exportaciones primarias pudo embarcarse en ambiciosos proyectos de desarrollo. Esta sería la principal preocupación de las élites gobernantes durante la segunda mitad del siglo XX. Se empezó entonces a

83 En su primer gobierno 1934-35, intentó realizar una reforma agraria que despertó la oposición, asumió poderes dictatoriales y reprimió la oposición, fue derrocado y se exilió en Colombia hasta 1944. Eso se repitió en otros momentos en que resultó electo como presidente o se tomó el poder y luego fue derrocado por las fuerzas armadas: 1944-47, 1952-56, 1960-61, 1968-72 (Moreno y Donoso, 2006: 125-126).

plantear una agenda de integración nacional que incluía la cuestión del desarrollo, la modernización, la reforma agraria, agricultura orientada a la exportación, exploración petrolera y colonización, todo ello soportado en la ideología del mestizaje (Black, 1999: 9).

El auge bananero favoreció la urbanización y el crecimiento de estratos medios, la modernización en el agro producto del aumento en la demanda de tierra y la diversificación y especialización productiva de las haciendas. Todo lo cual afectó el sistema de “administración étnica privada” (Ribadeneira, 2001: 73). Pero a fines de los cincuenta, las exportaciones agrícolas entraron en declive, el país cayó en recesión y también llegó a su fin el breve período de estabilidad política. Velasco Ibarra, electo en 1960 sobre una plataforma nacionalista y antiamericana, suscitó la oposición de élites y clases medias y fue obligado a dimitir a favor de Carlos Julio Arosemena, quien gobernó durante dos años. En 1963, una junta militar orquestada por sectores conservadores y la CIA tomó el poder (Black, 1999: 11). La Junta llevó a cabo un programa modernizador influido por la Alianza para el Progreso que entre otras medidas impulsó la reforma agraria.

La salida de la crisis solo vendría con el *boom* petrolero en medio del gobierno militar, luego de 1972⁸⁴. El 11 de marzo de 1972 asumió el gobierno el General Guillermo Rodríguez Lara, quien anunció un gobierno “nacionalista y revolucionario”, inspirado en el reformismo del gobierno militar peruano e independiente de EEUU⁸⁵. El Estado, apoyado en la renta petrolera, se convirtió en el principal impulsador de cambios socioeconómicos: crecieron las clases medias,

84 La dictadura sufrió un proceso de erosión que llevó a una asamblea constituyente y a un proceso electoral donde salió electo Velasco Ibarra para ser nuevamente depuesto en 1972.

85 La dictadura de Rodríguez Lara no se compara con las del Cono Sur, en sus niveles de represión, los cuales fueron bajos, ni en su orientación ideológica, pues tuvo una orientación marcadamente reformista (Paz y Miño, 2002: 11).

el presupuesto, la producción, la infraestructura, los servicios públicos y la burocracia (Guerrero y Ospina, 2003: 20). Los recursos petroleros permitieron implementar políticas orientadas hacia una mayor integración al mercado y una mayor integración nacional.

La nación mestiza

El nacionalismo revolucionario boliviano, que predominó en este período, tuvo inicialmente una orientación antiimperialista y anticolonialista, en defensa de los recursos naturales y la soberanía nacional (Choque, 2001: 105)⁸⁶. Aunque se basaba en el mestizaje, para el proyecto nacional del MNR los indígenas constituían las raíces de la nación boliviana. De acuerdo con Sanjinés (2005: 17-18), los ideólogos del partido acudieron a los postulados de ciertos ensayistas bolivianos de principios de siglo que rescataron el componente indígena de la nación, rompiendo con la dicotomía civilización/barbarie del período liberal, y reinventaron el pasado rescatando figuras indígenas del período colonial, provenientes de una “mítica clase media”, como fuentes de la nación para darle más fuerza al ideal del mestizaje.

El nacionalismo revolucionario difería sustancialmente de las formas en que las élites habían imaginado la nación. El mestizaje no era ideal como el de las élites liberales, entre élites y antepasados gloriosos de los indios, sino un mestizaje real⁸⁷. Implicaba por vez primera que los fundamentos de la nación boliviana no se encontrarían exclusivamente en asimilarse a las “naciones civilizadas”, sino en rescatar lo propio. Sin embargo, al mismo tiempo el discurso Estatal fue borrando las diferencias culturales y el bilingüismo y pasó a apostar-

86 El nacionalismo del MNR provenía del desgarramiento de la Guerra del Chaco, que había llevado a parte de la élite y sectores medios emergentes a pensar la nación.

87 “Las élites que construyeron la revolución de 1952 tomaron el mestizaje en un sentido parecido al que este adquirió en la Revolución Mexicana, es decir, un país cuyos indios acaban por asimilarse al modelo dominante” (Sanjinés, 2005: 22).

le a un proyecto basado en el modelo cochabambino: “la imagen que se quiso crear fue la de un campesino parcelario mestizo, castellанизado e integrado al mercado” (Sanjinés, 2005: 18).

El mestizaje también anidó en las élites desarrollistas ecuatorianas. El Estado produjo un discurso en el que la integración nacional pasaba por el desarrollo económico. Sin embargo, esta integración no tomó en cuenta las particularidades culturales de la población indígena. Lo indígena deja de ser un problema y ya ni siquiera se menciona en los programas de desarrollo, pues estos asumen que la población nacional es mestiza y campesina. En 1950, se realizó un censo de población que evitó la caracterización de la población con base en rasgos étnicos (Prieto, 2004: 220). El presidente Galo Plaza, en una reunión con líderes indígenas para concientizarlos de la importancia del censo había dicho: “todos los ecuatorianos tenemos sangre india”. Así se recreaba el ideal de mestizaje que no requería reconocer las diferencias culturales en la medida en que ya las había incorporado en la mezcla racial que suponía.

Asumir el mestizaje como la condición de la población nacional permitió, en una forma similar al caso boliviano, que las políticas agrarias y los discursos que las sustentaron construyeran las poblaciones indígenas como campesinos⁸⁸. El problema indio se subsumía en el problema del desarrollo: “el problema indio yacía en la servidumbre, la concentración de la tierra, la inadecuada satisfacción de las necesidades básicas y la falta de educación” (Prieto, 2004: 219).

La reforma agraria

Las reformas agrarias del siglo XIX consolidaron el sistema de hacienda y de relaciones serviles, que privaban a los indígenas de la

88 “Los indígenas fueron «campesinizados», cuestión que incluso se convirtió en el nuevo “estatus” que les asignó la intelectualidad del país” (Chiriboga, 1986: 84).

ciudadanía y de una participación activa en el proceso de construcción de la nación⁸⁹. La política más importante tanto en los *proyectos nacional-popular bolivianos* como *desarrollistas ecuatorianos* sobre la población indígena fue la reforma agraria. Sus efectos en la redistribución de la tierra y el desarrollo rural fueron diversos en ambos países y en cada una de sus regiones, pero como rasgo común terminó con el poder de la hacienda sobre los indígenas y sus comunidades. La reforma respondió las demandas de movimientos campesinos⁹⁰, pero permitió a las élites proseguir el intento de articular al indígena como campesino mestizo. Esta articulación fue activa en Bolivia, tanto por la capacidad articularia del discurso nacional-popular, como por la eficacia del aparato sindical para vincular los indígenas con la élite del MNR.

Cuando el MNR ascendió al poder estaba más preocupado por las minas que por el campesinado, aunque quería mantenerlo como base social. En su interior no había consenso sobre la reforma agraria⁹¹. Los campesinos quechuas de Cochabamba, liderados por

89 En las haciendas, el patrón administraba casi de forma autónoma la población indígena, podía hacer trabajar al indio colono y comunario en parcelas de su propiedad y administrar servicios tributarios como el pongueaje, los diezmos y las veintenas. En Ecuador, la hacienda se articulaba a los poderes locales del cura y el teniente político y tenía un poder prácticamente absoluto sobre los indios huasipungueros, las comunidades de hacienda e incluso las comunidades libres en el marco de la “administración étnica privada” (Guerrero, 1993: 99).

90 En Bolivia, la demanda de trabajo gratuito de los terratenientes aumentó a la par con el aumento de la demanda urbana y minera de alimentos de 1940 a 1947. En este período se presentó un aumento de acciones como huelgas de brazos caídos (Rivera, 1986: 71). Más adelante se inició la toma de tierras en Cochabamba. En Ecuador, la hacienda entró en crisis por el crecimiento de los huasipungueros y sus demandas por tierra de la mano de la FEI (Guerrero y Ospina, 2003: 20). Incluso en la Costa, donde las relaciones de producción no estuvieron mediadas por la Iglesia o los partidos de izquierda, se desarrolló un movimiento campesino durante 1940 y 1960 (Moreano, 2001: 93).

91 El ala izquierda, conformada por ex miembros del Partido Obrero Revolucionario consideraba que era necesaria; la derecha, compuesta por algunos terratenientes, consideraba que podía ser peligrosa sin antes educar el campesinado.

José Rojas y organizados por el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), ocuparon haciendas hasta forzar al gobierno a crear una Comisión de Reforma en 1953 (Albó, 2007: 84). El gobierno legalizó la toma de tierra y el 2 de agosto de 1953 sancionó el decreto (DS 03464) de la reforma agraria, en presencia de más de 100.000 campesinos armados de diversas regiones (Dandler, 1986: 241).

Los Comandos Rurales del MNR constituyeron la base de la reforma y organizaron los primeros sindicatos agrarios basados en la experiencia de los mineros⁹². La reforma fortaleció la sindicalización porque daba posesión provisional de las tierras que los campesinos tuvieran en usufructo, mientras se procedía a la afectación legal de las haciendas, siempre y cuando constituyeran un sindicato (Pearse, 1986: 348). El MNR adelantó la reforma agraria formando sindicatos ligados clientelaramente al partido⁹³. Ello culminó en la formación de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB)⁹⁴. Sin embargo, en regiones donde persistía el *ayllu*, la dependencia del MNR fue débil porque la organización comunal era fuerte, la relación con el Estado había sido distante en el marco del “pacto de reciprocidad” y estaban menos imbuidos en la lucha por la recuperación de la tierra; el *ayllu* se ajustó al sindicato con-

Casi todos los partidos, el PIR, el POR e incluso Radepa, habían incorporado en sus programas la necesidad de algún tipo de reforma agraria (Dandler y Torrico, 1986: 151-152).

- 92 Al principio el MNR suprimió el ejército y creó milicias mineras y campesinas (Albó, 2007: 85)
- 93 En zonas donde predominaba la hacienda, como Cochabamba, los sindicatos sustituyeron las organizaciones tradicionales. En el Altiplano, se fusionaron ambiguamente con los *ayllus* y todo miembro de la comunidad pasó automáticamente a ser miembro de un sindicato (Albó, 1986b: 416).
- 94 Platt (1982: 158) afirma por eso que el MNR amplió el voto al campesinado, y al mismo tiempo montó el aparato sindical para canalizar sus votos. En la región que él estudia –el norte de Potosí– ese aparato fue manejado por los mestizos de los pueblos que conservaban el miedo a los *ayllus*.

servando cierta autonomía (Albó, 1990: 362). Allí, la restitución de propiedades dependía de que las comunidades probaran su posesión según legislación especial, aunque solo permitía restitución cuando el usurpador era un terrateniente, no cuando eran mestizos de pueblo pues el objetivo de la reforma era crear una masa de pequeños propietarios inspirada en el modelo cochabambino, antes que proteger el *ayllu* (Platt, 1982: 151-152).

Con la reforma se consolidaron estructuras de pequeña propiedad. Sin embargo, se creó una estructura de propiedad dual: “minifundio en el occidente andino y latifundio en los llanos orientales” (Urioste, 2004: 156); tuvo mayor impacto en los departamentos de Cochabamba y La Paz, mientras en Santa Cruz empezó un proceso de colonización masiva (Alcántara, 2005: 289); persistieron la distribución desigual y la fragmentación parcelaria⁹⁵ y las políticas agrarias se quedaron cortas en el apoyo técnico y logístico para modernizar la producción, los campesinos que se constituyeron en propietarios quedaron abandonados a su suerte (Sanz, 2005: 14).

En Ecuador, entre 1960 y 1963 aumentó la agitación de la FEI en la Sierra y la Federación de Trabajadores Agrícolas del Litoral, y empezó a proponerse la reforma agraria (Iturralde, 1995: 29). La Primera Ley de Reforma Agraria (1964), durante la Junta Militar, tuvo lugar en un contexto de crisis económica y política y fue el comienzo de la implementación del modelo de desarrollo “hacia adentro”. Se limitó a las provincias de la Sierra, se centró en abolir el trabajo precario, entregar la propiedad a los huasipungueros y afectar tierras

95 De acuerdo con Valenzuela (2004: 28-29), “se distribuyen cerca de 44 millones de hectáreas, equivalentes al 40% del territorio nacional, se afectó a la hacienda y se convalidó la ocupación campesina de tierras. De esta manera, se iniciaron los programas de colonización, se expandió decididamente la frontera agrícola y se incorporó al oriente del país a una dinámica económica más moderna”. Sin embargo, persistió la inequidad, “expresada en que un 24% de los beneficiarios recibieron más del 50% de este recurso”.

del Estado y la Iglesia en favor de las comunidades (Chiriboga, 1986: 68)⁹⁶. En octubre de 1973, bajo el gobierno de Rodríguez Lara, se promulgó una segunda ley de reforma agraria, que no difirió sustancialmente de la 1964, pero enfatizó en la protección de explotaciones de alta productividad y amplió las posibilidades de afectación a grandes propiedades labradas ineficientemente (Bretón, 1997: 59)⁹⁷. Aunque pretendía modernizar la agricultura, abrió paso a una mayor intervención estatal al incluir la presión demográfica como causal de afectación de predios. Sin embargo, en vez de modernizar la producción, los hacendados sustituyeron los cultivos por ganado de baja productividad en algunas regiones. Ello, aunque no incidió mucho en la productividad, tuvo un impacto muy negativo en el empleo rural, pues la ganadería requiere menos fuerza de trabajo. Eso condujo al aumento de la migración temporal como complemento a los ingresos de las familias indígenas (Korovkin, 2002: 20).

Al igual que en el caso boliviano, la reforma promovió la colonización del oriente como válvula de escape a los conflictos de la Sierra (Iturralde, 1995: 30). En consecuencia, la distribución de la propiedad fue solo en apariencia, pues se hizo sobre todo promoviendo la colonización, como estrategia para desmovilizar al campesinado serrano⁹⁸.

96 Según Bretón (1997: 58), persiguió como objetivos: primero, abolir las relaciones de producción precarias como el huasipungo y la yanapa, incompatibles con el modelo desarrollista, y propiciar la modernización de las haciendas ampliando el crédito y la asesoría técnica. Segundo, entregar tierras marginales al campesinado restringiendo su acceso a recursos y manteniéndolo como reserva estacional de mano de obra, para preservar la estructura de propiedad y de poder. Y tercero, estimular la capitalización del agro serrano articulando a un subsector campesino minoritario como abastecedor de bienes primarios y potencial consumidor de bienes industriales.

97 Así pretendía alentar “los terratenientes a modernizarse y, paralelamente, establecer una base de pequeños productores que contribuyeran a la producción y a la ampliación del mercado nacional” (Zamosc, 1993: 282).

98 “El IERAC desmovilizó el campesinado a través del fomento de la colonización y del acceso a la propiedad de los precaristas serranos; aceleró los procesos

El 75.6% de las tierras otorgadas luego de la ley de 1964 correspondió al régimen de colonización (Bretón, 1997: 58). La política de fomento agropecuario favoreció la mediana y gran propiedad, buscando fomentar la empresa capitalista. Como consecuencia, se formó una masa de campesinos pobres excluidos de la distribución de la tierra y se consolidó una pequeña burguesía agraria (Ibarra, 1992: 177).

Sin embargo, en ambos casos la reforma agraria cambió la relación Estado-indígenas, que pasaron a ser considerados como “campesinos”, y permitió que la izquierda empezara a articular sus demandas en el marco de la “cuestión agraria” y, más adelante, la emergencia de los movimientos indígenas. Así, la reforma tuvo consecuencias paradójicas. Pretendía convertir a los indígenas en campesinos y terminó por generar procesos, como los de movilidad social, acceso a la educación y migración, entre otros, que sirvieron como condiciones de posibilidad para la emergencia de organizaciones e identidades indígenas. Aunque la articulación de los indígenas bolivianos al proyecto nacional-popular fue mucho más fuerte que la de los indígenas ecuatorianos al proyecto de nación desarrollista, por el accionar de la red sindical vinculada al Estado, los campesinos indígenas no desaprovecharon ninguna posibilidad de participación. En Bolivia instrumentalizaron el sindicato para sus propios fines y en Ecuador el declive de las estructuras de control de la hacienda posibilitó el comienzo del proceso de “comunalización” de las comunidades indígenas. Estas experiencias redundaron en el comienzo de la organización autónoma por parte de los indígenas.

de disolución y posterior redistribución de aquellas haciendas incapaces, por las razones que fuera, de adecuarse a las necesidades modernizantes impuestas por la coyuntura; pero garantizó (...) la reconversión sobre las mejores tierras de buena parte de las antiguas haciendas andinas en unidades capitalizadas y orientadas al mercado urbano interior (leche, agroindustria) o a la exportación” (Bretón, 1997:62).

En Bolivia, la reforma revirtió parte del proceso de expropiación pero no respetó la propiedad colectiva de las comunidades indígenas, privilegiando una parcelación individual. Esto llevó a la formación de minifundios improductivos que por su inviabilidad económica forzaron a los campesinos indígenas a la migración hacia las ciudades o zonas de colonización (Albó, 1998: 15-16). Sin embargo, aunque no se reconoció la jurisdicción territorial de las comunidades, ahora parceladas, estas conservaron sus autoridades tradicionales en los sindicatos campesinos. Aunque en clave de campesino, la interpelación del MNR le permitió al indígena romper con la marginación a que estuvo sometido durante los gobiernos oligárquicos⁹⁹. La pervivencia de las autoridades tradicionales en el sindicato posibilitó que este mecanismo simultáneamente funcionara como un aparato de cooptación por parte del Estado, en manos del MNR y posteriormente de los militares y como un instrumento de los campesinos indígenas para participar en la política a nivel local y nacional como ciudadanos¹⁰⁰. Ello además les permitía acceder a ciertos recursos que antes no habían tenido, como escuelas, titulación de tierras o bonos alimenticios (Albó, 2007: 85).

En el sindicato, los indígenas bolivianos experimentaron el ser parte de la comunidad política boliviana. En ciertas regiones, la fusión ambigua con el sindicato permitió a la organización comunal

99 “Bajo el Estado Nacional Popular los sindicatos y el movimiento campesino se integraron a la alianza conducida por los sectores medios. Esta integración, si bien los incluía en la alianza de forma subordinada, les confería un grado de legitimidad y de participación en la sociedad civil y política que no habían poseído bajo regímenes anteriores” (CERES, 1981: 17).

100 El sindicalismo tuvo consecuencias paradójicas, como instrumento de control y como instrumento para el ejercicio de la ciudadanía. Como afirma Rivera (1986: 105), “en un sentido, el sindicalismo es el principal medio de ejercicio del nuevo *status* ciudadano adquirido por el campesinado indio después de la revolución. Pero en otro sentido –particularmente evidente en zonas como el norte de Potosí– no es sino la prolongación de los seculares esfuerzos civilizadores impuestos por la casta criolla dominante a la masa india colonizada”.

formar parte de la red oficialista con presencia nacional en la CNTCB. Aunque supeditado al clientelismo, parte del campesinado empezó a tener presencia política a nivel nacional tornándose imprescindible para el sostenimiento de los gobiernos. La experiencia política y organizativa de los indígenas en el sindicato fue fundamental para posteriormente plantear la necesidad de una organización e identidad propias. El sindicalismo sirvió como experiencia de socialización política, pero también de aprendizaje del funcionamiento de la política local y nacional. Eso haría posible la posterior emergencia de una élite política e intelectual indígena que empezaría a plantear un discurso y a diferenciarse de otros sectores populares.

En Ecuador los efectos de la reforma fueron similares y posibilitarían la emergencia de organizaciones e identidades indígenas. Sin embargo, allí la articulación del indígena al proyecto de nación desarrollista fue débil. En el plano retórico, el indígena a pesar de quedar subsumido en las categorías de campesino y mestizo, no se erigió tan intensamente como parte del pueblo, como en el caso boliviano. Además, el Estado no contó con instrumentos efectivos para articular al indígena, como el sindicato boliviano. Bretón (2003: 249) sostiene que el Estado ecuatoriano, aún con la centralidad que adquiere su intervención con la bonanza petrolera en los setenta, no tuvo gran capacidad de intervención sobre los problemas indígenas ni fomentó una identidad popular fuerte como la del MNR y su discurso “modernizador civilizatorio”. Las políticas indigenistas tuvieron un impacto marginal y las iniciativas de desarrollo rural que dejaron impronta en las comunidades fueron iniciativas no estatales de la Iglesia Progresista y Misión Andina Ecuador¹⁰¹.

101 Misión Andina del Ecuador fue una iniciativa diseñada por la ONU en 1952, como apoyo a las políticas agrarias de la época, que se integró a la estructura del Estado ecuatoriano en 1964. Tenía una visión tecnocrática de la intervención del Estado con preferencia en inversión para infraestructura, vivienda e introducción de las comunidades en la “revolución verde”. No cuestionó la concentración de la propiedad agraria ni la prevalencia de relaciones de producción

El principal efecto de la reforma fue la ruptura de la relación asimétrica entre hacienda y comunidad, antes sometida a trabajo intenso a cambio del usufructo de los huasipungos (Chiriboga, 1986: 68). Sus consecuencias también fueron paradójicas: pretendía integrar a los indígenas como campesinos pero ofreció elementos que posibilitarían el fortalecimiento de su identidad étnica (Bretón, 2003: 224). Según Korovkin (2002: 20-21), con la reforma los huasipungueros perdieron su lucha por la tierra¹⁰², pero fue una victoria “político organizativa” en la medida que generó un proceso en el cual las comunidades indígenas empezaron a agorse la Ley de Comunas de 1937.

Constituidas en comunas, las comunidades accedían a mecanismos de “autogobierno” con capacidad de representación y gestión de recursos, necesarios para emprender luchas por la tierra o protegerse del asedio de terratenientes¹⁰³. Como sostiene Figueroa (1996: 192), ello implicó una apropiación de la categoría de “comunidad”, una reinención de la comunidad indígena y el inicio del proceso de formación de una identidad propia. Además, si bien la redistribución de la propiedad agraria fue insuficiente, la reforma dejó una semilla organizativa en tanto invirtió en educación y formación de líderes¹⁰⁴.

precarias, pero al actuar preferiblemente sobre las comunidades libres fortaleció el proceso de “comunalización” (Bretón, 2003: 224).

- 102 La reforma de 1964 abolió el huasipungo, pero las tierras traspasadas en propiedad a los indígenas fueron ínfimas (3% en la provincia de Chimborazo), al mismo tiempo perdieron el acceso a recursos de la hacienda como agua y leña viéndose obligados al trabajo migratorio como complemento de la agricultura familiar.
- 103 En 1961, se habían acogido a la ley 1192 comunidades y una población de 403 734 personas (Chiriboga, 1986: 80).
- 104 De acuerdo con Guerrero y Ospina (2003: 27) las casas de formación de la Iglesia, la influencia de las organizaciones de izquierda y los proyectos de desarrollo (Misión Andina, ONG, etc.) permitieron la formación de una “intelectualidad indígena” y una “dirigencia organizativa autónoma”.

Finalmente, en ambos casos la colonización funcionó como válvula de escape de las presiones del campesinado por la redistribución de la tierra. Los indígenas del Oriente y la Amazonía, secularmente olvidados por los Estados centrales, empezaron a tener mayores relaciones con la sociedad nacional, ya se tratara de hacendados, mestizos o de indígenas altioplánicos o serranos. En el Oriente boliviano, la reforma agraria fomentó la expansión de las haciendas a costa de los territorios indígenas, las comunidades se redujeron a “comunidades cautivas” y los indígenas a peones¹⁰⁵. En Ecuador, las políticas de colonización del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) asumieron los territorios donde habitaban los indígenas amazónicos como tierras baldías, en algunos casos porque su ocupación no era estacional¹⁰⁶. Los contactos entre los indígenas de Oriente o de la Amazonía y la sociedad nacional no fueron positivos para los primeros. Por eso, estas poblaciones también empezarían a organizarse para luchar por los territorios y conservar sus formas de vida colectiva.

La creación de organizaciones autónomas por parte de los indígenas empezó por dislocar la articulación con el gobierno en el marco del PMC, en el caso boliviano, y romper con la “ventriloquia política” a la que estaban sometidos por sectores de la izquierda y la Iglesia,

105 Esa expansión latifundista se incrementó durante las dictaduras militares. En 1980 el 87% de superficie agropecuaria útil estaba en manos del 7% de los propietarios. Estas tierras eran consideradas como “baldías”, desconociendo sus pobladores indígenas, con el fin de explotar los recursos naturales, principalmente la madera (Albó, 1998: 17). Las tierras de los llanos fueron dotadas gratuitamente a los simpatizantes del régimen de turno como recompensa por sustentar las dictaduras, especialmente la del General Banzer, quien distribuyó más de 12 millones de hectáreas (Urioste, 2004: 157).

106 En 1978, se creó el Instituto de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana, que junto con el IERAC puso en práctica proyectos de colonización, en palabras de la CONAIE, “bajo el supuesto de que la región amazónica es una tierra de nadie, que sus tierras son baldías, ignorando la existencia de nuestros pueblos y el derecho que tenemos al usufructo de los territorios que por miles de años hemos habitado” (CONAIE, 1989: 41).

en el ecuatoriano. Los indígenas bolivianos empezaron a construir su autonomía con la emergencia del katarismo a fines de los sesenta, los ecuatorianos lo harían con la formación de Ecuarrunari (Ecuador Runacunapac Riccharimui- Despertar del pueblo indio) en 1972.

En Bolivia, el PMC empezó a resquebrajarse en 1968, cuando Barrientos intentó gravar con un impuesto al campesinado y en respuesta se creó el Bloque Campesino Independiente (BCI) (Albó, 1990: 366). Los colonizadores también rompieron con el PMC y su descontento fue instrumentalizado por sectores antimilitares¹⁰⁷. La legitimidad del PMC sucumbió definitivamente luego de la masacre de Tolata y Epizana (Cochabamba), en enero de 1974, durante el gobierno de Banzer. El movimiento con más autonomía ideológica y organizativa fue el katarismo aymara. Según Rivera (1986: 121), en su formación convergían movimientos culturales urbanos que surgieron en los sesenta¹⁰⁸, generados por la percepción negativa de las vivencias de los residentes y migrantes aymara en la ciudad¹⁰⁹, y la

107 En Canavari, donde predominó la colonización espontánea, se estableció un “pacto obrero-universitario-campesino” y en Santa Cruz surgió la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO), apoyada por el PC-ML. Todo ello cristalizó en febrero de 1971 cuando aparece la Federación Nacional de Colonizadores, para analizar las quejas contra el Instituto Nacional de Colonización (Albó, 1990: 367).

108 Cuando estudiantes aymara forman un grupo de estudio denominado “Movimiento Quince de Noviembre” en La Paz, más tarde en la Universidad de La Paz se formó el Movimiento Universitario Julián Apasa (MUJA), en 1969 residentes aymara de La Paz forman el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MITKA y el 12 de agosto de 1971 otro grupo de residentes constituye el Centro Campesino Túpac Katari, con el objeto de realizar emisiones radiales en aymara y editar un periódico campesino (Rivera, 1986: 121).

109 Como afirma Albó (1990: 368) “ese puñado de estudiantes va creando su identidad en base a sus propias vivencias frente a los desafíos de la ciudad”. Los migrantes indígenas de La Paz forman una “subcultura” con mecanismos de difusión como programas de radio en su lengua, fiestas y centros culturales, y conviven cotidianamente con la discriminación (Rivera, 1986: 119).

dinámica organizativa y de identificación étnica en el ámbito rural, alentada por la sucesión generacional, la emergencia de una generación “producto de la reforma agraria, la escuela rural, el cuartel y la nueva economía mercantil”¹¹⁰.

Durante el gobierno de Banzer, el Katarismo sirvió de puente entre aymparas del campo y la ciudad (Rivera, 1986: 122). Sus dirigentes, empezando por Jenaro Flores, enfrentaron la cárcel y el exilio, lo cual contribuyó a su radicalización, pero la red katarista de La Paz logró mantenerse. El Centro MINKA tuvo su personería jurídica a fines de 1971 y continuó sus emisiones de radio en aympara. También continuó sus actividades el Centro Túpac Katari. Esa dinámica organizativa llevó al encumbramiento del katarismo en el sindicalismo campesino. En el VI Congreso de la CNTCB (agosto de 1971), en Potosí, Jenaro Flores fue electo secretario ejecutivo¹¹¹.

En Ecuador, desde los cuarenta la FEI venía mediando por los intereses de los indígenas en el marco de la “administración étnica privada”. Funcionó como una suerte de “aparato indigenista no estatal”, un organismo de mediación o “ventriloquia política” mediante el cual los conflictos podían acceder al sistema político¹¹². Sin embargo, la FEI era una organización fundamentalmente clasista, donde

110 En Oruro, por ejemplo, emergió Macabeo Chila como dirigente departamental Katarista (Albó, 1990: 370).

111 Como dirigente de la Federación de La Paz, Flores había tratado de acercarse a la COB y a la izquierda, que se mostró recelosa y tildó de racista al movimiento indígena. Según Rivera (1986: 120) el rápido ascenso de Flores en las estructuras sindicales también se explica por los cambios sociales producidos por la Revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953: la migración a las ciudades impulsada por la reforma agraria y la educación rural provocaron una apertura del espacio urbano anteriormente clausurado para lo indígena.

112 “La Federación intentó desprivatizar y deslocalizar los conflictos agrarios, expulsarlos fuera de lo regional y llevarlos a los centros de decisión del Estado nacional (parlamento, presidente, ministros, etc.)” (Guerrero, 1993: 103).

las reivindicaciones étnicas eran secundarias. Su ámbito de acción se restringió a la Sierra y buscaba eliminar formas serviles de producción, la disminución del horario de trabajo y la aplicación del derecho laboral (Moreno y Figueroa, 1992: 84-85).

A fines de 1961, entre diez y quince mil indígenas huasipungueños, realizaron una marcha en Quito (Guerrero, 1993: 91) que hacía parte de un ciclo de protesta motivado por conflictos entre haciendas y comunidades, porque la intensidad del trabajo en la hacienda limitaba el trabajo en los huasipungos, lo cual disminuía sus ingresos (Chiriboga, 1986: 65-66). El descontento en esos años fue canalizado con la formación de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), supeditada a la Iglesia católica, en 1965¹¹³. Sectores progresistas de la Iglesia también contribuyeron a la organización de los indígenas, sobre todo en la diócesis de Riobamba (Chimborazo) en la época de Monseñor Leonidas Proaño¹¹⁴.

113 La FENOC inició como ramificación de la CEDOC (Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas) con fuerte influencia de la Iglesia católica. Su accionar fue discontinuo centrándose en la promoción del campesinado y en trámites de liquidación de huasipungos frente al IERAC (Ibarra, 1992: 84). Las dictaduras reprimieron los comunistas que agitaban el campo y vieron con buenos ojos la organización de la FENOC. Sin embargo, la cúpula democristiana de la FENOC fue reemplazada por socialistas en 1975 que radicalizaron sus métodos recurriendo a ocupaciones (Zamosc, 1993: 282).

114 El clero progresista asesoró legalmente a los campesinos indígenas en sus luchas contra los hacendados y para el reconocimiento jurídico de las comunidades, y organizó Escuelas Radiofónicas Populares para alfabetizar, capacitar, informar sobre el acontecer local y evangelizar en quichua y español (Korovkin, 2002: 22). Por otro lado, desde 1964 el Estado intentó aliviar las presiones del campesinado serrano por la tierra impulsando la colonización de la Amazonía y la costa. Ello afectó a los pueblos nativos despojándolos de territorios y amenazando su supervivencia. Para hacer frente a esta situación, en 1960 se constituyó la Federación de Centros Shuar vinculada a la misión salesiana, y en 1964 obtuvo la personería jurídica (Ibarra, 1996: 297).

Una dinámica organizativa indígena autónoma en relación con la izquierda y la Iglesia, cristalizó en junio de 1972 con la fundación de Ecuarunari, que representó a los indígenas serranos en la movilización alrededor de la segunda ley de reforma agraria (Barrera, 2001a: 91). Ecuarunari tenía influencia de izquierda y estaba vinculada a sectores progresistas de la Iglesia católica bajo el influjo de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. Empero, tuvo un planteamiento distinto al de FEI y FENOC, que a su juicio eran manipuladas por ideologías foráneas supeditadas a las burocracias sindicales (Moreno y Figueroa, 1992: 46).

2.3 La crisis del proyecto hegemónico de nación y el neoindigenismo

Las crisis económicas de principios de los ochenta dieron al traste con los proyectos modernizantes y con el modelo de desarrollo hacia adentro centrado en el Estado, en el que se sustentaban el proyecto nacional-popular boliviano y el desarrollismo ecuatoriano¹¹⁵. La transición a la democracia tuvo implicaciones particulares en cada caso. Las políticas estatales hacia las poblaciones indígenas también tuvieron un cambio radical. La reforma agraria se reemplazó por proyectos de desarrollo rural integral, a la par con el retiro del Estado de su rol regulador de la economía¹¹⁶ y empezó a producirse

115 Según Castells (2003: 31-32), el Estado “nacional-popular” se basó en una alianza interclasista entre sectores medios urbanos y trabajadores organizados, su permanencia dependió de la distribución de recursos en estos sectores apoyado en el modelo de desarrollo cepalino. Esas alianzas se quiebran, luego de la crisis económica de principios de los ochenta, una vez que el Estado intenta adaptarse al nuevo contexto económico global, que implica traspasar muchas de sus funciones al mercado y privarse de las posibilidades de redistribución, incluso clientelar o corporativa.

116 Esto está bien documentado en Ecuador. El 6 de marzo de 1979 la junta militar aprobó la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario, que en el artículo 82 derogaba los criterios de eficiencia establecidos por la ley de 1973 para afectación de predios, con lo cual se evitaría la redistribución de grandes propiedades im-

un cambio en el discurso gubernamental en el que lo indígena empezó a ser reconocido en su particularidad.

En Bolivia, en noviembre de 1977, Banzer se vio presionado por el endeudamiento externo masivo, el deterioro del salario real, la presión internacional y el movimiento popular a convocar elecciones y dimitió un año después¹¹⁷. Sin embargo, hasta 1980 hubo inestabilidad con tres procesos electorales y cuatro golpes militares (Pinto, 2006b: 155). Solo en octubre de 1982 se reconocieron las elecciones de 1980 y el ganador, Hernán Siles Suazo, gobernó hasta 1985, apoyado por la coalición de izquierda Unión Democrática Popular (UDP). Su gobierno entró en crisis debido a la hiperinflación, el déficit fiscal¹¹⁸, la falta de mayoría parlamentaria y el acoso de la COB, y tuvo que adelantar las elecciones. Ello posibilitó el retorno del MNR al gobierno

productivas (Bretón, 1997: 67). La redistribución fue reemplazada por el “Desarrollo Rural Integral” diseñado por el Banco Mundial.

117 Entre 1971 y 1978, Bolivia fue gobernada por el General Hugo Banzer, quien subió al poder inicialmente apoyado en una alianza entre el MNR, la Falange Socialista Boliviana y el Ejército, denominada Frente Popular Nacionalista (FPN), la cual sucumbió ante el autoritarismo del dictador en la solución de conflictos (Alcántara, 2003: 292). Banzer reprimió el movimiento popular, dismanteló el aparato productivo nacional a favor del capital transnacional, inauguró la esfera de economía ilegal en el oriente, fomentó la corrupción y revivió “sueños oligárquicos” de “mejora de la raza” atrayendo la migración de blancos surafricanos (Rivera, 1986: 115).

118 La UDP implementó políticas económicas heterodoxas: la reactivación económica por la vía de la expansión de la demanda agregada con financiamiento del Banco Central, el cual, como no tenía divisas, emitía para financiar los préstamos del gobierno. Eso generó una hiperinflación de 22 000% a julio de 1985, llevó a escasez de divisas, déficit en la balanza comercial y recesión (Toranzo, 2002a: 186). La economía del estaño entró en declive por políticas erráticas, las bajas en el mercado internacional, la agresiva política de Estados Unidos que puso en el mercado sus reservas para evitar el alza de precios y la emergencia de competidores como China y Brasil. En octubre de 1985 culminó el declive con la parálisis del mercado internacional (Alcántara, 2003: 298). Sobre las dinámicas del sistema político luego de la transición a la democracia ver Lavaud (1993).

con Paz Estenssoro (1985-1989) quien adoptó, mediante el decreto 21060 de agosto de 1985, un plan de liberalización económica (Basset, 2005: 203)¹¹⁹. La Nueva Política Económica (NPE), diseñada por el entonces ministro de planeamiento, Gonzalo Sánchez de Lozada y continuada durante el gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993), no solo era un programa de estabilización económica, sino un programa político y de transformación social que cambiaría el modelo centrado en el Estado vigente desde 1952 (Morales, 1992: 136).

En Ecuador, la bonanza petrolera coincidió con el aumento de los precios del petróleo con ocasión de las acciones de la OPEP. Sin embargo, en la segunda mitad de los setenta el país se vio envuelto en una espiral de endeudamiento. Rodríguez Lara fue depuesto por un triunvirato militar que emprendió el proceso de transición. El retorno a la democracia estuvo marcado por el conflicto entre, por un lado, los sectores agroexportadores y los partidos tradicionales que vieron con desconfianza el reformismo del régimen militar y, por otro, las organizaciones populares y sindicales que presionaban por profundizarlo (Barrera, 2001a: 93). El 15 de enero de 1978 se aprobó mediante referendo la nueva Constitución que permitiría el tránsito hacia el régimen democrático. Entre otras cosas, permitía el sufragio a los analfabetos y reconocía “el quichua y las demás lenguas aborígenes como integrantes de la cultura nacional” (Torres, 1996a: 103). Eso convirtió a los indígenas en blanco de las estrategias electorales de los partidos y les abrió mayores oportunidades de participación.

Según Ibarra (1992: 187), en los ochenta el Estado formuló un “neindigenismo” privilegiando el reconocimiento de las particularidades étnicas y culturales sobre las reformas sociales y económicas estructurales contenidas en las demandas indígenas, tales como la distribución de la propiedad territorial. Ello coincidió con la revita-

119 “La paradoja de la historia es que ese mismo personaje, junto con el mismo partido, el MNR, serían los encargados de desmontar lo que fundaron en 1952” (Toranzo, 2002a: 185).

lización de las demandas culturales por parte de las organizaciones indígenas. Y es una tendencia general en el continente desde el VIII Congreso Indigenista Interamericano (1980) que recomendó a los Estados fomentar la autonomía y participación de las organizaciones indígenas, abandonar el paternalismo y reconocerlas como interlocutoras en la gestión de sus problemas (Ibarra, 1992: 189).

En los ochenta, se dieron los primeros pasos hacia el reconocimiento del carácter plurilingüe y pluricultural de estos países: en Bolivia se oficializaron los alfabetos quechua y aymara en 1984 y el alfabeto guaraní en 1987; más tarde se aprobó el Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular “Elizardo Pérez”, con estrategia intercultural y bilingüe (Albó y D’Emilio, 1990: 366). En Ecuador, el Plan de Desarrollo del primer gobierno democrático de Roldós-Hurtado (1979-84) planteó el reconocimiento de las diferencias étnico-culturales en sus proyectos de alfabetización y la participación de las organizaciones indígenas. Luego, el gobierno neoliberal de Febres Cordero (1984-1988) creó la Dirección Nacional de Pueblos Indígenas para ejecutar programas de desarrollo para los pueblos¹²⁰. No obstante, esta fue inoperante y durante este gobierno desapareció el anterior programa de educación bilingüe (Santana, 1995: 249).

120 El gobierno intentó cooptar las bases de las organizaciones indígenas auspiciando la creación de una organización denominada “Ecuador Ayllu” (Botero, 1998: 73).

CAPÍTULO III

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Simplificando en exceso, existen dos enfoques para el estudio de la identidad (Ibarra, 1999: 71-72). Por una parte, un enfoque esencialista en el cual la identidad se define por atributos diferenciados e inmodificables con el paso del tiempo. Este enfoque implica, por ejemplo, que la identidad indígena se define por características “raciales” o fenotípicas, que distinguen a los indígenas de los mestizos, o por un conjunto de rasgos tangibles como su cultura y lengua¹²¹. Por otra, un enfoque relacional, en el cual toda identidad se define por procesos de diferenciación¹²². Ello implica que la construcción de la identidad es contingente y puede cambiar con el paso del tiempo. El estudio de los movimientos sociales ha adoptado preponderantemente esta segunda perspectiva, en la cual la identidad es construida en el desarrollo del movimiento, en su proceso de organización, la producción de un discurso y la realización de acciones colectivas (Nèveau: 2000, 95-110).

121 Los límites de este enfoque se desprenden del hecho de que la identidad no se define en virtud de rasgos tangibles o esenciales. Por ejemplo, hablar una lengua indígena no implica necesariamente autorreconocerse como indígena, la lengua es un elemento acomodado en la construcción de identidad (Beck y Mijeski, 2000: 123). Existen pueblos como los moxeños de Beni, en Bolivia, que sin hablar una lengua indígena se reconocen como tal (Rivera, 2007: 117). Además estos rasgos cambian en el tiempo sin que ello afecte necesariamente la definición de la identidad.

122 En antropología F. Barth fue el primero en afirmar que la identidad de un grupo étnico no es inmutable sino se define por una frontera que puede cambiar con el tiempo. Estas mutaciones pueden explicarse por factores culturales, ecológicos o sociales, que hacen de la identidad étnica un fenómeno de diferenciación (Jaffrelot, 1993: 132-133).

El desarrollo de identidades y movimientos indígenas en los países andinos se ha explicado en una perspectiva similar, pero se ha adoptado un enfoque “estructuralista”. Visto así, la emergencia de identidades y movimientos indígenas es posible debido a una serie de cambios estructurales en las sociedades andinas producto de los procesos de modernización en la segunda mitad del siglo XX (Gros, 1999: 5-6). Estos procesos erosionaron las formas tradicionales de dominación de las poblaciones indígenas, como el sistema de hacienda y el paternalismo de la Iglesia católica, posibilitando la emergencia de dirigentes indígenas que accedieron a la educación formal y encontraron en la afirmación de su identidad étnica una forma para enfrentar los cambios acelerados (Guerrero y Ospina, 2003: 10-11). Además, el fracaso de la modernización e integración de los indígenas a las sociedades nacionales generó frustraciones y nuevos conflictos que facilitaron el desarrollo de los movimientos (Korovkin, 2002: 19).

Este enfoque tiene la virtud de hacer comprensible el contexto donde tiene lugar el desarrollo de las identidades y los movimientos indígenas. Sin embargo, los cambios estructurales no explican por sí solos este proceso. Funcionan como causas necesarias, pero no suficientes, como condiciones de posibilidad, pero no es posible establecer una relación de causalidad simple entre ambos. Para explicarlo es necesario analizar la forma como los movimientos y las identidades se desarrollan en la producción de discursos y la realización de acciones colectivas. Las definiciones de movimiento e identidad indígena son inseparables de la acción colectiva. No existen movimientos al margen de las acciones y discursos de los actores ni al margen del significado que les asignan. No porque los participantes en un movimiento social pertenezcan a un grupo étnico se constituyen en un movimiento indígena¹²³. Tampoco se pueden establecer identidades

123 Cabezas (2007: 191) incurre en un error metodológico cuando sostiene que dado que los movimientos sociales bolivianos están compuestos mayoritariamente por indígenas quechua y aymara, son movimientos indígenas, independientemente de si sus demandas se acoplan o no a la “agenda indígena inter-

indígenas al margen de la manera como se autorepresentan, ni de las relaciones de *articulación* y *antagonismo* con otros actores.

En la perspectiva de Laclau y Mouffe (1987: 105-165) los sujetos constituyen sus identidades en la medida en que se relacionan con otros. Ello puede resumirse en dos postulados básicos: primero, toda identidad tiene un carácter relacional, no hay nada esencial que determine su formación. En otras palabras, las identidades no son previas a la relación, sino una de sus consecuencias, lo único necesario es el carácter relacional de las identidades (Laclau y Mouffe, 1987: 120). Segundo, la identidad tiene siempre un “carácter incompleto, abierto y políticamente negociable” (Laclau y Mouffe, 1987: 118)¹²⁴. Las identidades se forman en medio de la lucha hegemónica a partir de dos tipos de relaciones que se producen discursivamente¹²⁵: primero, las *articulaciones* como relaciones que permiten que

nacional”. Desconoce de ese modo que no todos los que se autodefinen como indios participan en los movimientos indígenas y no todos los que participan en los movimientos indígenas se autodefinen o aceptan que se los defina como indios.

124 De allí que en vez de sujetos plenamente constituidos, como la clase, prefieran hablar de “posiciones de sujeto”. El carácter relacional de las identidades “no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente” (Laclau y Mouffe, 1987: 127) o que toda identidad se caracteriza por una “falta de sutura última”.

125 La teoría de la identidad y de la hegemonía en la obra de Laclau y Mouffe son inseparables de su teoría del discurso. Sin embargo, para los fines de este trabajo no se considera necesario hacer una reconstrucción de tal teoría y sus implicaciones. Baste recordar que los autores no establecen distinción alguna entre “discurso” y “realidad” como acostumbra el sentido común, o entre “prácticas discursivas” y “prácticas extradiscursivas”. Como ellos afirman, “[el] término «discurso», lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol solo en la medida en la cual este establece un sistema de relaciones con otros objetos y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por

elementos distintos sean parte de una misma identidad en cuanto se constituyen en equivalentes.

En la medida en que los sujetos articulen nuevos elementos en sus discursos ven modificada su identidad. Segundo, el *antagonismo* como una relación que permite definir los límites de la identidad en la medida en que constituyan un “Otro”, no solo diferente sino antagónico¹²⁶. Estas premisas permitirán estudiar la manera como la identidad de los movimientos indígenas se construye en medio de la lucha que emprenden por convertir su proyecto de nación como el proyecto de nación hegemónico y darle un significado a sus naciones. En esa lucha los movimientos se relacionan con otros actores, e intentan articularlos en sus discursos y proyectos de nación, para disputar a otros actores, los “Otros” adversarios, la posibilidad de darle un significado a sus naciones.

Este capítulo estudia el desarrollo de las identidades y movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador en las tres últimas décadas. Analiza las consecuencias de los cambios estructurales para la emergencia de movimientos e identidades indígenas y las complementa con el análisis del proceso de construcción de su discurso político. La primera parte encadena los cambios producidos por el proceso de modernización hasta la emergencia de una élite intelectual indígena, que encuentra los instrumentos e incentivos necesarios para afirmar su identidad étnica y construir un discurso político que le permite establecer los contornos de su identidad. La segunda ana-

el contrario, socialmente construidas. Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso” (Laclau, 1993: 114).

126 El antagonismo define los límites siempre parciales de la identidad dado que simultáneamente es lo que le impide constituirse plenamente: “la presencia del «Otro» me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau y Mouffe, 1987: 145)

liza este discurso y el planteamiento de un proyecto de nación por parte de los movimientos.

La construcción de la identidad de los movimientos indígenas solo es posible mediante la producción de un discurso político. La afirmación de la identidad indígena empieza por una auto-representación y valoración positiva de sí mismos, autodefiniéndose como pueblos, nacionalidades indígenas o naciones originarias. Los límites de esa identidad se establecen definiendo sus aliados –el resto de los explotados y oprimidos– y adversarios –el colonialismo, el capitalismo, el Estado “uninacional”, y las élites que los sustentan–, de cara a la realización de su proyecto de nación: el Estado plurinacional. Este proyecto plantea una forma sustancialmente distinta de integración nacional a la trazada históricamente por los proyectos de nación hegemónicos. En este proyecto los indígenas dejan de ser pasivos y adquieren un rol protagónico en la construcción de la nación. Finalmente, la construcción de la identidad no puede entenderse al margen de las dinámicas de acción colectiva y organización de los movimientos indígenas.

3.1 Cambios estructurales, movimientos e identidades indígenas

La liberación de los indígenas de la dominación hacendataria, producto de los procesos de modernización, trajo consecuencias que posibilitaban la emergencia de identidades y movimientos¹²⁷. Liberados de la hacienda y apoyados por ONG de desarrollo, los indígenas accedieron a una mayor presencia en el gobierno local, pero también se enfrentaron a otras formas de opresión dado que los procesos de modernización alentaron la migración a la ciudad.

127 Esta perspectiva es contraria a la tesis predominante sobre la formación de la nación durante buena parte del siglo XX, según la cual el proceso de modernización traería como consecuencia la asimilación de los grupos étnicos minoritarios y/o subordinados a la sociedad nacional. Esta hipótesis se encuentra en la perspectiva cibernética de Deutsch, quien sostenía que tal resultado era provocado por el aumento de las comunicaciones y los intercambios entre grupos culturales diferenciados (Jaffrelot, 1993: 210-211).

Allí no solo experimentaron la discriminación de la sociedad nacional sino que encontraron incentivos para diferenciarse y empezar a identificarse como indígenas. Principalmente, el acceso a la educación formal permitió la formación de una élite intelectual indígena muy influida por las ciencias sociales y con nuevo enfoque que privilegió la diferenciación sobre la asimilación cultural. Finalmente, la dirigencia indígena encontró un contexto propicio para la movilización caracterizado por los descontentos con las nuevas orientaciones del Estado y el vacío en el campo popular con la crisis de la izquierda en los ochenta, que hizo posible la emergencia de procesos de unidad entre las organizaciones indígenas a nivel nacional.

Condiciones de posibilidad para la emergencia de movimientos e identidades

En Ecuador, la desintegración del sistema de hacienda generó procesos que funcionaron como condiciones de posibilidad para la emergencia de movimientos e identidades indígenas. Como sostiene Moreano (1993: 222-224), “al liberar a los indios del sistema de hacienda y de las relaciones de servidumbre, la reforma agraria creó las condiciones para la recomposición del movimiento indio (*sic*)”, estimuló actividades económicas como la artesanía, la manufactura y el pequeño comercio y posibilitó el ascenso social en algunos casos formando una “pequeña y mediana burguesía indígena”, lo cual fortaleció el proceso de delimitación de su identidad¹²⁸.

128 Particularmente bien documentado se encuentra el caso de las comunidades otavaleñas en Ecuador. De acuerdo con Korovkin (2002: 68), debido al dinamismo económico y cultural de los indígenas otavaleños apoyados en su tradición artesanal y comercial, excepcional en la sierra ecuatoriana, “las comunidades de Otavalo dieron lugar al surgimiento de líderes nacionales que moldearon, en muchos aspectos, el movimiento indígena ecuatoriano”. Para conocimiento de la perspectiva de los indígenas otavaleños ver Conejo et al (2001). Para el caso de Bolivia, Hahn (1996: 92) llama la atención sobre la forma en que una clase media indígena se abrogó la representación de los indígenas en la CSUTCB.

La desintegración del sistema de hacienda o de la “administración étnica privada” y el retiro de las políticas agrarias del Estado en el sector del agro, crearon un vacío de poder que, aunado a reformas democratizantes, permitió en cierta medida que el gobierno local pasara a manos de las organizaciones indígenas (Guerrero, 1990: 106). Ello fue posible porque paralelamente surgieron actores ligados a los nuevos discursos del desarrollo, principalmente las ONG, que relevaron la Iglesia católica en su trabajo de promoción de las comunidades y organismos multilaterales y agencias de desarrollo que respaldaron el empoderamiento indígena insertando categorías de desarrollo local, descentralización y participación comunitaria (Barrera, 2001a: 132-133).

La liberación de los indígenas del sistema de hacienda los enfrentó a otras formas de discriminación en los espacios a los que podían acceder¹²⁹. En Bolivia, como consecuencia de la reforma agraria, se vieron obligados a migrar buscando complementar los ingresos familiares¹³⁰. Así, la reforma abrió caminos para la interacción entre la los indígenas, la comunidad y la sociedad mayor (Pearse, 1986: 352). Su experiencia en la ciudad fue paradójica. Abandonaron sus comunidades y, en consecuencia, su estatus de campesinos¹³¹. Ello les per-

129 Según Burbano (2000: 187), la ruptura con el mundo hacendatario expone los indígenas a formas de opresión y discriminación que ya existían en la hacienda pero que se amplían a nivel del espacio nacional, debido a que se intensifican los contactos e intercambios con otros grupos. “Su liberación del espacio hacendatario no implica la incorporación de los indios a un mundo anónimo, ciudadano; al contrario, ratifica la continuidad de la «frontera étnica» como un elemento de la estructura de la comunidad nacional y no solo de la hacienda y los espacios locales”.

130 En este proceso influyeron otros aspectos como la apertura a las importaciones de productos agrícolas y alimentos producidos por comunidades indígenas y campesinos, luego del cambio en el modelo de desarrollo, que motivó su acelerada expulsión del campo a la ciudad (Urioste, 2004: 156).

131 Korovkin (2002: 28) afirma sobre el caso ecuatoriano: “el mismo proceso de descampesinización puede explicar el fortalecimiento de la identidad étnica.

mitió acceder a ocupaciones distintas que algunas veces los llevaron definitivamente a transformar su identidad convirtiéndose en cholos o mestizos. Pero, también se enfrentaron a mayores discriminaciones en los espacios urbanos (Albó, 1986b: 436). Principalmente, fueron discriminados en el trabajo por no dominar el castellano y su falta de preparación formal. Con el tiempo fue percibido como “normal” que los indígenas se dedicaran al trabajo de construcción y las indígenas al trabajo doméstico, solo algunos accedían al pequeño comercio y otros, menos, se convirtieron en maestros o promotores de desarrollo de agencias estatales u ONG (Ibarra, 1999: 79)¹³².

Debido a la migración, la comunidad indígena en Bolivia entró en un proceso de despoblamiento que comprometió su viabilidad en tanto los jóvenes, que representan la fuerza de trabajo comunitario, migran a las ciudades (Rivera, 2007: 117). Sin embargo, buena parte de la población indígena ubicada en la ciudad sigue practicando su cultura, aunque en algunos casos son objeto de discriminaciones (Patzi, 2003: 43). Además, la migración a la ciudad ahora es de ida y vuelta, la residencia puede fijarse en el campo mientras el trabajo se sitúa en la ciudad¹³³. Son migrantes que no pierden sus vínculos con la comunidad, con “un pie en la comunidad y otro en la ciudad” (Albó, 2007: 88). De esa forma, se rompe la dicotomía rural/urbano

Frente al vacío ocupacional y de clase, que implica el trabajo migratorio, se reafirma su identidad de indígenas”.

- 132 En Ecuador, existe un prejuicio racial según el cual las indígenas de la ciudad se cree que “necesariamente son empleadas domésticas” (De la Torre, 1996: 63). Albó (1998: 28) menciona que en Bolivia hay un imaginario según el cual para las mujeres indígenas el camino hacia la “civilización” es el servicio doméstico mientras que para los hombres es el servicio militar.
- 133 El ejemplo arquetípico son los jóvenes indígenas de la “Ciudad Aymara” de El Alto, en Bolivia, que estudian y trabajan en la ciudad pero vuelven al campo. El poblamiento de la ciudad de El Alto es un caso excepcional pero muy ilustrativo de la dinámica de migración de los indígenas a la ciudad, ver Zibechi (2006: 61-72).

(Bengoa, 2000: 57), pero también se desterritorializa la comunidad indígena, dado que el sentimiento de pertenencia deja de tener como referencia un territorio concreto¹³⁴.

Esto ha generado una disminución del aislamiento de la vida rural y el crecimiento de los intercambios de las comunidades con las ciudades (Bengoa, 2000: 76). Ello está relacionado con la extensión de las vías y medios de comunicación y la apropiación que de ellos hacen las comunidades¹³⁵, que en las últimas décadas han mejorado su acceso, principalmente a la radio y la televisión¹³⁶. Para el caso ecuatoriano, según Guerrero (2004: 527) mientras la radio permite a los indígenas producir su comunidad como “comunidad imaginada de radioescuchas”, la televisión les permite acceder virtualmente al mundo urbano de los blancos donde se recrean los roles y se producen las “fronteras” que definen las identidades.

La formación de una élite intelectual y dirigente indígena tuvo lugar en los setenta y ochenta; se manifestó con fuerza en los noventa. Los dirigentes de los sesenta, formados en el período de la reforma agraria, tenían origen campesino, poca educación formal y poco contacto con el mundo urbano. Eso explica por qué sus demandas de tierra e integración a la ciudadanía. En contraste, el “dirigente migrante urbano” de los noventa, con estudios formales, “ha creado sus comunidades en su imaginación”, no pretende la integración

134 Ello plantea, para los dirigentes indígenas, la necesidad de promover discursos que produzcan la identidad indígena, e incluso la misma comunidad, con referencia a otros elementos compartidos.

135 Particularmente, el aumento de comunicaciones con la Amazonía permite mayor contacto entre las poblaciones indígenas y la sociedad nacional (Gnerre y Botasso, 1986: 24).

136 En Ecuador: “Los indígenas se van incorporando rápidamente al uso de los teléfonos celulares e Internet. La dirigencia tiene acceso a entrevistas en la gran prensa, a programas de opinión en la televisión, inclusive tienen espacios televisivos en canales locales” (Almeida y Arrobo, 2005: 79).

sino la diferenciación, su fortaleza es la capacidad de manejar códigos occidentales en forma simultánea con su identificación indígena (Bengo: 2000: 82-83). Su perspectiva política es diferente. Antes articulaba la reivindicación identitaria al cambio estructural, ahora sus posiciones ideológicas son diversas¹³⁷.

En Ecuador, este cambio se explica porque la intelectualidad indígena, que fue formada por la Iglesia y la izquierda, en las dos últimas décadas ha sido más influida por las ONG y proyectos de desarrollo paraestatales (Guerrero y Ospina, 2003: 151). Además, por el cambio generacional que ha tenido lugar, el cual, aunado al cambio en las condiciones del contexto, proporciona mayores incentivos para la diferenciación que para la asimilación. Las nuevas generaciones tienen menos presiones para la integración y mayores incentivos para afirmar su identidad étnica¹³⁸.

En este proceso fue esencial el acceso a la educación formal de sectores indígenas. Articulados a la demanda de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), muchos de los miembros de la nueva dirigencia se convirtieron en maestros (Ibarra, 1999: 82). Las organizaciones indígenas cuestionaron la educación rural porque menospreciaba su cultura y los primeros planes de educación bilingüe porque la concebían como una educación de transición únicamente para pasar a una educación en castellano. En los ochenta, demandaron la oficialización de sus lenguas, que implicaba su uso en oficinas y documentos públicos, pero no se consiguió. Sin embargo, los procesos de EIB hacen necesaria la unificación y

137 En Ecuador, en los noventa las organizaciones no estaban formadas predominantemente como asociaciones de voluntarios sino de funcionarios cuya intervención no se dirige a la capacitación política sino al desarrollo de tareas prácticas en proyectos de desarrollo (Guerrero y Ospina, 2003: 153).

138 “Mientras para sus padres [de los dirigentes] volverse mestizos era una forma de mejorar su condición, sus hijos vieron que seguían siendo discriminados: no eran verdaderamente aceptados” (Guerrero y Ospina, 2003: 158-159).

oficialización de los alfabetos, que en gran medida implicaba una recuperación y reinención de estas lenguas¹³⁹. Ello hizo posible su conversión en lenguas impresas en cartillas, manuales y otros materiales pedagógicos (Albó y D'Emilio, 1990: 361) y su uso en los medios de comunicación masiva, empezando por la radio, lo cual tendría profundas consecuencias en la construcción de las identidades indígenas¹⁴⁰.

Asimismo, las ciencias sociales y el uso que de estas hacen los indígenas contribuyen a la definición de la identidad propia, de su discurso político y su proyecto de nación. En ambos casos los intercambios entre las ciencias sociales y el movimiento indígena son fluidos, tanto durante el predominio del indigenismo y sus intelectuales, como cuando sectores indígenas acceden a estudios universitarios o se dedican a ellos profesionalmente (Moreno y Figueroa, 1992: 41;

139 El 15 de abril de 1980 se aprobó el alfabeto unificado quechua, en Ecuador (Moya, 1990: 373). En 1984 tuvo lugar la unificación y oficialización de los alfabetos quechua y aymara en Bolivia (Zolezzi, 1989: 48).

140 De acuerdo con Moya (1990: 373), “en el Ecuarunari precisamente se desarrollaba la tesis de que el uso del quechua unificado no podía agotarse en el nuevo proceso alfabetizador y que el quechua debería desarrollarse para poder hablar y escribir en él acerca de la historia de la política, de la cultura y también de la ciencia si es que se iba a desarrollar un proyecto educativo propio”. Las consecuencias del uso de las lenguas indígenas en los medios de comunicación son descritas por Albó y D'Emilio (1990: 361): “uno de los primeros descubrimientos fue el potencial social y educativo que surgía del mero hecho de dar el micrófono a los campesinos indígenas. Escuchar por radio ya no solo la propia lengua y música, sino también las propias voces de los familiares y paisanos abría horizontes totalmente inesperados. Se adquirió rápidamente conciencia de que la propia lengua y cultura –y mejor aún, la propia población– no era tan despreciables como se lo habían hecho creer siglos de opresión y discriminación. Además, se adquirió la conciencia de formar parte de un pueblo y grupo cultural grande en el espacio, con tradiciones, problemas y potencialidades, muy semejantes de uno a otro extremo”.

Zalles, 2002: 113)¹⁴¹. Esto ha permitido la apropiación y redefinición de conceptos por parte del movimiento, de tal forma que muchas de las categorías (pueblo, nacionalidades indígenas, nacionalidades originarias, territorio, entre otros) han sido decantadas en los debates sobre temas particulares de las ciencias sociales¹⁴².

El contexto internacional, durante los ochenta y noventa, favorece el surgimiento de los movimientos indígenas. El fin de la guerra fría posibilitó la emergencia de discursos distintos a su dicotomía y una “internacionalización” de la cuestión indígena, con la emergencia de preocupaciones como el medio ambiente, los derechos humanos y el desarrollo sostenible o el etnodesarrollo (Gros, 1999: 8). Los organismos internacionales de desarrollo (Banco Mundial, BID, PNUD) incorporaron en sus agendas el tema indígena y crearon instancias especializadas para fomentar el desarrollo comunitario (García, 2003: 199). Articulado con las políticas ambientales, el indígena se valoró como protector “natural” del medio ambiente (Gros, 2000: 358). Finalmente, la afirmación internacional de los derechos de las minorías posibilitó el reclamo a los estados nacionales del reconocimiento de sus derechos (Moreno y Figueroa, 1992: 39)¹⁴³.

Las políticas estatales también contribuyeron en este proceso. En Bolivia y Ecuador los movimientos se desarrollan en el contexto de democratización de los sistemas políticos, a fines de los 70s y principios de los 80s, y cambios en las orientaciones del Estado

141 Para el caso de Bolivia, una compilación de experiencias de intelectuales aymaras dedicados a las ciencias sociales puede consultarse en Saavedra (2000).

142 En cierta medida los enfoques que permiten esa relación dinámica entre las ciencias sociales y los movimientos indígenas provienen de la antropología europea y latinoamericana, influenciadas por las ideas de descolonización de África y Asia (Gnerre y Botasso, 1986: 25).

143 La intensificación de los intercambios culturales por el proceso de globalización puede ser vista por sectores indígenas como amenaza para la supervivencia de su cultura y los lleva a afirmar su identidad (Castells, 1998: 34).

en los noventa. Estas modificaciones en la orientación de la acción estatal incidieron en el desarrollo de los movimientos e identidades indígenas al menos en tres sentidos. Primero, las políticas asimilacionistas del período populista desarrollista entraron en crisis con el modelo de desarrollo (Iglesias y Espasandín, 2007: 59). Ello liberó a los indígenas de presiones hacia la asimilación al proyecto de nación hegemónico y abrió un espacio para plantear un proyecto de nación propio. Segundo, el retiro de las políticas del Estado interventor produjo descontentos; sobre todo en el contexto de la crisis económica de los ochenta que afectó principalmente el sector agrario, los cuales presionaron la politización de las comunidades indígenas¹⁴⁴. Tercero, las políticas de discriminación positiva y focalización del Estado neoliberal proporcionaron un entorno benéfico para identificarse como indígenas (Bengoa, 2000: 68). Además, las nuevas políticas interpelaron a las comunidades con discursos como la descentralización político-administrativa y la democracia participativa (Gros: 1999: 10).

144 El deterioro del modelo desarrollista afectó profundamente a las comunidades, sobre todo por el retiro de las políticas agrarias del Estado. Esa es una de las explicaciones para que los indicadores de pobreza y calidad de vida sean más bajos en áreas rurales de predominio indígena. Ospina (2000: 131-132) comenta que en Ecuador, durante los ochenta, aumentó la dependencia de las comunidades indígenas frente al mercado laboral urbano y, consecuentemente, se aceleró el proceso de conversión de los indios en asalariados y la migración a las ciudades. Por eso, la posterior crisis del empleo y del sector de la construcción dejó a esa población sin opciones económicas frente a la creciente inflación. A ello, deben aunarse las limitaciones de la reforma agraria que se implementó en la sierra donde se repartieron fundamentalmente tierras altas, de baja calidad, de páramos comunes y de propiedad del Estado. Las tierras bajas, más productivas y con la infraestructura necesaria no fueron afectadas y, por el contrario, entraron en un proceso de modernización. En suma, la reforma fue insuficiente en relación con las necesidades productivas y demográficas del campesinado. En los noventa, se encontraron las dinámicas de reivindicación cultural, con las que venía el movimiento indígena, con el agravamiento de la situación económica en el campo (Moreano, 1993: 232-233).

Los procesos de unificación de las organizaciones indígenas

El vacío producido en el campo popular como consecuencia de la crisis de las organizaciones, partidos y sindicatos, y discursos de izquierda y demás discursos de articulación política de los sectores populares, permitió el ascenso de las organizaciones indígenas al escenario nacional. En Bolivia, con la transición a la democracia creció el voto por la izquierda y ello permitió que la UDP llegara al poder (1982-1985). Sin embargo, con el fracaso de este gobierno, la izquierda perdió credibilidad y dejó el camino abierto para la implementación del modelo neoliberal con Paz Estenssoro y Sánchez de Lozada (Albó, 1996: 329)¹⁴⁵. El vanguardismo de la COB, determinante en las luchas sociales desde 1952, entró en crisis. La COB se opuso a las políticas neoliberales luego de la promulgación del Decreto Supremo 21060 y fue duramente reprimida, con el despido masivo de trabajadores mineros (Basset, 2005: 203). El sindicalismo entró en crisis como forma de organización y articulador de los sectores populares alrededor de demandas socioeconómicas (Calla, 2000: 215). Cedió en favor del surgimiento de comités regionales, juntas vecinales, organizaciones de mujeres, movimientos ecologistas y organizaciones indígenas (Sanz, 2005: 216), y continuó operando desde una perspectiva clasista que enfatiza en las demandas económicas y tiene dificultades para representar las reivindicaciones de estos nuevos actores, lo cual posibilitó el fortalecimiento de las identidades étnicas¹⁴⁶.

145 Las implicaciones de esa crisis trascendieron incluso al plano de la cultura política. De acuerdo con Calla (1993: 73), el modelo neoliberal, implementado a partir de agosto de 1985, coadyuvó con la crisis de la cultura clasista. Sobre todo porque el modelo fue presentado como la solución a la crisis producida por el gobierno de izquierda de la UDP y fue exitoso en detener el proceso hiperinflacionario.

146 Por ello, a principios de los noventa podía afirmarse que “la crisis de la *cultura clasista* en Bolivia empieza a ser estructuralmente sustituida por un florecimiento de la *identificación* étnica como referente para un nuevo andamiaje cultural, social y político de las pulsiones revolucionarias y «progresistas» en Bolivia” (Calla, 1993: 80).

En Ecuador, el debilitamiento del movimiento sindical causado por la desindustrialización y la flexibilización laboral fue a la par con la emergencia de otros actores, entre ellos el movimiento indígena (Barrera, 2002: 95). De esa forma, la irrupción del movimiento indígena llenó un vacío en la izquierda luego de la caída del muro de Berlín (Barrera, 2001a: 151). Las organizaciones indígenas llenaron el vacío dejado por la crisis de los partidos y otras organizaciones de izquierda, como los sindicatos. Ello explica su rápido reconocimiento como representantes de sectores indígenas y campesinos, entre otros. Además, la apertura de las organizaciones indígenas respecto a demandas de sectores sociales no reivindicadas por la izquierda tradicional, feministas, ambientalistas y clases medias, abrió un campo de apoyo importante (León, 1994: 106-107).

Al mismo tiempo las organizaciones indígenas emprendieron procesos hacia la unidad a nivel nacional, con la formación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1979, y el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), en 1981. En Bolivia, las tendencias hacia la fragmentación persistieron una vez que las organizaciones indígenas resolvieron participar en elecciones; en Ecuador el proceso de unificación daría frutos con la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986.

En el congreso de la CNTCB de marzo de 1978, tras una acalorada discusión, hubo una ruptura del katarismo en dos organizaciones: el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) y el Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA). De acuerdo con Silvia Rivera (1986: 142), el MRTK aglutinó dirigentes como Jenaro Flores, Macabeo Chila y Víctor Hugo Cárdenas, adoptó una posición flexible respecto a las organizaciones de izquierda y se mostró más receptivo frente a la herencia revolucionaria de 1952. El MITKA, por su parte, agrupó dirigentes como Constantino Lima, Luciano Tapia, Julio Tumiri y Jaime Apaza, fue más proclive a la denuncia de la

opresión racial y de “la izquierda *q’ara*” (blanca) y lanzó sus propios candidatos cuando participó en elecciones¹⁴⁷. Sin embargo, en junio de 1979 se realizó el Primer Congreso de la Unidad Campesina en La Paz. Asistieron más de dos mil delegados de corrientes sindicales e independientes y Jenaro Flores resultó electo como secretario ejecutivo de una nueva organización sindical de carácter nacional, la CSUTCB (Rivera, 1986: 145)¹⁴⁸. En los 80, continuó la discusión en el interior del movimiento alrededor de dos orientaciones: una más cercana a la izquierda tradicional y la otra más cercana al Katarismo, pero ambas convergieron en el II Congreso de la CSUTCB en 1983¹⁴⁹.

147 Según Rivera (1986: 158-159), dos “horizontes de memoria colectiva” explicarían la diferenciación interna del movimiento katarista a partir de 1978. Los aymaras con mayor experiencia urbana y más conocimiento del medio mestizo viven más de cerca las contradicciones no superadas por la Revolución de 1952 y son más proclives a reivindicar la memoria larga y la identidad india sobre la memoria corta y la identidad campesina. Por eso, los dirigentes del MITKA, con una vida cotidiana ajena al *ayllu*, erigen como central la opresión colonial sobre la opresión capitalista. En contraste, los aymara con mayor experiencia rural son menos proclives a la negación del proceso revolucionario de 1952. En los sindicatos, coexisten las formas de organización tradicionales y su receptividad a la organización sindical proviene de la lucha por la reforma agraria. Por eso, para el MRTK la organización sindical y las demandas de corte étnico cultural no eran incompatibles, mientras que para el MITKA había que dejar de lado el lastre colonial del sindicalismo organizándose con *amautas* y *mallkus*.

148 Tras el golpe de Estado del 17 de julio de 1980, la CSUTCB asumió la máxima dirigencia de la COB contribuyendo a la caída de las dictaduras durante el proceso democratizador (Calla, 1993: 69).

149 Para la primera, los intereses del campesinado indígena coincidían con los de la clase obrera, por tanto se requería un gobierno propio y una economía planificada para acabar con la explotación de ambos (Albó, 1996: 344). La perspectiva katarista partía de una visión negativa del Estado e idealizaba el pasado indio transformándolo en utopía. Aún no estaba muy clara la idea de Estado que tenían pero rescataban la organización comunitaria, con mayor participación y a la vez autonomía frente al Estado y su fortalecimiento como pueblo. Por eso, la CSUTCB incluía en su plataforma demandas en torno al fortalecimiento de la unidad productiva comunitaria, el reconocimiento de autonomía, el respeto y potenciamiento de sus lenguas y su cultura (Albó, 1996: 346).

En los ochenta, las organizaciones indígenas participaron en organismos estatales y proyectos de desarrollo rural del Banco Mundial, pero no tuvieron mayor impacto porque las instancias superiores retenían los recursos y los funcionarios indígenas empezaron a ser presa de corrupción y clientelismo. En 1984, se presentó al Congreso un Proyecto de Ley Agraria Fundamental, preparado por la CSUTCB desde 1979 en un largo proceso de discusión entre organizaciones indígenas y otros sectores. El proyecto incluía la cogestión de la CSUTCB y el gobierno en un Consejo Nacional Agrario, el Ministerio de Educación y las Empresas Estatales fundadas en 1952, asimismo, la creación de la Corporación Agropecuaria Campesina que dependería de la CSUTCB, las cuales priorizarían unidades productivas asociadas y comunitarias y, aunque no se hablaba aún de territorio, reivindicaba la tierra como propiedad de quien la trabaja. Todo esto llevó a algunos comentaristas a alertar sobre la posibilidad de que se creara un “Estado paralelo” o un “Estado dentro del Estado” y el Congreso declaró inconstitucional el proyecto (Albó, 1996: 341-343).

En forma simultánea las dos corrientes del movimiento incursionaron en la dinámica electoral. Presas del faccionalismo e inexpertas en este ámbito, ocuparon siempre los últimos lugares. El indianismo (MITKA) participó con fuerzas propias. El Katarismo (MRTK) privilegió una estrategia “frentista” en alianza con otros sectores de izquierda en la UDP¹⁵⁰. Para las elecciones de junio de 1985, los Kataristas se presentaron con la UDP mientras que los indianistas se marginaron del proceso. Por problemas con la sigla del movimiento katarista frente a la autoridad electoral se formó el MRTK-L

150 Ingresó a la UDP para las elecciones de 1978 y rompió con ella en enero de 1979, luego se escindió en dos facciones, una de ellas usó la sigla del Movimiento para articularse con el MNR de Víctor Paz en las elecciones de 1979. Jenaro Flores y Víctor Hugo Cárdenas se abstuvieron de participar en esos comicios y llamaron a votar por la izquierda (Calla, 1993: 68). Para las elecciones de 1980, Cárdenas y Flores formaron un frente con Juan Lechín, cabeza del Partido Revolucionario de Izquierda Nacionalista (PRIN) y máximo dirigente de la COB. Lechín renunció antes de las elecciones y dejó al MRTK desarticulado electoralmente.

(Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación) con el que participaron Jenaro Flores y Filemón Escobar (Calla, 1993: 71).

Al igual que en Bolivia, en Ecuador, en los ochenta, las organizaciones indígenas crecieron a la par con los proyectos de desarrollo rural integral que sustituyeron las políticas de reforma agraria¹⁵¹. Estos proyectos fomentaron el clientelismo Estado-comunidades, aunque de una forma limitada por la carencia de recursos y el débil compromiso del Estado (Korovkin, 2002: 39). Diversos sectores indígenas emprendieron esfuerzos hacia la unidad de las organizaciones a nivel nacional. En 1980, se llevó a cabo el Primer Congreso Regional de Organizaciones Indígenas de la Amazonía que constituyó la Confenaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana). En ella confluyeron varios procesos organizativos de los indígenas amazónicos que habían iniciado con la formación de la Federación Shuar, en 1960¹⁵². En octubre de 1980, tuvo lugar la Marcha Nacional Campesina Indígena, que reivindicó la derogatoria de las leyes de seguridad nacional, el fomento agropecuario y la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, entre otros. El mismo mes se llevó a cabo el “Encuentro de Nacionalidades Indígenas del Ecuador”, en Sucúa. (Ibarra, 1992: 141). Más tarde hubo movilizaciones por conflictos de tierra, que devinieron, en 1981, en la conformación del Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) (CONAIE,

151 El DRI no atendió comunidades sino federaciones de comunidades, por eso catalizó la formación de organizaciones intercomunales (Korovkin, 2002: 33).

152 La Confenaie aglutinó: FOISE (Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbios Ecuador), FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas del Napo), FCUNAE (Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana) y OPIP (Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza), todas representantes de la nacionalidad quichua del oriente. También están afiliados la Federación de Centros Shuar, la Asociación Independiente del Pueblo Shuar Ecuatoriano (AIPSE) (influida por la Unión Misionera Evangélica) y la Asociación de Centros Siona y Secoya (Moreno y Figueroa, 1992: 45-46).

1989: 223), con el objetivo de aglutinar las organizaciones indígenas en un organismo nacional.

La FENOC entró en decadencia a mediados de los ochenta, ganaron espacio las organizaciones indígenas y se fortalecieron las comunidades formando federaciones. Ecuarunari se orientó hacia reivindicaciones étnicas (discriminación, lengua, cultura, medicina) y convergió con la Confenaie en 1986 para formar la CONAIE. Aunque ello tuvo lugar en un momento de movilización popular y descontento con el gobierno de Febres Cordero, la CONAIE no tuvo protagonismo porque en ese momento “se planteó como objetivo la constitución de su propia organicidad” (Barrera, 2001a: 105). Por el contrario, fue interlocutora del Estado y manejó un discurso no muy radical, privilegiando temas étnicos y autonomía territorial en la Amazonía. En 1988 estableció un acuerdo con el gobierno para administrar el programa de educación intercultural bilingüe (Zamosc, 1993: 284). Sin embargo, sería presa de una radicalización inesperada con el levantamiento indígena de 1990.

3.2 Identidad y discurso político en los movimientos indígenas

La emergencia de identidades y movimientos indígenas no puede explicarse solamente por los cambios estructurales producto del proceso de modernización; pasa necesariamente por la producción de un discurso político por parte de los indígenas. Este discurso debe analizarse como lo que permite a los dirigentes e intelectuales establecer los límites de su identidad. En consecuencia, no se trata de juzgar si es un discurso objetivo y coherente o de demostrar si es verdadero o falso¹⁵³, sino de resaltar que la historia y los demás

153 Generalmente los opositores a las reivindicaciones indígenas esgrimen argumentos que acuden a su propia reconstrucción de la historia invalidando los discursos e identidades de los movimientos por su falta de objetividad y, en últimas, por su falsedad. Por ejemplo, Mansilla (1999: 124) afirma: “la historia de este territorio [Bolivia] es desde antes de la colonización española una cró-

argumentos que construyen los líderes e intelectuales indígenas persiguen esencialmente fines políticos. El invalidarlos por una supuesta falta de coherencia no debe ser el fundamento de la crítica, pues su valor reside en el análisis efectuado por ellos de su situación dentro de los Estados y su nivel de participación en los mismos.

Los indígenas fueron dependientes de la izquierda por imposibilidad de construir sus discursos y ponerlos a circular en sus dinámicas organizativas¹⁵⁴. La emergencia de una dirigencia intelectual indígena posibilitó la producción de un discurso para definirse o representarse a sí mismos y proyectar sus concepciones políticas. Por ello, esta parte analiza cómo se construyen los argumentos que permiten a los indígenas construir su identidad, es decir, definirse a sí mismos, definir sus adversarios y aliados, establecer antagonismos y articulaciones para realizar su proyecto de nación¹⁵⁵. Se toman como principales referencias declaraciones de intelectuales y dirigentes indígenas y algunos textos “fundacionales” de los movimientos en ambos países, para establecer las líneas generales en las que se desen-

nica de disolución y fragmentación de identidades colectivas; la mayoría de los indígenas aymaras no conoce, por ejemplo, datos fundamentales del pasado de su pueblo y tiende a confundirlo con el de la etnia quechua de origen incásico, aunque los Incas oprimieron brutalmente a los aymaras después de conquistar su territorio por las armas. La actual identidad aymara está asentada en elementos quechua-incásicos, mejor dicho en una concepción idealizada y embellecida del pasado, de lo logros histórico-políticos y de las instituciones incásicas”.

- 154 Particularmente en Ecuador. Santana (1995: 300-303) señala que aun en los ochenta los indígenas tenían dificultades para construir un discurso que lograra articularlos, lo cual se explicaba, entre otras cosas, por la carencia de preparación de los líderes que les planteaba dificultades para redactar documentos coherentes. Ello planteaba dificultades para la socialización de las discusiones en el interior de la CONAIE y los llevaba a una dependencia ideológica de la izquierda.
- 155 Este enfoque de análisis del discurso sigue los postulados de Laclau y Mouffé sobre la construcción de identidades políticas. Ver Torfing (1997) y Howarth (1999).

vuelve el discurso de los movimientos en sus dinámicas de organización y acción colectiva¹⁵⁶.

Es necesario resaltar que el discurso de los movimientos indígenas contemporáneos es mucho más complejo en la medida que articula más elementos de los que aparecen en estos documentos; no suprime ciertas concepciones que primaron en el período desarrollista, como las reivindicaciones clasistas en torno a la reforma agraria o al cambio estructural, sino que trata de articularlas y adaptarlas al nuevo contexto¹⁵⁷. Zuñiga (1998: 143) señala que hay tres nociones centrales en el discurso de los movimientos indígenas en América: las nociones de pueblo, territorio y autonomía o autodeterminación. Con la articulación de estos elementos pretenden darle un fundamento histórico y sociológico a sus reivindicaciones, aun cuando muchas veces sus planteamientos no correspondan con su historia o su realidad social. Demostrando que son pueblos pretenden acceder al derecho de autodeterminación de acuerdo al derecho internacional, mientras que demostrando que el territorio es necesario para su supervivencia como pueblo, reivindican el derecho a administrarlo de acuerdo a sus usos y costumbres.

156 Para el caso boliviano se toma en consideración El Manifiesto de Tiawanaku, suscrito por diversas organizaciones kataristas el 30 de julio de 1973 y la Tesis Política del Segundo Congreso Nacional de la CSUTCB, firmada en junio de 1983, ambos reproducidos en Rivera (1986). Para el caso ecuatoriano las referencias son: el documento preparado por la CONAIE sobre la historia de su proceso organizativo, "Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo" en su segunda edición (1989) y distintas versiones del Proyecto Político de la CONAIE (1994, 1997, 2001).

157 Por ejemplo, el nuevo discurso indígena, al articular elementos como territorio, derechos colectivos y autonomía, se articula también al discurso ambientalista. En el discurso, de las organizaciones indígenas de los ochenta no se incorporaban elementos de ambientalismo, ahora la defensa de la tierra dejó de ser agrarista y pasó a ser ecologista (Bengoa, 2000: 71).

En Bolivia y Ecuador, los movimientos indígenas combinan demandas de cambio estructural con las propiamente étnicas y culturales (García, 2003: 196). No se limitan a un reclamo sectorial sino que involucran cambios en la sociedad y los estados que competen a otros sectores sociales y cuestionan situaciones de pobreza, exclusión social y discriminación racial (Bengoa, 2000: 27). Las demandas propiamente indígenas pueden resumirse en educación intercultural bilingüe; reconocimiento del pluralismo jurídico en el interior del Estado, apoyados en instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la OIT (derechos y autonomías indígenas, administración de justicia tradicional, etc.); la construcción de Estados y sociedades plurinacionales, multiétnicas y pluriculturales, y el reclamo de autonomías territoriales. Las demandas más amplias insertan aspectos tales como el respeto por los derechos humanos, el control político y la lucha contra la corrupción, la reducción de pobreza e incorporar las poblaciones en la definición e implementación de políticas de desarrollo y la profundización de la democracia hacia una democracia participativa o directa e intercultural (Tapia, 2005: 351).

Autorepresentaciones y autodefiniciones

Los intelectuales indígenas produjeron sus propias definiciones, como pueblos, nacionalidades, o naciones originarias, que cuestionaron las imágenes racializadas y negativas con las que fueron representados como salvajes e incivilizados para afirmar una identidad y la conciencia de tener una cultura (Ibarra, 1999: 77)¹⁵⁸. Los términos con los que los indígenas empiezan a identificarse desafían la categoría de “campesino”, con la que fueron articulados al proyecto nacional popular y desarrollista. El intelectual y político qheswaymara Fausto Reinaga, en cuyas obras se inspiraría la ideología de los movimien-

158 Como sostiene Pachano (1993: 174), para el caso ecuatoriano, “con la definición de nacionalidades indígenas, por primera vez los pueblos indios del Ecuador (por lo menos al nivel de sus dirigentes) construyen una imagen propia, no asignada ni impuesta desde afuera”.

tos bolivianos, en un texto titulado “Mi palabra” (1969) (Bonfil, 1981: 60-69), rechazaba el nombre de campesino y planteaba:

(...), nuestros opresores republicanos blanco-mestizos de hoy nos han bautizado y nos han disfrazado de “campesino” (...). El “hermano campesino” en boca del cholaje blanco-mestizo es desprecio al indio, no significa amor fraternal ni cosa parecida; todo lo contrario, quiere decir sarcasmo y odio (Bonfil, 1981: 67).

En forma similar, Blanca Chancoso, dirigente de la CONAIE, decía en una entrevista en 2000:

(...), ahora vamos a reivindicar la palabra que ayer fue vergüenza, la palabra que ayer nos degradó. Es la palabra que vamos a sostener hasta mantener la libertad de nuestro pueblo, hasta cuando sea reconocido realmente. Por eso hemos adoptado que, cuando queramos generalizar a las diferentes nacionalidades, hablamos de pueblos indígenas o indios directamente, pueblos indios, nacionalidades indias, no aceptamos ya otro término más (Dieterich, 2000: 38).

La reivindicación de la identificación con el término indio proviene del panindianismo de los setenta. El acta final del Primer Congreso de Movimientos Indios de Suramérica (1980) afirmaba: “Los pueblos autóctonos de este continente, nos llamamos indios porque con este nombre nos han sojuzgado por cinco siglos y con este nombre hemos de liberarnos. Ser Indio es nuestro orgullo y el Indianismo es nuestra bandera de lucha y una consigna de liberación continental” (Chiriboga, 1986: 163). Sin embargo, la afirmación de su identidad y la posibilidad de definirse a sí mismos no implica un acuerdo en cuanto a los términos que mejor podrían definirlos.

En Bolivia, persiste el debate entre los movimientos indígenas en torno a la denominación más adecuada. Algunos sectores rechazan los términos indio e indígena, por constituir legados de la dominación colonial y prefieren denominarse pueblos originarios o naciones originarias (Albó, 1998: 14). Los indígenas del Oriente son más proclives a denominarse como pueblos indígenas o indios,

mientras que los andinos prefieren la denominación de aymaras, quechuas u originarios (Albó, 1996: 332)¹⁵⁹. En Ecuador, subsisten debates similares, pero principalmente una superposición de los términos de pueblos y nacionalidades¹⁶⁰.

Junto con el concepto de pueblos, los movimientos indígenas han utilizado categorías como “naciones originarias”, en Bolivia, o “nacionalidades indígenas”, en Ecuador, para autodefinirse. Parten de una concepción esencial que enfatiza los rasgos tangibles, los “requisitos” que en su perspectiva caracterizan una nación, tales como historia, lengua, territorio y cultura compartidos. Estos rasgos les han permitido inventarse como naciones originarias o nacionalidades indígenas, apelando a su situación previa a la conquista y la república. El movimiento indígena ecuatoriano ha alcanzado la definición más refinada del concepto de nacionalidad, tal como lo plantea Luís Macas:

Reivindicamos el concepto de nacionalidad porque cumplimos los requisitos de ser una nacionalidad. Por ejemplo, en nuestro caso, los Quichuas tenemos una lengua, un territorio –que desgraciadamente no está definido- tenemos nuestro asentamiento, aunque reducido, tenemos una creencia religiosa. Es decir, concurren todos los elementos de lo que es una nacionalidad, una cultura, un pueblo. (...).

Nosotros somos una nación Quichua porque éramos una nación. El Estado ecuatoriano y los Estados modernos en América Latina se conformaron negando nuestros procesos nacionales. (Macas, 1993: 113, 116-117)

159 De acuerdo con Ticona (2000: 21-22) el término “originario” proviene de la lectura de documentos coloniales de *ayllus* y *markas* en los que se los refiere como “comunidades originarias”. La identificación con esta categoría se explica porque “...hace una relación con una génesis ancestral. Por lo tanto, el ser originario conlleva a una mayor legitimidad y mayor aceptación”.

160 Este fenómeno se analiza en el capítulo VI.

El antagonismo

La producción de un discurso político empieza por el diagnóstico del problema, la persistencia del colonialismo, la opresión y explotación de los pueblos indígenas, que los ha relegado en el proceso de construcción de sus respectivas naciones. En el Manifiesto de Tiawanaku (julio de 1973), primer documento político suscrito por las tendencias kataristas e indianistas, se identifican como “campesinos” que se sienten “oprimidos y explotados” y realizan este diagnóstico de sus problemas:

Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país (...), nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide (...). Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades (Rivera, 1986: 177).

Más adelante agregan: “Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país” (Rivera, 1986: 178). Ello pone en evidencia su desacuerdo sobre la forma como se ha construido la nación boliviana. Por su parte, el documento de la historia “oficial” de la CONAIE afirma:

(...), los pueblos indios nos hemos unido partiendo, en primer lugar, del reconocimiento de nuestra heterogeneidad así como de los rasgos culturales semejantes; de la convicción de ser partícipes de una misma historia de opresión y explotación; y, de que también somos parte de una sociedad más amplia en la cual estamos cuestionando la naturaleza de un estado nacional que no reconoce nuestras identidades culturales diferentes por lo que es un problema que debe ser resuelto (CONAIE, 1989: 268-169).

La producción de este discurso también pasa por una reconstrucción de la historia. La historia de sí mismos producida por los propios indígenas es presentada como una base de “objetividad” para legitimar sus demandas y definir sus adversarios. La reconstrucción de la historia también tiene como fin articular los distintos sectores indígenas y populares y construir antagonismos con otros actores, los “Otros” o los adversarios.

Esta historia resalta la violencia a la que han sido sometidos y su resistencia en una sucesión de sublevaciones, rebeliones o levantamientos, todos los cuales tienen continuidad, en su perspectiva, con las luchas contemporáneas. También cuestiona las historias patrias tradicionales, que presentan la historia de estos países como la sucesión de movimientos y caudillos mestizos relegando a segundo plano los indígenas en el proceso de construcción de las naciones y recupera para sí los relatos de movimientos indígenas apropiados por las historias oficiales. Por ejemplo, los intelectuales aymaras arrebataron la figura de Túpac Katari a la historia oficial del nacionalismo revolucionario y lo ubicaron como el origen de su resistencia anticolonial¹⁶¹.

La reconstrucción de la historia en el discurso de los movimientos indígenas les permite delinear los antagonismos que definen los límites de su identidad. El principal antagonismo se construye con la dominación colonial, que desde su perspectiva no concluye con la república y aún no termina, y con los actores que la encarnan. Su discurso establece una continuidad entre las luchas contra el dominio español y los movimientos actuales, de tal forma que las luchas contemporáneas tienen su raíz en la oposición a la conquista que instaura el dominio colonial. La Tesis política de la CSUTCB,

161 “La intelectualidad aymara de las últimas décadas pensó Bolivia como una secuencia de violentas luchas políticas y culturales conducidas por caciques indígenas desde 1780, cuando Tupaj Katari fue derrotado por los españoles y sentenciado a muerte” (Sanjinés, 2005: 174).

documento que aglutinó varias tendencias del movimiento indígena boliviano en su Segundo Congreso, en junio de 1983, afirmaba:

Antes de la llegada de los españoles éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el lobo, la mentira (...). Todo este desarrollo autónomo fue violentamente interrumpido con la invasión española de 1492. A partir de ese entonces hemos sido degradados a la condición de colonizados, bajo el nombre genérico de indios. Con ello hemos sido despojados de la soberanía sobre nuestros territorios, e incluso, se nos ha negado nuestra dignidad de seres humanos (Rivera, 1986: 202).

Estas concepciones se produjeron primero en Bolivia en el proceso de ascenso del katarismo, entre los setenta y ochenta. El desarrollo de estos movimientos se constituyó en una especie de laboratorio ideológico donde se produjeron las principales concepciones políticas que más tarde serán reivindicadas por movimientos indígenas en otros países, incluyendo Ecuador. El movimiento indígena ecuatoriano comparte muchas de estas concepciones, por eso el documento que narra la historia organizativa de la CONAIE, cuya primera edición data de 1988, presenta como antecedentes de su “proceso organizativo” las luchas contra el dominio colonial español. Así establece una continuidad con las luchas contemporáneas: “Las nacionalidades indígenas del Ecuador tenemos una larga historia de luchas que se inicia en el momento de la invasión española y continúa en la actualidad” (CONAIE, 1989: 259).

La historia reconstruida por los movimientos indígenas contraponen la sociedad precolonial, como un orden armónico y civilizado, al despojo y la corrupción de ese orden que trae la conquista. De ese modo, se conciben como lo contrario de la sociedad colonial impuesta o, en general, como lo contrario a la “civilización occidental”. Se trata de una concepción esencialista en la cual a “occidente”, la sociedad nacional englobante blanca o mestiza, le atribuyen valores negativos como el individualismo, la violencia, la corrupción y la degradación moral, mientras a sí mismos se atri-

buyen valores como la solidaridad, la armonía, la nobleza, la justicia y el trabajo (Almeida J, 1995: 16). Pero es un “esencialismo estratégico”, una definición con fines políticos que pretende realzar el impacto del discurso del movimiento (Korovkin, 2002: 132). Nuevamente la fuente de estas concepciones puede encontrarse en el texto de Reinaga:

El occidente es un sistema *individualista de propiedad privada*; el Tawantinsuyu, el Incanato, es un sistema social *colectivista de propiedad socialista*. El occidente por antonomasia es propiedad individual, por tanto, *guerra*; el Incanato, en contraposición, es propiedad social, por tanto, *paz*. El occidente ha hecho del hombre “lobo del hombre”, mientras que el Incanato ha hecho al hombre hermano del hombre, en una sociedad de trabajo y amor. Y este occidente es quien puso en tela de juicio la humanidad de sus habitantes. España negó la condición de *ser humano* al “natural” de este continente; creyó y pensó que el aborigen era una especie distinta de la especie humana (Bonfil, 1981: 61).

Desde esta perspectiva, los cambios traídos por la Colonia y la República se perciben como negativos, funcionan como corruptores del orden social y del indio tal como es concebido para el período precolonial. En el Manifiesto de Tiawanaku (1973), se presenta esta narrativa según la cual el indio originario era bueno pero fue corrompido por la Colonia y la Republica:

El indio es noble y justo, es sabio y respetuoso, es trabajador y profundamente religioso. Pero toda esta riqueza que atesora el alma india nunca ha sido comprendida ni respetada. La acción política de la Colonia y la de los Gobiernos Republicanos, ha sido eminentemente destructora llegando algunos de nosotros a asimilar graves defectos de corrompidos y corruptores politiqueros (Rivera, 1986: 179).

Esta corrupción de la sociedad comunitaria originaria se recrea en forma permanente en proporción a la vinculación de los indígenas con la sociedad mayor. En el discurso de la CONAIE, el mercado y el individualismo amenazan los valores comunitarios de

los pueblos indios: “La inserción de nuestras sociedades indígenas dentro de un sistema económico dominado por el mercado (...), ha hecho que el individualismo empiece a reemplazar los valores comunitarios y de reciprocidad, afectando a la unidad del pueblo” (CONAIE, 1989: 26).

Finalmente, en la narración de la historia hecha por los movimientos indígenas el orden republicano no implicó ningún cambio en la situación colonial, excepto el cambio de las élites españolas en el poder por las élites criollas. La Tesis Política de la CSUTCB (1983) afirma:

El surgimiento de la república no tuvo ningún beneficio para nosotros. Los Olañetas, Murillos, Cáceres y otros héroes del criollo se pasaron del bando español al bando criollo, escamoteando así nuestra lucha anticolonial, para convertirse en herederos de los privilegios de los españoles. Por eso, desde la fundación de la república los criollos fueron incapaces de sustituir efectivamente el poder colonial y solo construyeron una caricatura de república, manteniendo las estructuras coloniales y las mismas relaciones de explotación y opresión (Rivera, 1986: 203).

Por su parte, la reconstrucción de la historia que hace la CONAIE (1989: 26), reivindica cierta participación de los indios en el proceso de la independencia, pero asimismo afirma que este hecho no significó un quiebre importante en su situación:

Si bien es cierto que los ejércitos independientes estuvieron conformados en su gran mayoría por sectores populares (incluyendo indígenas y negros), la independencia de España y la creación de la República del Ecuador no significó para nosotros ningún cambio en las condiciones de vida, ya que no fue sino el traspaso del poder de las manos de los españoles a las de los criollos.

La reconstrucción idílica del pasado precolonial ha llevado a algunos analistas y, sobre todo, a los opositores de los movimientos, a plantear que su ideario es conservador pues supone un retorno al

pasado, al orden quebrado por la conquista¹⁶². Sin embargo, el discurso político de los indígenas en la actualidad articula nociones tan variadas que resulta imposible encuadrarlo en tal caracterización. Bengoa (2000: 71-72) sostiene que la articulación de las demandas étnicas con la protección del medio ambiente, a través del concepto de territorio, permite a los indígenas no solo rescatar el pasado, presentando la sociedad precolonial como una sociedad que respeta la naturaleza, sino también proyectarse al futuro, presentándose como preservadores por naturaleza del medio ambiente. Lo cierto es que la historia contada por los movimientos funciona como un fondo de objetividad en el que se basan para autodefinirse y definir sus adversarios políticos: en la colonia una minoría y en la república una “oligarquía” (Rivera, 1986: 210).

Por otra parte, la idealización de la vida comunitaria presente en la sociedad precolonial trae aparejado un rechazo a lo que los movimientos indígenas conciben como el capitalismo en unos casos o como la economía de mercado en otros, los cuales se constituyen en adversarios del movimiento porque minan los valores que se atribuyen a las comunidades indígenas¹⁶³. Los movimientos formulan como alternativa una concepción del desarrollo que parta de sus propios valores culturales y que rescate la solidaridad y la cooperación que ellos perciben como connaturales a sus comunidades (Rivera, 1986: 178). En su Proyecto Político (1994) la CONAIE plantea un nuevo modelo de desarrollo económico basado en la solidaridad

162 Laserna (2006: 4), por ejemplo, sugiere que los movimientos indígenas tienen un proyecto conservador que “busca rescatar el pasado para enfrentar lo que consideran amenazas de la globalización y el capitalismo”.

163 El Manifiesto de Tiawanaku era muy claro al respecto cuando afirmaba: “El sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink’a, yanapacos, camayos (...). La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos” (Rivera, 1986: 178-179).

comunitaria al que denomina “economía comunitaria, ecológica y planificada” (Barrera, 2001a: 189).

Las articulaciones

Otra operación fundamental en el discurso político de los movimientos indígenas es la diferenciación con otros actores. Aunque ya no de manera antagónica, señalar sus diferencias con otros actores les permite seguir precisando los contornos de su identidad política y resaltar su autonomía. En el caso boliviano, aun autodefiniéndose como campesinos, en el Manifiesto de Tiawanaku señalaban sus diferencias con el MNR y los partidos de izquierda: “Ni el actual MNR, ni el barrientismo, ni los partidos tradicionales de izquierda son partidos campesinos (...); para que exista un equilibrio de intereses y de representación los campesinos deben tener su propio partido que represente sus intereses sociales, culturales y económicos” (Rivera, 1986: 182).

Para el movimiento indígena ecuatoriano se trató de establecer las diferencias con otras formas de representación política de los indígenas dependientes de organizaciones de izquierda como la FEI, subordinada al Partido Comunista:

La FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, esto es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos. Por ello esta organización no alcanzó a tener la representatividad nacional de los indígenas.

Aunque algunos indígenas ocuparon puestos directivos, siempre estuvieron bajo el control de agentes externos (Partido Comunista, Socialista, CTE) (CONAIE, 1989: 32).

Sin embargo, el establecimiento de estas diferencias con otros actores también abre la posibilidad de articularlos en su discurso político, siempre y cuando construyan un adversario común que los convierta en equivalentes frente al Otro antagónico. Los documentos “fundacionales” de los movimientos indígenas se orientan a articu-

lar otros sectores a su lucha y a definir ese adversario común. La principal articulación es la de la problemática étnica con la problemática de clase. Es lo que en Bolivia se conoce como la “teoría de los dos ojos”. Se atribuye a Víctor Hugo Cárdenas, intelectual aymara y cofundador del MRTK, el haber dicho en el Segundo Congreso de la CSUTCB de 1983, de donde procede la Tesis Política, que “hay que ver la realidad con dos ojos: como campesinos explotados, junto con todos los explotados, y como pueblos oprimidos, junto con todos los pueblos oprimidos” (Albó, 1996: 327)¹⁶⁴.

En Ecuador, en los setenta hubo dos posiciones respecto a la formación de la base de Ecuarrunari: una era la de aglutinar sectores indígenas y no indígenas y la otra, apoyada por la Iglesia, aglutinar solo indígenas. Esta orientación triunfó, resaltando la autonomía indígena (CONAIE, 1989: 215), pero su discurso articuló las dos perspectivas y las presentó como complementarias. Uno de sus documentos en 1982 afirmaba:

Los campesinos e indígenas con sus organizaciones hemos ido uniendo, acercando, somos una realidad de cientos de miles, que durante siglos hemos defendido nuestra identidad y hoy conjuntamente con los sectores populares lucharemos bajo esperanzas comunes, pero igualmente planteamos nuestras reivindicaciones específicas que deben ser asumidas por todos los explotados (...). Creemos en la alianza obrero-campesina como lazo fundamental para obtener nuestra liberación¹⁶⁵.

164 Asimismo, en la Tesis Política de junio de 1983 llaman a la unión de todos los oprimidos: “Durante toda esta trayectoria de lucha vimos que nuestro movimiento sindical formaba parte de una lucha más amplia de todos los oprimidos de Bolivia. Constatamos que con los hermanos mineros, fabriles, constructores, no solamente nos unen relaciones de solidaridad de clase, sino también raíces históricas y culturales comunes, y la lucha contra los mismos enemigos” (Rivera, 1986: 206).

165 Documento No 3. VI Congreso de Ecuarrunari, septiembre de 1982, citado en Ibarra (1992: 145).

Más tarde los líderes del movimiento afirmarían ser parte de una doble problemática “como miembros de una clase y como parte de diferentes nacionalidades indígenas” (CONAIE, 1989: 261). Asimismo, posteriormente definen su principal adversario, el “Estado uninacional burgués”, que articula la dominación colonial, la discriminación racial y la explotación. Por eso plantean transformarlo radicalmente: “Nos planteamos la unidad de todos los sectores populares para la transformación estructural de la sociedad y la instauración de una sociedad igualitaria, justa y pluricultural, representada en un Estado plurinacional” (CONAIE, 1989: 269).

3.3 Los proyectos nacionales de los indios

La emergencia de los movimientos indígenas cuestionó radicalmente la pretensión de unidad en la que se fundaron los proyectos de nación nacional popular y desarrollista, en la segunda mitad de siglo XX¹⁶⁶. Principalmente, los indígenas dejaron de ser pasivos y subordinados de los intentos de articulación al proyecto hegemónico de nación, mediante políticas asimilacionistas, y se convirtieron en sujetos activos en búsqueda de realizar su propio proyecto de nación y sus propias alternativas de construcción de estas naciones.

Los movimientos empezaron por autorepresentarse como pueblos indígenas, “naciones originarias” o “nacionalidades indígenas” y continuaron planteando sus proyectos de nación, es decir, la forma como conciben que *deben ser* las naciones boliviana y ecuatoriana, el horizonte normativo que a su juicio estas naciones deberían seguir, atribuyéndose un lugar protagónico en su construcción. Este *deber ser* no constituye un cuerpo teórico totalmente coherente, por

166 Para Iturralde (1993: 67) la emergencia de los movimientos indígenas “pone en evidencia que la nación latinoamericana que se ha desarrollado hasta ahora no es una entidad política y jurídica capaz de construir la unidad de la totalidad social, sino que ha construido un Estado mediante la negación de una parte de esa totalidad”.

el contrario, en su interior pueden existir ambigüedades e imprecisiones. Todo proyecto político requiere cierta vaguedad que le permite articular y representar demandas e intereses diversos¹⁶⁷.

El deber ser que los indígenas han imaginado para sus respectivas naciones, su proyecto de nación, fue tempranamente formulado en el concepto de Estado plurinacional, que apareció primero en Bolivia en la Tesis Política de 1983¹⁶⁸. El Estado plurinacional tal como era planteado no implicaba la desmembración del Estado boliviano sino el reconocimiento de la existencia de distintas naciones indígenas, de su derecho a autogobernarse y, en consecuencia, una transformación radical en la forma como se había planteado la integración nacional. Ahora la integración no se pensaba como homogeneización y asimilación del indio sino como el reconocimiento de la diversidad de la sociedad boliviana. En esta forma de integración nacional los indígenas se atribuían un rol activo y protagónico:

Debemos decir basta a una falsa integración y homogeneización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación. La CSUTCB debe convertirse en expresión cada vez más fiel y unitaria de esta diversidad (...). Nuestra lucha tendrá que orientarse a que esta diversidad se exprese en todos los ámbitos de la vida nacional. Porque no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad del Estado, combine y desarrolle la diversidad de naciones aymara, quechua, tupiguaraní, ayoreode y todas las que la integran. No puede haber una verdadera liberación si

167 Laclau (1996: 36-46) sostiene que los proyectos políticos son por definición vacíos. Es la falta de precisión de sus significantes fundamentales lo que les permite articular y hacer equivalentes significantes y demandas diversas.

168 “Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolle nuestras culturas y auténticas formas de autogobierno propio” (Rivera, 1986: 199).

no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos (Rivera, 1986: 211).

Sin embargo, la categoría de Estado plurinacional no fue muy desarrollada en el devenir posterior de los movimientos indígenas bolivianos y, aunque no perdió presencia en el debate público, no se constituyó en el principal articulador de su discurso político, como sí sucedió en el caso ecuatoriano. Los movimientos indígenas bolivianos coincidían en la reivindicación de ciertos aspectos como el reconocimiento de sus formas tradicionales de gobierno, la “democracia comunitaria” como una forma de democracia más participativa, el reconocimiento de derechos colectivos y de autonomías territoriales, y de formas alternativas de desarrollo, que podrían enmarcarse en el concepto de Estado plurinacional. No obstante, estas reivindicaciones fueron planteadas en distintos términos por cada una de las organizaciones, dependiendo de la coyuntura, a diferencia del caso ecuatoriano donde todas las organizaciones plantearon sus demandas bajo el concepto de Estado plurinacional en forma persistente. En Bolivia, el concepto de Estado plurinacional fue más reivindicado por organizaciones del Altiplano, mientras que las organizaciones del Oriente articularon sus demandas mediante el concepto de territorio¹⁶⁹. En parte ello se debe a que los movimientos indígenas bolivianos no consiguieron un grado de articulación y coordinación similar al que consiguió el movimiento indígena ecuatoriano en la CONAIE.

Por otro lado, el radicalismo aymara plantea un gran desafío para la articulación del discurso de los movimientos bajo el concepto de Estado plurinacional. Las organizaciones indígenas del Oriente plantearon explícitamente que su objetivo era la integración al Estado y la sociedad nacionales (Asamblea del Pueblo Guaraní,

169 Como se muestra en el capítulo IV, solo muy recientemente, en octubre de 2004, las organizaciones indígenas más representativas lograron articularse en torno al proyecto de construcción de un “Estado unitario plurinacional” en el llamado “Pacto de Unidad”, de cara a la Asamblea Constituyente.

1992: 37). El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasullo (CONAMAQ), la otra organización indígena del Altiplano además de la CSUTCB, planteó la integración bajo el reconocimiento de las territorialidades precoloniales (*ayllus, markas, suyus*) con estatus de municipios (Arnold y Spedding, 2007: 178)¹⁷⁰. En cambio, el radicalismo aymara, representado entre otros por Felipe Quispe y su partido, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), planteó la autodeterminación de las naciones originarias¹⁷¹.

En contraste, las organizaciones indígenas ecuatorianas agrupadas en la CONAIE articularon tempranamente sus demandas y su proyecto de cambio estructural bajo el concepto de Estado plurinacional. Este concepto supone la aceptación del Estado ecuatoriano, pero también un cambio en la forma como a su interior se relacionan los distintos pueblos y nacionalidades, un cambio en la forma como se ha pensado la construcción de la nación y el papel que en ese proceso han tenido los indígenas. La eficacia del concepto para la articulación del proyecto político radica en la claridad respecto de lo que se quiere cambiar. Así, el Estado plurinacional es el deber ser opuesto al “Estado uninacional burgués” vigente, donde se sintetiza la dominación de clase, la explotación y la opresión cultural¹⁷².

170 El capítulo IV estudia en detalle estos procesos organizativos.

171 Aunque el discurso de Quispe es ambiguo, en el límite propone el desconocimiento de la nación y el Estado Bolivianos para reconstruir el Qollasuyo. De ahí que algunos autores han llegado a sostener que “potencialmente el MIP puede convertirse en una fuerza separatista” (De la Fuente, 2002: 87). Esta problemática se analiza en el capítulo VI.

172 Considérese por ejemplo la definición del Estado plurinacional que ofrece Auki Tituaña, el ex alcalde indígena de Cotacachi: “*Estado uninacional*: aquel Estado de naturaleza excluyente y represiva, creado por los sectores dominantes que controlan el poder económico, político y militar, y que por medio de sus gobiernos de turno se han encargado de marginar e impedir la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en la vida política nacional e internacional. *Estado plurinacional*: Es la organización política y jurídica de los pueblos y nacionalidades del país. El Estado plurinacional surge cuando varios pueblos

En 1993, la CONAIE conformó un equipo de trabajo para elaborar su proyecto político, que sería publicado en 1994. Allí afinan la propuesta de construir un Estado plurinacional, el cual no se concibe como una propuesta sectorial o corporativa de los indígenas, sino como una transformación en la que pueden participar todos los sectores nacionales (Barrera, 2001a: 189)¹⁷³. El Estado plurinacional no solo concilia la diversidad existente en el interior del país, sino también supone cambios en el sistema político y en el modelo de desarrollo económico, tal como lo expuso el cofundador de la CONAIE Luis Macas (2005: 38-39):

Quando nosotros hablamos aquí en nuestro país de la construcción de un Estado Plurinacional, ¿qué es lo que sugerimos? ¿Qué es lo que decimos? Fundamentalmente, es necesario comprender que no solamente se trata de un discurso para justificar la diversidad. Lo diverso está allí y siempre ha estado allí (...).

En primer lugar una reformulación de la democracia. Una democracia no solamente representativa, sino una democracia participativa, comunitaria; una democracia mucho más amplia, basada en

y nacionalidades se unen bajo un mismos gobierno y Constitución. El Estado plurinacional es distinto del uninacional que es la representación de los sectores dominantes” (Tituaña, 2000: 115).

173 El movimiento indígena promueve la democracia participativa, directa y centrada en lo local. En el proyecto político de la CONAIE de 1997 esa democracia se fundamenta en: “...la plena participación de los Pueblos y Nacionalidades en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político (...), [sustentado] en el respeto a los derechos humanos, a los derechos individuales y colectivos de los pueblos, en la libertad de pensamiento, en el respeto a las creencias religiosas, en la paz y la justicia social (...). La democracia comunitaria del Estado plurinacional implica un reordenamiento de estructuras jurídico-políticas, administrativas y económicas que permitan la participación plena de los Pueblos y Nacionalidades indígenas así como los otros sectores organizados” (...), para la agrupación la democracia debe ser “...anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista, es decir diferente del falso sistema democrático representativo imperante...” (Freidenberg y Alcántara, 2001: 246).

el diálogo, en el consenso, en la revocatoria y la fiscalización permanentes. Hablamos de la profundización de esa democracia con el contingente de otros pueblos, y por eso es importante esa diversidad para poder hacer que en este país se exprese la existencia del Otro (...).

El Estado plurinacional es también la reforma del sistema económico, es la eliminación de la explotación, es la incorporación de unas racionalidades a la racionalidad económica imperante actualmente y que amenaza con la destrucción física de nuestro planeta.

Ello implica que el proyecto de construcción del Estado plurinacional no solo se piensa como una serie de reformas que reconozcan las demandas del movimiento indígena y beneficien a los indígenas, sino como una transformación nacional que pretende beneficiar todos los sectores de la sociedad. Además, en este proyecto los indígenas se atribuyen un rol activo y reclaman un lugar protagónico, a diferencia de los anteriores proyectos nacionales que los articularon en forma pasiva o subordinada, sin preguntarles. Tal como lo planteó la dirigente Blanca Chancoso:

Exigimos la plurinacionalidad, lo cual es importante puesto que demandamos de la sociedad no indígena, de los otros pueblos, se acepte la interculturalidad, que se nos respete, para así hablar de la igualdad como personas, la igualdad como humanos; en la medida en que se respete el derecho a la diferencia, para poder desarrollarnos también como pueblos y que se nos reconozcan los aportes, el grano de arena que queremos entregar en el proceso político del país que también es nuestro; en su desarrollo, sin que se nos deje de lado (Chancoso, 2000: 35).

3.4 La acción colectiva

No se puede entender la construcción de la identidad de los movimientos indígenas al margen de sus acciones colectivas. Es en el desarrollo de estas acciones donde los movimientos definen sus adversarios y sus aliados y, por tanto, donde precisan los límites de su identidad. Los movimientos han desarrollado extensas marchas, bloqueos de caminos, mítines y eventos de socialización de sus pro-

puestas, como los congresos periódicos de las organizaciones y los parlamentos de los pueblos puestos en práctica en Ecuador¹⁷⁴, entre otros. En la lucha por realizar su proyecto de nación como el proyecto hegemónico establecen relaciones de articulación y antagonismo con otros sectores sociales y con el Estado. Al mismo tiempo, estas relaciones les permiten definir su identidad dado que articulan demandas de otros sectores o se articulan a sus luchas particulares. Los dos capítulos siguientes (IV y V) estudian en detalle la manera como se producen las articulaciones y los antagonismos entre los movimientos indígenas y otros actores en la lucha por realizar su proyecto de nación.

Sin embargo, es conveniente señalar que la construcción de la identidad indígena se fortalece con el desarrollo de acciones colectivas porque transforman los patrones de representación de estos actores en el ámbito público, haciendo presencia en espacios antes vedados, desde las plazas públicas hasta los recintos del poder político, e interpellando con su discurso a los demás sectores sociales y a los gobernantes¹⁷⁵. Como afirma León (1994: 71), comentando el levan-

174 Los Parlamentos Indígenas y populares aparecen en los años noventa, en la Amazonía en 1994, se institucionalizan en Guamote en 1997 y tienen auge entre 1999 y 2001 (Guerrero y Ospina, 2003: 189).

175 Ver Cruz (2007), Dávalos (2001: 39) y Hernández (2001: 31). Guerrero (1996, 1997: 99) ha insistido en que los levantamientos implican una importante ruptura simbólica en la medida en que significan el acceso de los indígenas a la esfera pública republicana, lo cual puede verificarse en el acceso de los líderes indígenas a negociaciones con los más altos funcionarios, entre otros. En las movilizaciones, los indígenas ocupan espacios antes vedados para ellos por el hecho de ser indígenas como las plazas de los pueblos, los mercados, el patio de las haciendas, avenidas principales, coliseos, es decir, los espacios del "Otro" (León, 1994: 55). Según Burbano (2000: 189), con los actos colectivos el movimiento construye su identidad, se produce a sí mismo. García (2003: 200) enlista algunos símbolos que fortalecen la identidad en el desarrollo de las movilizaciones: "las marchas que culminan en el centro del poder (la capital del país), la toma de espacios públicos con alto contenido político (las sedes de los tres poderes del Estado), el uso y protagonismo en los medios de comunicación con fines de información y difusión de sus concepciones y planteamientos, la adopción de

tamiento indígena de 1990, este tipo de acciones colectivas contribuyen a esa nueva autovaloración positiva de la identidad indígena, e incluso su autopercepción como ciudadanos.

También es necesario señalar que las dinámicas de acción colectiva de los movimientos indígenas si bien son similares en cuanto a formas o tipos de acciones, no lo son en cuanto a intensidad y constancia. El movimiento indígena ecuatoriano no tiene parangón con ningún otro movimiento indígena en América Latina en cuanto al número e intensidad de las acciones colectivas que desarrolló desde el levantamiento de junio de 1990 (Bretón, 2003: 250; Yashar, 2005: 23, 85). Mientras el movimiento ecuatoriano ascendió en sus dinámicas de acción colectiva en los noventa, los movimientos bolivianos lo hicieron al comenzar el nuevo siglo, justo cuando declinaba la capacidad de movilización del ecuatoriano. Las principales acciones de los movimientos indígenas bolivianos, exceptuando las marchas de 1990, 1996, 2000 y 2002, de los indígenas del Oriente, tuvieron lugar en 2000, 2003 y 2005, cuando el movimiento indígena ecuatoriano perdía su capacidad movilizadora, luego de su participación en el gobierno de Gutiérrez (2003).

Esta particularidad del movimiento indígena ecuatoriano, respecto de los movimientos en Bolivia, no se explica por una mayor apertura del Estado ecuatoriano en relación con la problemática indígena. Como se argumenta en el capítulo VII, en ambos casos la emergencia de los movimientos en los noventa coincide con un cambio sustancial en las orientaciones del Estado y en el proyecto hegemónico de nación que lo llevan a reconocer la diversidad y abanderar políticas multiculturalistas, hasta tal punto que sea posible afirmar que en ambos casos el Estado presenta una apertura similar a las demandas de los movimientos.

símbolos propios y originarios que los identifica (el estandarte de la *huipala* y el lema «ama sua, ama quilla, ama llulla») entre otros”.

La dinámica del movimiento indígena ecuatoriano podría explicarse al menos por tres factores distintos: primero, pese a sus tensiones internas, ha alcanzado mayor coordinación en la CONAIE, organización nacional que agrupa sectores de la Sierra, la Costa y la Amazonía, y ha conseguido una mayor articulación discursiva con el proyecto de construcción de un Estado plurinacional, en la medida en que todos los sectores articulan sus demandas apelando a la construcción de este tipo de Estado, de tal forma que no hay reclamaciones que no puedan englobarse en esta reivindicación. Esto le ha permitido llevar a cabo acciones de mayor envergadura y con mayor regularidad porque tienen un claro objetivo de largo plazo.

En contraste, los movimientos indígenas bolivianos no pudieron consolidar un nivel de articulación similar. Aunque este rol pudo desempeñarlo la CSUTCB, a principios de los ochenta, las dinámicas de los movimientos se caracterizaron por la fragmentación entre las iniciativas del Altiplano y del Oriente y el faccionalismo alentado por liderazgos personalistas. Además, como se ha visto, aunque la demanda del Estado plurinacional pudo haber articulado tempranamente las reivindicaciones de todos los movimientos, en la práctica hubo una dispersión de demandas que no lograron articularse del todo en un proyecto común pues cada una de las organizaciones planteó sus demandas en sus términos. Todo incidió en la capacidad movilizadora de los movimientos en la medida que no consiguieron orientar sus acciones comunes por un objetivo de largo plazo.

Segundo, en Ecuador el contexto para la acción colectiva del movimiento indígena durante los noventa se caracterizó por bajos costos en términos de los indicadores de represión. De acuerdo con León (2005: 26), la protesta para el movimiento indígena fue facilitada por los bajos índices de represión gracias a la alianza indígena-militar, que no obedeció tanto a cuestiones coyunturales como a los antecedentes históricos de los sesenta y setenta, cuando los indígenas se constituyeron en un sector privilegiado por las políticas de los regímenes militares que los consideraban como el sustento de la nación. En con-

traste, en el caso boliviano está presente una tradición de represión de la protesta social que no finalizó del todo con el retorno a la democracia a principios de los ochenta y que afloró con fuerza en la revitalización de los movimientos sociales durante los segundos gobiernos de Banzer (1997-2001) y Sánchez de Lozada (2002-2003).

En tercer lugar, en la memoria de las élites políticas bolivianas está presente la historia de las sublevaciones indígenas y el sentimiento de amenaza permanente de una “guerra de razas”¹⁷⁶. Si a ello se adiciona el hecho de que en Bolivia la población indígena es mayoritaria, se tiene que el menor brote de descontento es percibido por los gobiernos como una amenaza a la estabilidad del Estado que lo lleva a emplear la fuerza. En contraste, el imaginario de las élites ecuatorianas respecto a los indígenas, manifestado incluso durante los levantamientos en los noventa, se caracteriza por un paternalismo que los concibe como una minoría nacional y los considera incapaces de llevar a cabo acciones por sí mismos; por eso, como se analizará infra (capítulo V), la principal reacción de las élites frente al levantamiento de 1990 no fue la represión desmedida sino la denuncia de que los indígenas habían sido manipulados.

Por su parte, la revitalización de las acciones colectivas de los movimientos indígenas bolivianos a partir del 2000 tuvo lugar en un contexto caracterizado por el “derrumbe” del modelo de gobernabilidad basado en la “democracia pactada”, por una parte, aunado a las frustraciones que generó el proceso de descentralización y participación ciudadana alentado por la Ley de Participación Popular de 1995, por otra (Basset, 2004: 59). Ese contexto hace que los incentivos para la acción colectiva sean superiores que sus costos en términos de represión.

176 Rivera (1986: 21) llama la atención sobre la persistencia de la “pesadilla del asedio indio” que tiene origen con la rebelión katarista y el sitio de La Paz a fines del siglo XVIII, pero se recrea en distintos momentos de la historia Boliviana como el Congreso Indígena durante el gobierno de Villarroel, en la representación que los sectores urbanos se hacen del indio y, específicamente, las élites mestizas.

CAPÍTULO IV

LUCHAS INDÍGENAS Y NACIONALES: ARTICULACIONES Y ANTAGONISMOS EN LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS BOLIVIANOS (1990-2008)

En el período estudiado en Bolivia hubo varias tendencias en el movimiento indígena, cada una de las cuales tuvo un proceso de organización y construcción de identidad distintos¹⁷⁷. La primera estuvo representada en la CSUTCB, heredera del sindicalismo agrario, pero fundada con orientación étnica en 1979. Se caracterizó por tener un funcionamiento “cupular” y pocas relaciones con sus bases (Ticona, 2005a: 147); tuvo gran representatividad en los ochenta y parte de los noventa, pero no consiguió una articulación del movimiento similar a la de la CONAIE. Sin embargo, en los últimos lustros funcionó como un espacio de encuentro entre distintas tendencias del movimiento, como los cocaleros y sectores aymaras representados por Felipe Quispe, entre otros.

La representatividad de la CSUTCB fue fuertemente cuestionada por el movimiento de reconstrucción del *ayllu*, en las regiones del Altiplano donde estas comunidades se resistieron a desaparecer. El movimiento se desarrolló desde mediados de los ochenta en contraposición al sindicalismo campesino al considerarlo como una imposición del colonialismo. Fue apoyado por ONG y proyectos de desarrollo. Aspiraba a reconstruir las formas y espacios de gobierno

177 Este capítulo se concentra en los principales procesos organizativos a nivel nacional, pero las dinámicas de los movimientos son más complejas y no se limitan a su expresión organizativa. En este sentido, se descuidan dinámicas específicas como las del movimiento aymara urbano de El Alto.

precoloniales y la democracia comunitaria, organizado en federaciones de *ayllus*, *markas* y *suyus* (territorialidades político administrativas precoloniales). La organización representativa a nivel nacional es el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyo* (CONAMAQ), fundado en marzo de 1997.

Los pueblos indígenas del Oriente empezaron a organizarse a principios de los ochenta reunidos en la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), fundada en 1982, que agrupa varias organizaciones. Al igual que el Conamaq, la CIDOB se desarrolló en estrecha relación con ONG, principalmente en defensa del territorio frente a compañías madereras y agroindustriales. Fue el movimiento más activo en cuanto a la realización de acciones colectivas de envergadura, pues realizó varias marchas con miles de indígenas hacia la sede de gobierno en La Paz.

Hubo además tendencias minoritarias que incursionaron entre los movimientos o en ámbitos electorales en distintos momentos. Una tendencia importante fue la del radicalismo aymara, que provenía del indianismo de los setenta, apareció a fines de los ochenta y principios de los noventa en la forma de guerrilla y luego en distintas coyunturas como un movimiento político electoral. A partir de 1998, esta tendencia estuvo representada por el Secretario Ejecutivo de la CSUTCB, Felipe Quispe, quien jugó un papel importante en el desarrollo de acciones colectivas en los segundos gobiernos de Bánzer (1997-2001) y Sánchez de Lozada (2002-2003) y en 2000 fundó un partido denominado Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). Mientras las demandas del Conamaq y la CIDOB, centradas en el reconocimiento de autonomía territorial, derechos colectivos y políticas culturales, conciliaron con la existencia de la nación boliviana, el radicalismo aymara propuso la autodeterminación de las naciones originarias.

El movimiento cocalero se organizó en confederaciones sindicales desde principios de los ochenta y fue protagónico en los noventa en el interior de la CSUTCB. Aunque inicialmente no se definió

como un movimiento indígena sino como un movimiento campesino de productores de coca, poco a poco articuló elementos indígenas con el fin de defender la coca como “hoja sagrada” en un proceso de “etnización”. Los cocaleros se convirtieron en el principal articulador del movimiento indígena y de otros sectores populares en la segunda mitad de los noventa, alrededor del “instrumento político”, organización fundada por su iniciativa que aglutinó otras organizaciones sociales e indígenas, primero en la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (APS), y más tarde en el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), que participó en elecciones con la inscripción del Movimiento Al Socialismo (MAS). Las reivindicaciones de los cocaleros no se agotan en aspectos étnicos, lo étnico es un elemento más en su plataforma discursiva que articula sectores populares más amplios en torno a aspectos como la defensa de la soberanía y la profundización de la democracia, entre otros.

Entre los movimientos indígenas bolivianos se produjeron al menos cinco discordancias. Primero, a diferencia del movimiento indígena ecuatoriano, que consiguió mediante la CONAIE agrupar y coordinar las organizaciones indígenas de la Sierra, la Amazonía y la Costa en sus discursos y acciones colectivas, los movimientos del Oriente no pudieron coordinar del todo con los del Altiplano, pese a que su reivindicación territorial fue apoyada por la CSUTCB en dos congresos, denominados “Tierra, territorio e instrumento político”, en 1995 y 1997. Segundo, en el Altiplano hubo un conflicto entre el movimiento de reconstrucción del *ayllu* que disputó las bases sociales de la CSUTCB, acusando al sindicalismo campesino de ser una imposición más del colonialismo y proclamándose representante verdadero de los indígenas. Tercero, aunque los movimientos indígenas bolivianos fueron pioneros en la participación electoral¹⁷⁸, existió una tensión entre tendencias radicales, reacias a la participación, y moderadas, que

178 El único país con partidos identificados como indígenas antes de los noventa era Bolivia (Van Cott, 2003: 40).

plantearon la necesidad de la participación. La iniciativa de formación del “instrumento político” durante los noventa, no logró aplacar del todo esta tensión. Cuarto, fueron permanentes las pugnas entre liderazgos personalistas, algunas veces por el establecimiento de alianzas con actores no indígenas o la participación en el gobierno de sectores que se apartaron de las orientaciones de los movimientos. Finalmente, existió un desacuerdo de fondo en los proyectos políticos, entre los sectores que plantearon la necesidad de “autodeterminación de las naciones originarias” y quienes plantearon proyectos compatibles con la existencia del Estado y la nación bolivianos. Aunque los discursos de autodeterminación no fueron muy elaborados, fueron ambiguos y minoritarios, su permanencia en el tiempo les confiere cierto arraigo entre las poblaciones. En medio de todas estas tensiones, a partir de 1998 el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), en cabeza de los cocaleros, significó una articulación estable de algunas de estas tendencias del movimiento indígena y de otros sectores sociales alrededor de su plataforma política que permitió su arribo al gobierno en 2005, sin que ello implique que las ha solucionado, como permiten ver disputas más recientes.

Este capítulo analiza las dinámicas de organización y acción colectiva de los movimientos indígenas bolivianos identificando las articulaciones y antagonismos que establecieron, tanto entre organizaciones indígenas como con otros sectores, en la lucha por la realización de su proyecto de nación como proyecto hegemónico. En la primera parte estudia los procesos de organización y construcción de identidad en el movimiento indígena del Oriente y el movimiento de reconstrucción del *ayllu* y el proceso de “etnización” del movimiento cocalero. En la segunda, analiza procesos de articulación como la formación del “instrumento político”, las protestas de 2000-2003, el MAS-IPSP y las agendas para la Asamblea Constituyente.

El argumento central es que mientras en Ecuador los movimientos indígenas lograron articularse en la CONAIE, en Bolivia el desarrollo de los movimientos se ha caracterizado por el faccionalismo y las disputas personalistas. Solo a partir del 2000, los movi-

mientos consiguieron grados considerables de coordinación en sus acciones colectivas, aunque las disputas internas persistieron. Sin embargo, la articulación en el “instrumento político” permitió la convergencia de sectores indígenas con otros sectores sociales en proyectos comunes articulados en torno a la defensa de la soberanía nacional. Ello se expresó en la solidaridad de los movimientos indígenas en las luchas por los recursos naturales en 2000 y 2003 y, posteriormente, para la convocatoria a una Asamblea Constituyente, donde los movimientos transcurrieron más claramente de la lucha por sus demandas particulares a la lucha por demandas nacionales.

4.1 Procesos organizativos y construcción de identidad

El movimiento indígena en el Oriente: territorio e identidad

La Marcha por el Territorio y la Dignidad, en agosto de 1990, representó el “descubrimiento” de los indígenas del Oriente, olvidados incluso en la reforma agraria, cuando se les denominó “grupos selvícolas” y sus territorios fueron colonizados¹⁷⁹. La expansión de colonizadores y actividades agroindustriales, coincidentes con el apoyo de las ONG que desarrollan actividades para la recuperación de las lenguas nativas, explican el surgimiento del movimiento. La lucha por el territorio les permitió tener un referente concreto de identificación como pueblos y definir los límites de su identidad frente a los “Otros” opuestos a sus reivindicaciones: las élites regionales y el Estado que vieron su demanda de territorio como un intento separatista, las empresas petroleras, agroindustriales y madereras.

179 El presidente Jaime Paz Zamora, al encontrarse con ellos pocos kilómetros antes de llegar a La Paz, dijo: “antes conocíamos solo la cultura aymara y quechua (...); ahora conocemos a los pueblos indígenas del Beni, Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija” (Arias y Molina, 1997: 68). La denominación como “grupos selvícolas” los ubicaba incluso al margen de la denominación de “campesinos”, con la que el proyecto de nación nacional popular pretendió articular los indígenas del altiplano y los valles cochabambinos.

En el Oriente la reforma agraria de 1953 tuvo un significado diferente. Los denominados “grupos selvícolas” quedarían protegidos por el Estado y su propiedad sería inalienable, pero nunca se fijaron criterios y sus tierras fueron tituladas a terceros¹⁸⁰. Los pueblos indígenas fueron perdiendo el control del espacio por el avance de la economía nacional, la ganadería y las obras de infraestructura, la explotación de recursos naturales y las políticas de colonización (Balza, 2001: 29). Algunas comunidades fueron absorbidas como pobres en las urbes y otras demandaron del Estado el reconocimiento de un territorio propio.

Los indígenas se concentran en los departamentos de Santa Cruz y Beni y son muy diferentes entre sí en cuanto a cultura, lengua y organización. Sin embargo, entre 1978 y 1982 se realizan los primeros acercamientos, iniciados por la Capitanía Guaraní del Izoceño en cabeza de Don Bonifacio Barrientos, quien contactó las autoridades guaraníes, ayoreo, chiquitanos y guarayos¹⁸¹. Estos cuatro pueblos, con el apoyo de la ONG Ayuda Para el Campesinado Boliviano (APCOB), conformaron en 1982 la CIDOB sobre una plataforma común: organización y autonomía, territorio, educación y salud (Pessoa, 1998: 175)¹⁸².

180 El uso de la tierra comprendido en la reforma agraria, la generación de excedentes comercializables, era ajeno al uso de los pueblos indígenas amazónicos, pues su producción agrícola no estaba orientada al mercado sino al consumo, y su economía también incluye caza, pesca y recolección, actividades para las cuales la ley no tenía criterios para definir la extensión de la propiedad (Balza, 2001: 28).

181 Barrientos fue a la Paz para obtener títulos de propiedad antes de la Revolución de 1952 y de la reforma agraria. Desde entonces se convirtió en líder de su comunidad abanderando la lucha por el territorio (Zolezzi, 1989: 25).

182 “La ONG [APCOB] jugó un rol fundamental en el desarrollo de la CIDOB y estableciendo las guías estratégicas para la organización. El rol de mediador de la ONG fue especialmente importante, creó un puente entre las organizaciones indígenas, las instituciones estatales y las agencias financieras. El personal de la ONG entrenó a los líderes indígenas y también sembró la noción de autodeterminación política y económica” (Hirsch, 2003: 88).

A diferencia de los indígenas amazónicos ecuatorianos, los del Oriente boliviano no pudieron articularse armónicamente con las organizaciones indígenas y campesinas nacionales. En 1981 una delegación de izozeños participó en la Tercera Asamblea Mundial de Pueblos Indígenas, donde encontraron una delegación aymara boliviana que les sugirió que ocuparan el puesto de los paraguayos por ser guaraníes hablantes (Zolezzi, 1989: 25). Este tipo de experiencias los llevaron a tomar conciencia sobre la necesidad de organizarse autónomamente y construir su identidad.

Entre 1985 y 1989, la CIDOB promovió la organización de los pueblos del Beni hasta la formación de la Central de Cabildos Indígenas y Moxeños¹⁸³. El principal estímulo para organizarse fue la defensa del territorio frente a colonizadores, ganaderos y madereros (Albó, 2007: 93). Los estatutos de la CIDOB definieron como objetivos la defensa del territorio y el autogobierno, cuestionaron el concepto instrumental de los recursos naturales y su apropiación privada, plantearon un uso racional de los mismos y pugnaron con el Estado porque a su juicio les imponía criterios y administradores ajenos a su realidad (Zolezzi, 1989: 27).

Su demanda de territorio es diferente de la de tierra. Ambos implican derechos de propiedad, pero el concepto de territorio implica también jurisdicción, autoridades, competencias y márgenes de autonomía (Albó, 1998: 16). Ello se justifica porque en Oriente los usos y ocupación del territorio son muy distintos en comparación con los Andes: las viviendas están más dispersas y el acceso a la

183 En 1987 se creó la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que aglutina 60.000 guaraníes de tres departamentos y en 1990 se formó la CPIB (Central de Pueblos Indígenas del Beni). En la Amazonía, la CIDOB apoyó la conformación de la CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica Boliviana), la Asamblea del Pueblo Guaraní (ASP), la COPNAG (Central de Organizaciones de los Pueblos Nativos Guaraya) y el CANOB (Centro Ayoreo de los Nativos del Oriente Boliviano) (Pessoa, 1998: 176).

tierra es menos condicionado (Albó, 2007: 71). Además, los pueblos indígenas demandan ser consultados cuando hay posibilidades de explotar recursos en sus territorios¹⁸⁴.

La demanda de territorio se originó por la ocupación de bosques de uso consuetudinario de las poblaciones, por colonos andinos y empresas apoyados por políticas de colonización (Paz, 1998: 121). De acuerdo con Urioste (2004: 157), en el Chaco y la Amazonía el conflicto por el territorio está atravesado por dos procesos. La ciudad y el departamento de Santa Cruz son los centros del poder económico gracias a la expansión de ganadería, cultivos de soja, algodón y caña de azúcar, y el gas natural. Es allí donde los indígenas disputan la entrega de Tierras Comunitarias de Origen después de la promulgación de la Ley INRA en 1996¹⁸⁵. De otro lado, hay una “guerra subterránea por la tierra”, entre los grandes propietarios y los indígenas y migrantes de los andes.

Los indígenas construyeron una noción de territorio como referente concreto para identificarse como pueblo. El territorio funciona como un “marcador de identidad” similar a la lengua¹⁸⁶. Tener un territorio y administrarlo es lo que les permite existir y reclamar

184 Los pozos de gas se encuentran ubicados en los territorios reconocidos a los indígenas, por eso ellos piden el cumplimiento del convenio 169 de la OIT con el objetivo de que se les consulte sobre la explotación de este recurso (Urioste, 2004: 158).

185 Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria.

186 La reivindicación de territorio le permite al movimiento indígena tener un “eje articulador entre pueblos y comunidades, cuando hace veinte años no se sentían parte de una comunidad” (Paz, 1998: 128). El pueblo Guaraní-chiriguano ha desarrollado el concepto de “territorio histórico”, poblado por gente de muchos orígenes pero que en un pasado conocido fue del propio grupo étnico (Albó, 1996: 355-356).

para si el estatus de pueblos indígenas¹⁸⁷. Además, la reivindicación territorial contribuye a la construcción de la identidad indígena no solo porque el territorio se convierte en un referente colectivo, sino también porque para llevar a cabo sus demandas deben articularse con otros grupos étnicos, establecer objetivos comunes y definir los “Otros” o adversarios: el Estado y los opositores a sus demandas (Paz, 1998: 129). La demanda territorial les permite tener un referente colectivo concreto para identificarse como pueblo y articularse con las demandas de los otros pueblos indígenas¹⁸⁸, pero también construir los antagonismos que definen los contornos de su identidad.

En 1986, empezó un conflicto entre organizaciones indígenas y compañías de explotación maderera alrededor del Bosque Chimaraes, que hasta ese momento fue considerado como Reserva de Inmovilización, ahora declarado bosque de producción permanente (Balza, 2001: 31). El Estado concedió, en 1987, recursos madereros a 17 empresas sin consultar a los pueblos indígenas Chimán, Sirionó y Moxeños, que iniciaron un movimiento para reivindicar su territorio. El año siguiente las organizaciones indígenas del Beni iniciaron trámites formales ante las autoridades por los títulos de sus propiedades. El gobierno de Paz Estenssoro decretó, en 1989, la conservación del hábitat tradicional de estos pueblos, pero las empresas continuaron operando. La Central de Pueblos Indígenas del Beni

187 Como dice un vocero de la CIDOB: “Hemos descubierto que el primer problema es la tierra, el territorio... Para los pueblos indígenas es la base fundamental para que tengan la vida misma, que haya garantía para la sobrevivencia y el crecimiento poblacional. Eso es lo que nosotros buscamos; no es, como algunos sectores piensan, que nosotros estamos queriendo hacer otro Estado dentro del Estado, no es nuestro objetivo, sino más bien tener un espacio porque somos una familia” (Urañawi, 1992: 32).

188 En los ochenta la CIDOB se propuso coordinar con la CSUTCB para la construcción de un “Estado nacional multiétnico y pluricultural con justicia social” (Pessoa, 1998: 177).

(CPIB), fundada en noviembre de 1989, se planteó como principal objetivo el reconocimiento de sus territorios (Valenzuela, 2004: 33).

La Marcha por el Territorio y la Dignidad, promovida por la CPIB en 1990, comprometió miles de indígenas del Oriente, que caminaron hacia La Paz durante 34 días, y significó un viraje desde las demandas tradicionales por redistribución de la tierra y reconocimiento de sus valores y prácticas culturales, hacia la reivindicación del derecho al territorio (Vargas y Córdova, 2004: 88). El presidente Paz Zamora, algunos ministros y parlamentarios, salieron al encuentro de los indígenas marchantes sin que consiguieran llegar a ningún acuerdo. El memorial de demandas al gobierno incluía el reconocimiento de sus derechos mediante una ley indígena, el respeto ante la propiedad de su territorio, educación intercultural bilingüe, desarrollo autogestionario y la propuesta del fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas¹⁸⁹.

Luego de las negociaciones con el gobierno, en septiembre de 1990, las organizaciones consiguieron la promulgación de varios Decretos Supremos que reconocieron el derecho a tres territorios, uno de ellos pluriétnico y comprometieron al gobierno con la aprobación concertada de una “Ley de pueblos indígenas del Oriente y la Amazonía” en un plazo de 120 días. El gobierno creó mediante decretos otros territorios indígenas para llegar a un total de nueve que beneficiaron a 15 grupos étnicos con 2,9 millones de hectáreas, pero no se cumplió el retiro de las empresas madereras de sus territorios ni la aprobación de una ley indígena (Albó, 1998: 18).

En el V Congreso de la CIDOB (1986), se formó una comisión para elaborar un proyecto de ley indígena y presentarlo al

189 La propuesta fue acogida por Paz Zamora, quien luego la presentó en la I Cumbre de Presidentes de Iberoamérica y que llevó, en 1993, a la creación del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Pessoa, 1998: 177-178).

Congreso. La Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 fortaleció esa propuesta provocando un debate con diversos sectores sociales, entre 1991 y 1993¹⁹⁰. El gobierno, por su parte, por intermedio del Instituto Indigenista Boliviano, elaboró una propuesta rechazada por la CIDOB. El Comité pro-Santa Cruz, por un lado, y el MBL, por otro, también elaboraron propuestas de ley (Balza, 2001: 38). El proyecto de la CIDOB planteaba el reconocimiento de los pueblos indígenas, sus derechos colectivos y su participación en todos los niveles de gobierno (Fundación Siglo Veintiuno et al, 1993: 25-31), también reclamaba derechos sobre recursos renovables y no renovables dando la posibilidad de que el Estado controlara los recursos no renovables estratégicos con regalías para las comunidades (Albó, 1996: 356).

La demanda de autonomía territorial fue vista como un intento de crear un Estado paralelo. La CIDOB se enfrentó principalmente con las élites cruceñas, quienes la señalaron como una organización subversiva, que trataba de construir un Estado dentro del Estado (Pessoa, 1998: 178). Para los conservadores y las élites opuestas al movimiento, no hay indígenas en el Oriente sino campesinos mestizos, no hay territorios sino tierras, concebidas como un bien económico libremente transable, y la existencia de territorios implica una fragmentación del Estado (Balza, 2001: 64). El gobierno de Paz Zamora, por su parte, fue abierto frente a la demanda de territorio asumiendo el concepto tal y como se planteaba por parte de las organizaciones indígenas. No solo concedió algunos territorios, sino que el Presidente afirmó en varias ocasiones su disposición

190 El proyecto de CIDOB se forjó en múltiples discusiones y con el apoyo de ONG como APCOB, Ciddebeni y CEJIS. Sobre todo se discutió la definición y alcances del concepto de territorio indígena, así como del concepto de pueblo, concretamente si debía ser entendido en el marco del derecho internacional. Finalmente, se decidió mantener el concepto al margen del derecho internacional, pues no se aspiraba a la conformación de un Estado propio (Balza, 2001: 39). Sin embargo, el proyecto despertó muchas resistencias con su demanda de territorios autónomos.

a dotar a los pueblos de sus territorios articulándolos a la conservación del medio ambiente y el reconocimiento de las identidades indígenas¹⁹¹. El siguiente gobierno del MNR (1993-1997), a pesar de tener Vicepresidente indígena, detuvo el proceso de adjudicación de territorios, anulando dos decretos, e hizo una lectura similar a la de las élites cruceñas argumentando que solo podía hablarse de territorio nacional como potestad del Estado (Albó, 1998: 19).

Entre 1995 y 1996 se negoció entre el gobierno, algunas organizaciones gremiales y las organizaciones indígenas, CSUTCB y CIDOB, un proyecto de ley de reforma agraria. Tras catorce meses de negociaciones no se consiguió un acuerdo. Por ello, entre agosto y septiembre de 1996 se llevó a cabo la Marcha indígena por el territorio, desde Santa Cruz hasta La Paz, coordinada por la CIDOB y con el apoyo del movimiento de colonizadores y la CSUTCB, para presentar 16 demandas de territorios (Paz, 1998: 121). Su pliego de peticiones incluía la titulación de los territorios reconocidos por decreto, la creación de municipios indígenas y el derecho a la participación política (COICA, 2001: 48)¹⁹². Pese a la fortaleza de las movilizaciones conjuntas, las estrategias del gobierno se orientaron a negociar la demanda territorial con la CIDOB; lo cual terminó por dislocar su articulación inicial con la CSUTCB. Al final, Víctor Hugo Cárdenas, el vicepresidente aymara entonces encargado del

191 En 1992 decía: “Y aquí aparece otro concepto, distinto al de la Reforma Agraria: los pueblos indígenas del Oriente, no solamente necesitan un territorio que tiene que ver con el hábitat natural del desarrollo. En tal sentido, la distribución de territorio no puede hacerse estrictamente en el concepto mecánico de Reforma Agraria: tres hectáreas para usted, dos hectáreas para fulano, cinco hectáreas para perengano. Ahora, necesariamente, se tiene que ir a la definición de que el territorio está en una relación directa con el hábitat, el espacio socioeconómico y la biodiversidad en los cuales se desarrollan los pueblos originarios” (Paz, 1992: 20).

192 Reclamaron una reforma constitucional que los habilitara para participar porque los candidatos indígenas para competir en las elecciones debían plegarse a un partido en muchos casos ajeno a sus intereses (Pessoa, 1998: 180).

gobierno, sancionó una ley con ribetes neoliberales el 18 de octubre de 1996 (Pajuelo, 2007: 74-75).

Solo la titulación de tierras fue tenida en cuenta por la ley INRA de 1996, las otras demandas quedaron pendientes para una reforma constitucional (COICA, 2001: 48)¹⁹³. La Ley no introdujo la categoría de “territorio” por su carácter ambiguo¹⁹⁴, estableció un plazo de diez meses para la titulación de lo que se denominó Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y reglamentó un procedimiento dispendioso para el saneamiento de las mismas cuya puesta en práctica implicó un aplazamiento indefinido del reconocimiento de los territorios (COICA, 2001: 51)¹⁹⁵. El objetivo de las organizaciones indígenas, hasta 1996, fue consolidar los territorios concedidos por el gobierno luego de la marcha de 1990, pero eso no fue posible por las trabas burocráticas de los procesos de titulación, los vacíos jurídicos, los ardides de los empresarios madereros y la fragilidad de las organizaciones indígenas (Balza, 2001: 34).

193 Las reformas de reconocimiento de territorios se reseñan en el capítulo VII. La ley INRA de 1996 desconoció el proyecto de ley elaborado por las organizaciones y los derechos de participación política y desarrollo indígena.

194 Víctor Hugo Cárdenas, histórico líder aymara que llegó a la vicepresidencia como fórmula de Sánchez de Lozada, menciona que para la aprobación de la reforma al artículo 171 de la Constitución en 1994, con el fin de garantizar el derecho de los pueblos indígenas al territorio, tuvo que cambiarse el término “territorio”, por la resistencia que suscitaba en el sector gubernamental la connotación de soberanía y su relación con el imaginario según el cual los indígenas quieren crear un Estado dentro del Estado, por el de “Tierras Comunitarias de Origen”, con iguales implicaciones de acuerdo al Convenio 169 de la OIT (Saavedra, 2000: 393).

195 El saneamiento de TCO reglamentado en la ley es un análisis técnico y jurídico de las propiedades de terceros en el interior de los límites de las TCO para definir su situación, que ha implicado la fragmentación y el recorte del espacio demandado (Balza, 2001: 53). Hasta la marcha de 1996 existían 16 demandas de territorios y 8 territorios reconocidos, cuatro años más tarde solo se había titulado el 3% del total de territorio demandado (Balza, 2001: 20).

La falta de respuesta del gobierno frente a la demanda territorial llevó a las organizaciones indígenas a establecer y fortalecer relaciones para presionar al gobierno. En noviembre de 1998, en la sede del pueblo Guaraní, se realizó la “Gran Asamblea de los Pueblos Indígenas” (GANPI-98)¹⁹⁶. La CIBOB se fortaleció y definió líneas estratégicas de acción centradas en la lucha por territorios con administración indígena. Esa dinámica continuó en mayo de 2000, cuando la CIDOB organizó el Gran Diálogo Nacional de los Pueblos Indígenas, para presentar propuestas para atacar la pobreza, que afectaba mayoritariamente a la población indígena.

Como resultado, el 20 de julio de 2000, la CIDOB presentó al presidente Bánzer un documento titulado “Plataforma de los pueblos indígenas-Bolivia Pluriétnica”, que incluía demandas como la titulación inmediata de TCO con trámites admitidos y en proceso, la declaración de las TCO como municipios de régimen especial, prohibir concesiones de recursos naturales en las TCO y/o comunidades indígenas, crear el Ministerio de Desarrollo Indígena, construir un Fondo Nacional de Desarrollo Indígena y reformar la Constitución Política para reconocer los derechos de los pueblos indígenas bajo un régimen especial. El Gran Diálogo Nacional de los Pueblos Indígenas finalizó con la realización de la Gran Asamblea Nacional de los Pueblos Indígenas (GANPI-2000), donde se discutió con altos funcionarios estatales la viabilidad de sus propuestas (COICA, 2001: 57). Sin embargo, ello no fue suficiente para impedir una nueva movilización.

En forma paralela, desde junio de 2000, los indígenas y campesinos de Pando y Beni realizaban una movilización a la que denominaron “Marcha por la tierra, el territorio y los recursos naturales” hacia Santa Cruz, donde en el momento se estaba realizando la Gran Asamblea de los Pueblos Indígenas; pese a la apertura del gobierno

196 La reunión tuvo 300 delegados de 64 pueblos distintos, de 6 de los 9 departamentos (COICA, 2001: 50).

para llevar a cabo la discusión, los manifestantes decidieron extender la marcha hasta La Paz. Las motivaciones principales eran la lentitud en el proceso de saneamiento y titulación de TCO, y los recortes de territorio por la aplicación del procedimiento de identificación de necesidades espaciales (Balza, 2001: 56). El 15 de julio de 2000, en la ciudad de Montero, se suscribió un convenio con el gobierno para responder a las demandas de la movilización. En este proceso, se adicionó como demanda polémica el reconocimiento de los territorios indígenas como parte de la división político administrativa del Estado, como municipios de régimen especial y el establecimiento de circunscripciones electorales indígenas (Balza, 2001: 60)¹⁹⁷.

La reconstrucción del ayllu

En los ochenta, una serie de circunstancias propiciaron el comienzo de la pérdida de hegemonía del sindicalismo como forma de organización de las comunidades indígenas. Como alternativa emergió en algunas regiones, aquellas donde el sindicalismo no subordinó por completo la organización comunitaria, como Oruro, La Paz y el Norte de Potosí, un movimiento que se propuso la reconstrucción del *ayllu*, con sus usos, costumbres y autoridades tradicionales. La persistencia de ciertos rasgos de las comunidades indígenas precoloniales es un factor necesario aunque no suficiente para el desarrollo de este movimiento. Hay otros fenómenos que contribuyen a explicar su emergencia, como la crisis del sindicalismo campesino en los ochenta, la incursión de las ONG y los nuevos discursos

197 Algunos sectores del Oriente, pero no solo del Oriente, han demandado la creación de municipios indígenas regulados por un régimen especial de acuerdo a sus usos y costumbres (Albó, 1998: 23). La Asamblea del Pueblo Guaraní ha planteado la demanda más radical en este sentido: la fundación de un nuevo departamento que fragmentaría los actuales departamentos de Tarija, Chuquisaca y Santa Cruz. Eso les daría mayor autonomía, reconocimiento de derechos políticos y culturales, y el control de los recursos petroleros y gasíferos. Sus oponentes son las élites terratenientes y agroindustriales de Tarija, quienes también propenden por el control de los recursos minerales (Mamani, 2007: 236).

sos de desarrollo, el proceso de reconstrucción de la historia de las comunidades y el surgimiento de nuevos liderazgos que entran en conflicto con el liderazgo sindical.

El sindicalismo, en cabeza de la CSUTCB, perdió ascendencia entre las comunidades y entró en crisis por las pugnas a su interior y la influencia de los partidos políticos¹⁹⁸. En los primeros años de la CSUTCB, el MRTK fue hegemónico en su interior, distanciándose de los indianistas del MITKA por sus posiciones racistas y tuvo ciertas relaciones con partidos de izquierda como la UDP. Luego hubo un período de intensas disputas entre las tendencias katarista e indianista y cada vez mayor interés de los partidos por cooptar la organización (Ticona, 2005a: 151). Las pugnas internas y la interferencia de agentes externos produjeron un mayor distanciamiento de sus bases que reclamaban una representación propia y autónoma (Ticona, 2005a: 147). De esa forma, quedó un espacio abierto en la representación de los indígenas.

Ese espacio fue ocupado por nuevos agentes del desarrollo que reemplazaron al Estado y cuestionaron la capacidad del sindicato para gestionar recursos, principalmente provenientes del exterior¹⁹⁹. Desde 1985, diversas organizaciones internacionales de desarrollo empezaron a establecer contactos con indigenistas e indígenas bolivianos. Coincidieron con la CSUTCB al principio, pero desplazaron al katarismo buscando un enfoque más étnico, privilegiando proyectos como el Taller de Historia Oral Andina (THOA), patrocinado por la ONG OXFAM para América (Andolina et al, 2005: 145), que

198 Ticona (2000: 20) sitúa la pérdida de ascendencia de la CSUTCB sobre las poblaciones indígenas con la salida de Genaro Flóres, líder histórico del katarismo, de la organización, en 1986. Desde entonces se soslayó la discusión en torno a las autoridades originarias, a la par que se fueron consolidando otras organizaciones como el CONAMAQ.

199 Los dirigentes sindicales demuestran poca preparación para la gestión y relación con ONG e instituciones financieras internacionales (Ticona, 2005a: 148).

se ha encargado de reconstruir la historia de las comunidades y ha sido pieza fundamental en la construcción de la identidad del movimiento. Para las organizaciones internacionales de desarrollo, incluidos los organismos multilaterales, el *ethos* comunitario de los indígenas, el tejido de relaciones sociales en las cuales se fundamenta y la cosmovisión proclive a la conservación ambiental inserta en los discursos de sus organizaciones, ofrecen enormes posibilidades para potenciar el desarrollo. En esta perspectiva, el movimiento construyó un discurso que coincide con aquel de las transnacionales del desarrollo como las concepciones de capital social (Andolina et al, 2005: 134).

Finalmente, con la crisis del modelo de desarrollo centrado en el Estado y de sus políticas y mecanismos de redistribución, emergieron nuevos descontentos no canalizados por la organización sindical. Ello permitió la emergencia de nuevos liderazgos, en este caso los liderazgos de base del sindicalismo: las autoridades comunitarias tradicionales. El movimiento de reconstitución del *ayllu* empezó a formarse en los ochenta, cuando los *Mallkus*²⁰⁰ empezaron a asistir a las marchas de conmemoración del primero de mayo, organizadas por la CSUTCB, con su vestimenta tradicional, cuando antes lo hacían de “civil”, en Jesús de Machaqa (Cussi, et al, 2001: 43). Esto se complementó muy bien con los esfuerzos por reconstruir la historia de las comunidades emprendido por el THOA. Uno de sus estudios de 1992 argumentó que la organización sindical representaba un legado del colonialismo, por lo cual era necesario apartarse de la CSUTCB y plantear una organización basada en el *ayllu*, que pudo surgir con el apoyo de ONG internacionales de desarrollo (Andolina et al, 2005: 146).

En adelante, empezó un proceso de organización para rescatar los territorios y formas de organización comunales tal como existían en la época precolonial o como los presentaba la reconstrucción de

200 Traducido generalmente como “Cóndor”, el término hace referencia a un título honorífico en los andes. El *Mallku* es la cabeza del poder en el *ayllu*, vela por su integridad, recoge el tributo y administra justicia (Choque, 2000: 19).

la historia de estas comunidades, demandando la personería jurídica ante el Estado boliviano. El movimiento siguió la cartografía de la organización sindical y también optó por organizaciones tipo federación, pero ahora la unidad organizativa de base era el *ayllu*, con su organización tradicional, y no el sindicato campesino. El *ayllu* fue el modelo de organización que debía reconstruirse en contraposición al sindicato, impuesto desde la revolución de 1952.

En 1988, nació la Federación de *Ayllus* del Sur de Oruro FASOR, constituida en Quillazas el 23 de noviembre, que agrupaba *ayllus* de las provincias de Avaroa, Poopó, García Mendoza, y Sebastián Pagador. El proceso organizativo de FASOR empezó en 1987, cuando las comunidades demandaron del gobierno acciones para prevenir la sequía que los amenazaba sin conseguir resultados (Choqueticlla et al, 2001: 61). Ello dio paso a la formación de organizaciones similares en otros lugares²⁰¹. Finalmente, este proceso redundó en una organización de mayor alcance cuando en marzo de 1997 se creó el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyo* (CONAMAQ), para agrupar *ayllus* y federaciones de *ayllus* del Altiplano (Andolina et al, 2005: 154), el cual se ha constituido en la práctica como la organización representativa del movimiento.

201 Al mismo tiempo emergió la Federación de *Ayllus* Originarios Indígenas del Norte de Potosí. En 1993 se formó la Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi-Fausto Llanki (FACOPI), que apoyó el proceso de reconstrucción en otras regiones. Los *ayllus* del norte de La Paz siguieron el ejemplo de la provincia Ingavi y en 1995 se constituyó la Federación de *Ayllus* y *Markas* Quechua-Aymaras de la Provincia de Muñecas (FAMQAPM). En otras regiones también se emuló esta experiencia, de allí surgieron organizaciones como: la Federación de Comunidades Originarias de Umala (CAU), la Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Marka de Achacachi (FECOAMA). También en las provincias de Omasuyos, los Andes, Inquisivi, Camacho, Manko Kapak, Bautista Saavedra, entre otros, los cuales crearon el Consejo de *Suyus* Aymara Quichua (CONASAQ) (Choque, 2000: 16- 18).

Las demandas por el reconocimiento de sus territorios y autoridades están en la base del proceso de construcción de la identidad en este movimiento, así como la recuperación de sus lenguas originarias y la demanda de educación intercultural bilingüe. El principal objetivo del Conamaq es “el logro del derecho al territorio y la autonomía” (Choque, 2000: 13). El proceso ha implicado una reconstrucción de las autoridades y espacios administrativos precoloniales y la demanda de reconocimiento por parte del Estado. Por eso los pueblos del Altiplano en Oruro, Potosí y La Paz se han organizado en federaciones y consejos de *ayllus* y *Markas*. La construcción de la identidad está directamente relacionada con la redefinición de estos espacios²⁰², referentes concretos de la identidad en los Andes, en un sentido similar a la función que cumple el territorio como referente de identidad para los indígenas del Oriente.

Sin embargo, a diferencia de ellos, el movimiento de reconstrucción del *ayllu* no ha entrado en mayores disputas con el Estado. Esto se explica por la apertura del Estado hacia demandas que han fortalecido la sociedad civil y el gobierno local, como la descentralización; y porque su demanda de territorio no implica esfuerzos semejantes como los que plantea la reivindicación territorial en el Oriente. Aquí la demanda se

202 Maria Eugenia Choque (2000: 13), historiadora aymara participante en el THOA, define el *ayllu* de acuerdo a tres elementos: primero, la propiedad colectiva e inalienable de la tierra aun cuando se encuentre parcelada; segundo, su origen prehispánico; tercero, su organización política que incorpora tanto la tradición prehispánica como la colonial, con variaciones regionales. Por otra parte, en el Estatuto Orgánico de FACOPI puede leerse: “Entendemos por *ayllu* a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener religión propia. Todos estos aspectos forman lo que se denomina comunidad” (Cussi et al, 2001: 40). Los *ayllus* están contenidos en espacialidades más amplias: las *Markas*, el *Suyu* y el *Qollasuyu*: “*Marka* es un espacio local pero intracomunitario que agrupa varios *ayllus*. *Suyu* es una identidad cultural-espacial aún más amplia. *Qollasuyu* se refiere a la región del altiplano, que era a la vez una región clave del Estado incaico” (Andolina et al, 2005: 139).

limita, en buena parte, al reconocimiento de la propiedad de las comunidades²⁰³. De hecho, algunas disposiciones estatales han contribuido indirectamente a la formación de la identidad de este movimiento. La aplicación de la ley INRA (1996) para titular las Tierras Comunitarias de Origen supone la identificación de los límites de las comunidades. Así, las visitas de las comisiones oficiales encargadas de llevar a cabo el trámite produjeron procesos de valoración de la comunidad indígena y fortalecieron el proceso de restauración del *ayllu* (Choque, 2000: 24). Además, las demandas del movimiento han sido parcialmente respondidas y en 1997 lograron que se les reconociera personería jurídica como “*ayllus* y comunidades originarias” (Cussi, et al, 2001: 48). Sin embargo, el Conamaq fue allá demandando el reconocimiento de las jurisdicciones indígenas de *ayllus* y *markas* en igualdad de condiciones con el municipio (Arnold y Spedding, 2007: 178).

Estas organizaciones dependen en gran medida de la financiación por ONG de desarrollo y organismos financieros multilaterales; lo cual también hace que sus perspectivas de acción colectiva contestataria estén más condicionadas²⁰⁴. Según Rivera (2007: 104), las organizaciones Conamaq y Conasaq han sido cooptadas por los organismos internacionales de cooperación y el Estado. Por eso tienen menor disposición para la protesta y sus planteamientos son menos radicales. Ello ha traído aparejado un tránsito de una lógica de mayorías, en la cual la fuerza del movimiento radicaba en presentarse como mayoría nacional, predominante durante la formación de la CSUTCB y los Katarismos, a una lógica de minorías, donde la

203 A diferencia del Oriente, en los Andes los indígenas viven en los mismos ámbitos que los mestizos y el proceso de apropiación y uso del territorio es distinto, razón por la cual no reclaman un territorio de la misma forma en que lo hacen las organizaciones orientales (Mansilla, 1999: 124).

204 El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y del Caribe, promovido por el Presidente Paz Zamora y administrado por líderes indígenas, gobiernos nacionales, agencias bilaterales y multilaterales, “financió la documentación para la reconstrucción del *ayllu*” (Andolina, et al: 2005: 160).

gestión de recursos en clave de cooperación hace necesario el plantearse como minoría nacional.

El movimiento ha establecido una relación de antagonismo, que le permite definir los contornos de su identidad, con el sindicalismo. La construcción de la identidad supuso construir una frontera respecto a la CSUTCB, con argumentos tales como la persistencia de los *ayllus* desde el período colonial, en contraste con el carácter occidental, colonial e “impuesto” del sindicato, y el supuesto carácter más democrático del *ayllu* en comparación con la organización “cupular” del sindicato²⁰⁵. De esa forma, el movimiento se presenta como más indígena que la CSUTCB (Andolina et al, 2005: 155), cuestionándola porque su concepción sindical y campesinista “impide formular demandas colectivas como pueblo indígena” (Choque, 2000: 28)²⁰⁶. El movimiento se formó en lucha con las dirigencias locales y regionales de la CSUTCB por conseguir las bases del contrario (Andolina et al, 2005: 157). En ese proceso, se vio favorecido por la crisis del sindicalismo ya que el secretario de la CSUTCB y sus filiales regionales perdieron poder y legitimidad (Cussi et al, 2001: 43)²⁰⁷. Sin embargo, la reconstrucción del *ayllu* también fue un pro-

205 El *ayllu* tiene una asamblea donde se aprueban colectivamente todas las decisiones y se distribuyen los cargos por sorteo. En la práctica la democracia del *ayllu* incorpora relaciones de reciprocidad desigual y personalismos y, cuando se realizan los sorteos, “las asambleas para nombrar cargos podrían caricaturizarse como una carrera comunitaria para ver quien escabulle mejor el bulto” (Albó, 2004: 455). No obstante, la democracia comunitaria impone a los dirigentes de los sindicatos un mandato imperativo. Los sindicatos en sus funciones se extienden más allá de la gestión de los conflictos laborales, hacia la regulación de aspectos de la vida cotidiana como el reparto de tierras, programas radiales y la organización de milicias (Basset, 2005: 201).

206 Esta estrategia fue la misma que empleó en sus comienzos la CSUTCB al proclamarse la verdadera representante de los indígenas (Hahn, 1996: 92).

207 Por ejemplo, FASOR se fundó el 22 de noviembre de 1988, en oposición, en este caso a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro (FUTCO). Sus dirigentes dicen que se diferencian del sindicalismo porque son

ceso generado en el interior del sindicalismo. Así, en algunos casos más que una disputa por las bases comunitarias, lo que hubo fue un cambio de forma organizativa²⁰⁸.

Finalmente, para el movimiento de reconstrucción del *ayllu* el modelo de organización a seguir no es el sindicato. La CSUTCB se percibe más como un mal ejemplo a evitar que como una experiencia a emular, mientras que si lo son la CIBOB y la CONAIE. La primera porque posee un sistema de autoridades tradicionales, buenas capacidades de negociación y tendencia al diálogo, mientras que a la CONAIE la ven como una organización alejada de lo campesino y exclusivamente étnica. Además, para ellos el estado de las políticas respecto a los indígenas se aprecia como un “Ecuador no realizado” en cuanto al potencial de inversión internacional (Andolina et al, 2005: 153-154). Todo ello no ha impedido que en ciertas coyunturas críticas el movimiento o sus bases se articulen a las luchas de otras organizaciones y sectores indígenas.

La “etnización” de los cocaleros

Aunque el movimiento de los cocaleros no es, en su origen, un movimiento indígena, o por lo menos no únicamente indígena, llama la atención la forma como en su devenir desarrolla una identidad que articula elementos de lo indígena y la manera como se articula con las luchas y organizaciones indígenas. Su oposición a la erradicación de cultivos de coca le permitió definir a Estados Unidos como el “Otro” antagonico, para identificarse como defensor de la soberanía nacional más que como un sector con demandas particulares. Empero, el auge

organizaciones que representan realmente a los indígenas y no están manipulados por ningún partido político como los sindicatos (Choqueticlla et al, 2001: 70).

208 Por ejemplo, Facopi, fundada el 16 de enero de 1993, hasta entonces se llamaba Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia de Ingavi, y funcionaba como filial de la CSUTCB (Cussi, et al, 2001: 44).

del discurso multicultural y de los movimientos indígenas, lo llevó a articular elementos de lo indígena, como los mandamientos aymaras y la construcción de la hoja de coca como “hoja sagrada”, al lado de reivindicaciones diversas de otros sectores sociales.

La emergencia de este sector se remonta a la reforma agraria, que estimuló masivamente la migración hacia la región del Chapare. El proyecto colonizador era muy costoso y el Estado abandonó a su suerte los colonizadores, los cuales optaron por el cultivo de coca como fuente de ingresos²⁰⁹. Este cultivo tuvo auge durante la crisis de la economía boliviana a principios de los ochenta que coincide con las dictaduras militares ligadas con actividades del narcotráfico (Viola, 1991: 422). Su base es de campesinos que migraron al Chapare y convergieron con ex obreros de minas con experiencia en la lucha sindical, expulsados de sus trabajos por la implementación de las políticas neoliberales a mediados de los ochenta²¹⁰. Además, el cultivo de coca atrajo campesinos arruinados por fenómenos climáticos o por la caída de la productividad resultado de la minifundización que acarreó la reforma agraria (Vargas y Córdova, 2004: 90).

En los ochenta, Estados Unidos se preocupó por la producción de coca en el Chapare. Desde 1986 hizo presencia la DEA y la Fuerza Especial de Lucha contra el Narcotráfico (FELCN). En 1988 se aprobó

209 En el Chapare la presencia y acción del Estado era escasa, ni siquiera la Iglesia hacía presencia, solo los sindicatos estuvieron presentes desde los treinta. El Estado delegó sus funciones en el Instituto Nacional de Colonización, más tarde abandonó el proceso posibilitando el fortalecimiento del rol de los sindicatos como “única autoridad reconocida en la región”. Luego de las dictaduras y con la implementación del modelo neoliberal, las ONG también empiezan a jugar un papel importante, mientras el fracaso del desarrollo alternativo en la actualidad también ha llevado al fortalecimiento del sindicato (Sanz, 2005: 46).

210 Luego que el decreto 21060 de Paz Estenssoro dio inicio a la implementación de las políticas neoliberales, se cerraron empresas estatales como la Corporación Minera Boliviana (Comibol), y se despidieron más de 20.000 empleados, parte de los cuales fueron a parar al Chapare (Sanz, 2005: 18).

la ley 1008 o ley del régimen de coca, que divide el país en tres zonas: primera de cultivo tradicional, comprende parte del departamento de La Paz, donde el cultivo es aceptado irrestrictamente; segunda, zona de transición, comprende la región del Chapare, donde el cultivo no es penalizado pero debe erradicarse; y tercera, zona penalizada, comprende los cultivos del resto del país (Vargas y Córdova, 2004: 91)²¹¹. Sin embargo, el gobierno de Paz Zamora (1989-1993) se negó a penalizar el cultivo y fue atacado por la embajada norteamericana²¹².

En los noventa Estados Unidos formuló planes de erradicación de cultivos, que le permitieron tener mayor incidencia en la política interior boliviana, y las relaciones bilaterales se “narcotizaron” (Sanz, 2005: 19). Desde entonces el movimiento cocalero, organizado en forma de confederaciones de sindicatos desde principios de los ochenta, emprendió acciones de protesta y resistencia frente a la erradicación forzosa de sus cultivos. Aunque, se ha intentado en varias oportunidades su sustitución, dado que ningún producto es comparable con la rentabilidad de la coca ninguna de estas iniciativas ha producido resultados (Viola, 1991: 424).

Por todo ello, el principal eje de conflicto por el que se constituye la identidad del movimiento es la oposición frente a la injerencia estadounidense en la política boliviana mediante la lucha contra las drogas. La oposición a Estados Unidos le sirve para construir un

211 “En realidad la ley 1008 penaliza la condición de productor de coca. Desde su aplicación se ejecutaron programas de erradicación y sustitución de cultivos que no carecieron de rasgos represivos. Los intentos de “erradicación concertada y compensada” y “desarrollo alternativo” fueron siempre acompañados por operativos de “interdicción” en los que las víctimas eran los campesinos. Aparte de este aspecto perverso, la ley 1008 contradice preceptos constitucionales en tanto presupone la culpabilidad de los productores de sustancias controladas. En ese caso, la prisión es inmediata sin juicio, y los presos deben demostrar su inocencia” (Vargas y Córdova, 2004: 91).

212 Al terminar su mandato le negaron la visa y varios de los miembros de su partido (MIR) fueron más tarde enjuiciados por narcotráfico (Barrios, 1993).

“Otro” al cual oponerse y en virtud del cual definir su identidad, que no solo incluye a los productores de coca sino a todos los nacionales (Sanz, 2005: 21). Una de sus primeras acciones colectivas, la Marcha por la Dignidad, en 1991, en la cual participaron cientos de campesinos del Chapare, tenía justamente como objetivo protestar por la militarización de la política antidrogas y la injerencia de Estados Unidos en la política local. La marcha fue fuertemente reprimida por el ejército.

Sin embargo, progresivamente los cocaleros también articularon elementos étnicos en la definición de su identidad que incluso hicieron más eficaces sus demandas en contra de la erradicación de los cultivos. En los ochenta, los cocaleros legitimaban el cultivo como su única fuente de subsistencia y se autodenominaban como “colonizadores” y “productores de coca”. Es solo con el auge del multiculturalismo, en los discursos sociales y en las políticas estatales, y con la emergencia de los movimientos indígenas que empezaron a articular elementos étnicos en su discurso (Sanz, 2005: 40). En 1992, los líderes cocaleros emprenden una iniciativa internacional promoviendo la hoja de coca como un producto tradicional. Desde entonces la han presentado como una “hoja sagrada” de las culturas indígenas.

Los cocaleros recuperaron selectivamente tradiciones indígenas para construir su propia identidad, como los mandamientos de la moral andina («*ama sua, ama quilla, ama llulla*»), a los cuales Evo Morales les aumento el “*ama llunk’u*” (no seas servil); también adoptaron elementos como la *wiphala* en sus manifestaciones (Sanz, 2005: 32)²¹³. En suma, desarrollaron una política de identidad cen-

213 Los mandamientos de la moral andina, que hacen parte del “vivir bien”, traducen: “no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas holgazán”. La *wiphala* es el emblema reivindicado por los movimientos indígenas en forma de bandera. Mientras en Ecuador y Perú se compone de un rectángulo con siete franjas horizontales con los colores del arco iris, en Bolivia es un cuadrado subdividido en cuarenta y nueve cuadros también con los colores del arco iris. Un sugestivo estudio sobre los significados de la *wiphala* en Pajuelo (2007: 147-160).

trando su discurso en la defensa de la coca como fuente de ingresos y como “hoja sagrada”, y presentándose como una población estigmatizada por las políticas estadounidenses en defensa de la soberanía nacional y por la defensa de los derechos humanos (Vargas y Córdova, 2004: 92). Ello les permite articular la defensa de la hoja de coca al discurso étnico, al discurso ambiental y a la lucha contra el neoliberalismo y por la soberanía nacional.

En 1992, el movimiento cocalero se organizó en seis federaciones afiliadas a la CSUTCB, de las que Evo Morales fue electo jefe en 1996. Los cocaleros se convirtieron a lo largo de los noventa en un sector influyente en el interior de la CSUTCB, gracias a su peso numérico, y desarrollaron dos estrategias: popularizar la hoja de coca con argumentos culturalistas y promover la conciencia en torno a la necesidad de participación política, creando un instrumento político (Do Alto, 2008: 27). El liderazgo sobre el sector de los cocaleros le permitió a Evo Morales obtener la votación más alta para diputados, en 1997, como representante de la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) y en alianza con Izquierda Unida (IU).

También en 1997 el gobierno Banzer elaboró el Plan Dignidad, comprometiéndose con Estados Unidos a erradicar el narcotráfico de Bolivia en un plazo de cinco años, bajo el lema “coca cero”. En junio de 2001 intentó erradicar forzosamente, apoyándose en la Fuerza de Tarea Conjunta, los cultivos de coca en la región de los Yungas, considerada por la ley 1008 como zona de producción tradicional. Los cocaleros resistieron con violencia la incursión de las fuerzas armadas y el gobierno tuvo que retirarlas. Durante la administración del sucesor de Banzer, Jorge Quiroga (2001-2002), la erradicación de los cultivos de coca y los enfrentamientos con los cocaleros se agudizaron (Sanz, 2005: 23).

En noviembre de 2001, el presidente Quiroga cerró los mercados de coca proveniente del Chapare. El 15 de enero de 2002, los cocaleros hicieron una marcha en protesta por el cierre del mercado de Sacaba, cerca de Cochabamba, que devino en un enfrentamiento

to de cuatro días entre policías y cocaleros, como resultado del cual quedaron cinco campesinos, tres soldados y un policía muertos así como muchos detenidos. Quiroga acusó a Morales de ser el autor intelectual del asesinato de los militares y luego de 72 horas la comisión de ética del parlamento lo expulsó de su curul (Stefanoni y Do Alto, 2006: 64-65). Eso proyectó su popularidad y le permitió dedicarse a la campaña presidencial, aún con el veto de la embajada de Estados Unidos (De la Fuente, 2002: 86). En esa oportunidad, Morales obtuvo el segundo lugar disputando la elección en el Congreso con Sánchez de Lozada²¹⁴.

4.2 Encuentros y desencuentros

La articulación en torno al “instrumento político”

Durante la Marcha por el Territorio y la Dignidad tuvo lugar la primera articulación entre los pueblos indígenas: cientos de aymaras salieron a recibir los marchantes del Oriente a 4 800 metros de altura, con un sacrificio de llama (Albó, 1996: 331). Desde entonces proliferaron los intentos de articulación de los movimientos, empezando por la frustrada Asamblea de Nacionalidades Originarias planeada para octubre de 1992. Más tarde, el ánimo de participar en la política institucional motivó la articulación de varios sectores, no solo indígenas, en la construcción del “instrumento político”, que consiguió articular bajo liderazgo de los cocaleros un importante sector de las organizaciones indígenas. No obstante, esta experiencia se caracterizó por los enfrentamientos en su interior, generalmente

214 Toranzo (2002b: 19) afirma que Morales se benefició del voto “antiimperialista” luego de que el embajador de Estados Unidos Manuel Rocha hizo un llamado a la ciudadanía para que no votaran por él, del voto de sectores indígenas y populares cuyas movilizaciones habían recibido el respaldo de Morales, y de votantes izquierdistas descontentos con las consecuencias de los ajustes estructurales y opuestos al ALCA. Por todo ello, no fue un representante de los cocaleros solamente, sino que aglutinó varios sectores sociales descontentos. En junio de 2002, el Tribunal Constitucional anuló la expulsión de Morales del parlamento.

entre liderazgos personalistas, y entre los sectores con reivindicaciones radicales y los sectores moderados.

El Doce de Octubre de 1992 hubo movilizaciones indígenas en todas las ciudades del país. En La Paz, la fuerza pública bloqueó el acceso a la Plaza Murillo, los manifestantes la redondearon con *wiphalas* y se dispusieron a realizar la “Asamblea de Nacionalidades” (Albó, 1996: 333). La ceremonia de conmemoración de los “quinientos años de resistencia” se constituyó en escenario de articulación de los movimientos indígenas²¹⁵. En la primera y única sesión de la Asamblea, se debatió la tesis del instrumento político, una organización que le permitiera a los movimientos participar con autonomía en las elecciones sin constituirse en partido político, pero no se llegó a un acuerdo, excepto en cuanto a la insuficiencia del sindicato para enfrentar sus desafíos. Había dos opciones que no lograron conciliarse: la participación en la institucionalidad estatal o el desconocimiento de la misma. Los cocaleros propugnaban por el instrumento político mientras sectores kataristas defendían la “autodeterminación de los pueblos originarios” y el retorno al *ayllu* (Stefanoni y Do Alto, 2006: 25).

El “instrumento político” tuvo como principal obstáculo la fragmentación entre los distintos sectores indígenas. En 1993, el líder del MRTK-L, Víctor Hugo Cárdenas, estableció una alianza con el MNR para las elecciones presidenciales y resultó electo como fórmula vicepresidencial de Sánchez de Lozada²¹⁶. Con ello

215 El contacto entre estos pueblos permite que, por ejemplo, la coca, extraña a los pueblos del oriente, se convierta en la “hoja sagrada” (Stefanoni y Do Alto, 2006: 45).

216 La alianza del MNR con Cárdenas tenía como objetivo lograr votos en la zona andina de La Paz, donde el MNR vio reducido su caudal, se produjo en parte porque Gonzalo Sánchez de Lozada prefería gente externa a su partido (Toranzo, 1993: 15). El binomio Sánchez de Lozada-Cárdenas tuvo el 34% de los votos adelantando la alianza ADN-MIR. De acuerdo con Albó (1996: 339), “al

Cárdenas ganó legitimidad frente a los sectores no indígenas y frente a la comunidad internacional, pero la perdió frente a otros sectores del movimiento indígena (Van Cott, 2003: 41)²¹⁷. La “apuesta por la interculturalidad” de Cárdenas fue duramente criticada por los sectores radicales, como el representado por Felipe Quispe, que reivindicaban “la autodeterminación de las naciones originarias” (Valenzuela, 2004: 35)²¹⁸.

En el congreso denominado “Tierra, territorio e instrumento político” de la CSUTCB (1995) se volvió a plantear, por parte de los coccaleros, la necesidad de formar el instrumento político. Allí pudo concretarse la iniciativa en la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) aglutinadora de cuatro organizaciones: CSUTCB, Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Federación Nacional de Mujeres Campesinas-Bartolina Sisa (FNMC-BS) y CIDOB. El congreso eligió a Alejo Véliz para participar en las elecciones (Stefanoni y Do Alto, 2006: 54). Inicialmente, el objetivo

aceptar asociarse con el padre del neoliberalismo en Bolivia y, por pactos electorales, también con la burguesía chola de Max Fernández, el Katarismo del MRTKL se descoloca de sus anteriores posturas mucho más «cátaras». Parece que ahora analiza la realidad más con el «ojo» de nación oprimida que con el de clase explotada”

- 217 No obstante, al principio “las oligarquías de derecha y de izquierda se escandalizaron cuando el empresario Sánchez de Lozada eligió un indio como candidato vicepresidencial, pero no repararon que 1992 era el momento de recuerdo de los 500 años de encuentro o «encontronazo»; tampoco asimilaron que en ese año Rigoberta Menchú fue distinguida con el Premio Nobel de la Paz” (Toranzo, 1993: 16).
- 218 En el VI Congreso de la CSUTCB, en enero de 1994, se votó una resolución que declaraba a Cárdenas como *llunk'u* (traidor) (Stefanoni y Do Alto, 2006: 53). Una parte del movimiento indígena descontento con Víctor Hugo Cárdenas participó en elecciones en alianza con el Eje Convergencia Patriótica (coalición de disidentes del MIR, PCB y ELN) bajo el liderazgo de Juan de la Cruz Villka, secretario ejecutivo de la CSUTCB entre 1988-1989 (Stefanoni y Do Alto, 2006: 52). De acuerdo con Yashar (2005: 304) Cárdenas fue criticado principalmente por sectores del Altiplano, mientras tuvo relaciones más fluidas con la CIDOP.

fue conquistar poderes locales en Chapare y Cochabamba²¹⁹. El instrumento político no sería un partido y no funcionaría con la lógica de la política profesional sino estaría subordinado a la lógica de los sectores que lo conformaron y a las prácticas participativas de la comunidad (Solón, 2003: 21). La Corte electoral nunca le reconoció personería jurídica a la ASP, por eso tuvo que acudir al préstamo de siglas de partidos registrados como la Izquierda Unida, para participar en las elecciones (Vargas y Córdova, 2004: 93).

Sin embargo, el instrumento político solo significó una articulación parcial del movimiento. Todas las organizaciones miembros buscaron que tomara en cuenta sus demandas y que sus miembros pudieran acceder a puestos de poder. La lealtad de cada una de ellas dependió de la satisfacción de esos intereses, por eso funcionó con una especie de “clientelismo interno”. Los más leales fueron los cocalleros debido al liderazgo de Evo Morales. La CSUTCB y la CIDOB se distanciaron en ciertas coyunturas de la ASP (Do Alto, 2008: 28). Por un lado, en el Oriente, el pueblo chiquitano empezó a participar en las elecciones en 1996 con el expresidente de la CIDOB, Vicente Pessoa, quien se lanzó como “candidato a primer concejal chiquitano”. Para ello estableció un acuerdo con el MBL. El éxito inicial²²⁰,

219 Van Cott (2003: 42) sugiere que una de las motivaciones para la creación del “instrumento político” fue la apertura política de la Ley de Participación Popular (1994). Tapia (2005b: 348) señala que con la creación de la ASP se produjo un hecho simbólico significativo: el nombre de Asamblea por la soberanía de los pueblos cuestiona la soberanía boliviana como única soberanía para reivindicar la soberanía de los pueblos en plural. Véliz (2005), hace un recuento de su experiencia en este proceso. En las elecciones municipales de 1995 la ASP tuvo diez alcaldías, 49 curules en concejos municipales y once consejeros en el nivel departamental. En las de 1997, cuatro curules uninominales en la cámara baja del Congreso, de 130 posibles. En 1998, se dividió, por lo que en las elecciones municipales de 1999 obtuvo veintiocho curules en concejos municipales y cinco alcaldías, todos en Cochabamba (Van Cott, 2003: 51).

220 Los indígenas hicieron de la anticorrupción su bandera política, fiscalizando las anteriores administraciones municipales, hasta conseguir aceptación en sectores

llevó a la CIDOB a participar en las elecciones presidenciales de 1997 en alianza con el MLB y proponiendo el líder de la Marcha por el territorio y la dignidad, Marcial Fabricano, como candidato vicepresidente (COICA, 2001: 48). Su posterior participación como viceministro de asuntos indígenas, durante el gobierno de Bánzer, generó divisiones incluso en el interior del movimiento indígena del Oriente. Por otro lado, el sector radical proveniente del katarismo, en 1997 se presentó a elecciones como “Eje Pachakuti” con Juan de la Cruz Villka como candidato presidencial ²²¹.

Finalmente, en 1998 la ASP se dividió por un conflicto entre el quechua Alejo Véliz y el aymara Evo Morales²²². Véliz se quedó con la sigla ASP, mientras Morales fundó el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos IPSP. La CSUTCB convocó un congreso de unidad en 1998 en el que Felipe Quispe fue electo Secretario Ejecutivo, como la figura que aseguraría la unidad del movimiento (Albó, 2004: 470). Sin embargo, los enfrentamientos entre las distintas facciones continuarían.

Articulaciones y dislocaciones en las protestas de 2000-2003

Las protestas de 2000, 2001 y 2003, muestran las dificultades de los movimientos indígenas para articularse, incluso en coyunturas críticas, debido a las pugnas entre liderazgos personales. Sin

del electorado no indígena. Pessoa asumió el cargo de alcalde interino un vez que el antiguo alcalde fue inhabilitado para ejercer sus funciones (Pessoa, 1998: 189).

221 Representaban, según Mansilla (1999: 120), una fracción radical indianista en el interior de la CSUTCB que rechaza cualquier tipo de capitalismo proclamándose socialista y autogestionario y propugnan por la creación de un “nuevo Estado democrático, plurinacional y socialista” que pretende revivir los *ayllus* y las asambleas originarias, y plantean la existencia en Bolivia de un “Estado sin nación”.

222 Véliz acusó a su contraparte de alentar el voto cruzado en su contra y a favor del MNR, durante las elecciones de 1997, para privarlo de una curul como diputado (Stefanoni y Do Alto, 2006: 55).

embargo, permiten observar el desarrollo de los movimientos entre la afirmación de los liderazgos, entre los entonces líder cocalero Evo Morales y secretario de la CSUTCB Felipe Quispe, y la solidaridad con actores no indígenas en cuanto a la defensa de la soberanía y en contra de la mercantilización de recursos naturales, el agua en el 2000 y el gas en el 2003.

Desde el 9 de abril de 2000, se inició un ciclo de fuertes protestas. En Cochabamba, la Coordinadora del Agua demandó la anulación de una ley de agua potable y saneamiento básico para impedir la privatización del servicio de acueducto a manos del consorcio Aguas del Tunari²²³. En Achacachi, la CSUTCB y su secretario, Felipe Quispe, se unieron a la protesta. El posterior apresamiento de Quispe radicalizó la manifestación, que llevó al bloqueo de la carretera La Paz-Oruro. En los días siguientes, los bloqueos y protestas se ampliaron a otras provincias pacañas y a los departamentos de Chuquisaca, Potosí, Oruro, Pando, Tarija y Beni, “prácticamente todo el territorio nacional” (Cajías, 2004: 493).

Las demandas del movimiento eran incluyentes, no solo pedían la anulación de la ley de aguas, incluyeron la abrogación de la Ley INRA, la atención a los afectados por el fenómeno del Niño y la Niña, la suspensión de la erradicación de los cultivos de coca en los Yungas de La Paz y no incrementar los precios de los combustibles. El gobierno declaró el estado de sitio, que se prolongó por 13 días durante los cuales las Fuerzas Armadas reprimieron duramente a los manifestantes, hasta que la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia, la Defensoría del Pueblo y la Iglesia católica intervinieron y presionaron al gobierno para que frenara la represión²²⁴. El 15 de abril

223 Análisis de la “guerra del agua” en Kruse (2005), Vargas y Kruse (2000), Laserna (2000) y Crespo (2000).

224 “Había cobrado cinco muertos, 88 heridos, veintidos detenidos y tres desaparecidos” (Cajías, 2004: 495-496).

los manifestantes, representados por Quispe, firmaron un acuerdo con el gobierno que condicionaba la realización de nuevas protestas al cumplimiento de los compromisos en un plazo de noventa días.

Meses después, al incumplimiento del gobierno se sumaron otros conflictos. El 13 de septiembre se declaró una huelga general del magisterio demandando un aumento del 50% en el salario. El 14, los cocaleros, con Morales a la cabeza, bloquearon la carretera Santa Cruz-Cochabamba en protesta por la ejecución del Plan Dignidad y el establecimiento de tres cuarteles militares en la zona financiados por EEUU y la ONU (Cajías, 2004: 500). Morales demandó el cese total de la erradicación y “un cato de hoja por familia campesina”. Las Fuerzas Armadas no pudieron controlar el “plan pulga” puesto en práctica para obstruir las vías de comunicación. Quispe se negó a negociar, por la magnitud de la represión, el primero de octubre²²⁵, pero al día siguiente accedió al diálogo y el gobierno se comprometió a dar respuesta a los cincuenta puntos de su pliego de peticiones (Cajías, 2004: 503).

De acuerdo con Albó (2004: 471-474), en abril y septiembre Quispe usó los conflictos para fortalecer su liderazgo fundado en el carisma. El gobierno privilegió las negociaciones con él aumentando su popularidad y dejando de lado a Morales. Quispe no apoyó a este último, pese a que ambos son aymara, por lo que otros sectores cuestionaron su representatividad. Una comisión mediadora tuvo que acercar estos bandos antes de negociar con el gobierno. Quispe aplazó el congreso ordinario de la CSUTCB, pero el otro bando no aceptó, realizó el congreso en enero de 2001 y nombró como secretario ejecutivo a Humberto Choque, en reemplazo de Quispe, quien se marginó del congreso. Su aliado, el dirigente quechua Alejo Véliz, asistió para boicotear el evento donde se presentaron enfrentamientos violentos que dejaron un muerto. La CSUTCB permaneció por un tiempo divi-

225 La represión produjo seis muertos en Chapare, cuatro en el altiplano paceño, cuatro en el valle de Cochabamba y tres en Huarina en un bombardeo aéreo.

dida en dos directivas aymaras. Empero, en junio y julio de 2001 hubo otro bloqueo de caminos coordinado por la CSUTCB, Quispe arguyó que se producía por el incumplimiento del gobierno y estableció acuerdos de cooperación con Morales que hicieron ceder al gobierno. Así, finalmente unificó, aunque frágilmente, el movimiento.

El 13 de enero de 2003 empezó un bloqueo de caminos de diversas organizaciones sociales, en el cual los cocaleros hicieron de vanguardia, que formaron el “Estado Mayor del Pueblo” como instancia de coordinación²²⁶. Su objetivo era discutir con el gobierno la política de exportación del gas y el ALCA (Lacroix, 2007: 39). El presidente Sánchez de Lozada respondió al principio con una represión que dejó doce muertos, pero finalmente se abrieron mesas de diálogo sobre temas como la exportación del gas, las privatizaciones, la erradicación de la coca y el ALCA, entre otros. Las protestas de diversos sectores sociales emergieron nuevamente en febrero, luego de que el gobierno aprobara el “impuestazo”, un impuesto del 12,5% sobre los ingresos de las personas que tuvieran más de dos salarios mínimos, para manejar el déficit fiscal y enfrentar una visita del FMI (Espinoza y Gonzalvez, 2003: 30). Al descontento por esta medida se adicionó un motín de la policía, el 12 de febrero en La Paz, exigiendo un incremento en su salario. Hasta el día siguiente se produjeron enfrentamientos entre ejército y policía, y entre ejército y manifestantes, que al final dejaron 33 muertos y 189 heridos (Solón, 2003: 25)²²⁷.

En septiembre de 2003, sobrevino una nueva protesta contra el gobierno de Sánchez de Lozada por su decisión de exportar gas

226 Este aglutinaba el MAS-IPSP, la COB, las centrales obreras departamentales, maestros urbanos y rurales, sindicatos de colonos, Movimiento Sin Tierra (MST), organizaciones de usuarios de servicios públicos, federaciones departamentales de cocaleros, sindicatos campesinos y universitarios.

227 Ver Aillón (2003) y García (2003).

hacia los Estados Unidos por un puerto chileno²²⁸. Las movilizaciones se desarrollaron en relativa calma hasta el 20 de octubre cuando, al decir de Patzi (2003: 42), estalló en Warisata “una verdadera guerra de razas”. El gobierno desencadenó una gran represión que dejó 67 muertos y más de 400 heridos (Cabezas, 2007: 207). Sánchez de Lozada se negó a negociar y al final, el 17 de octubre, tuvo que huir a Miami.

En el desarrollo de estas protestas las bases se autonomizaron de las organizaciones indígenas, de las organizaciones populares urbanas (COR y FEJUVE) con presencia en El Alto, e incluso de la CSUTCB²²⁹. Así, en septiembre de 2000, se creó el “cuartel indígena de *Qalachaka*” y los manifestantes de La Paz y El Alto emitieron la “Declaración de Achacachi”, firmada por muchas organizaciones de base que en seis puntos manifestaba “el renacimiento del poder indígena y de las naciones originarias de esta república dominada por el poder económico, político e ideológico de los resabios del colonialismo” y determinaba “instaurar en los territorios indígenas Consejos de Justicia Comunal en vez de corregidores y policías; asimismo, la intención de expulsar a los órganos represores del gobierno tanto la policía como el ejército” (citado en Zibechi, 2006: 155-156).

228 Las empresas petroleras, gracias al poder que adquirieron los empresarios privados a través de las capitalizaciones en el primer gobierno de Sánchez de Lozada, presionaron para exportar el gas boliviano, dado que Bolivia se convirtió en la primera potencia gasífera del continente (Urioste, 2004: 156).

229 La Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) y la Central Obrera Regional (COR) de El Alto son representación de las nuevas organizaciones populares que compiten con las campesinas luego de la promulgación de la Ley de Participación Popular (1995). Según Arbona (2005: 8) “las estructuras políticas en El Alto tienden a reproducir las relaciones de poder típicas de los partidos tradicionales”, es decir, tienden a basarse en políticas de tipo clientelista. Durante las protestas de 2000 y 2001, pero sobre todo en el cerco de La Paz, en octubre de 2003, estas formas organizativas de los movimientos sociales se disolvieron en favor de formas de autogestión que incluso anularon los mecanismos de administración del Estado (Mamani, 2007).

Durante los bloqueos y protestas de 2000 y 2001 algunas poblaciones aymara expulsaron los poderes estatales de sus comunidades y los sustituyeron por sus sistemas de autoridades y formas de gobierno (asambleas, cabildos, trabajo colectivo y rotación de los turnos, entre otros). De esa forma hicieron frente a las fuerzas armadas (Stefanoni y Do Alto, 2006: 25). También se declararon territorios libres de la “nación aymara” desconociendo la presidencia de Banzer, declararon “guerra civil” y “estado de sitio indígena”, y sancionaron el “Acta de reconstitución de la nación Aymara-quechua” y el “Manifiesto de Achacachi” (Zibechi, 2006: 156). Todo ello hizo mella en el imaginario de las élites opuestas a los reclamos de los movimientos indígenas, quienes señalaron las protestas como fruto de la “manipulación caudillista” y expresión del “autoritarismo separatista de los indios” (Zalles, 2002: 115-116).

En octubre de 2003, nuevamente los pobladores aymara de El Alto cercaron La Paz. Varias comunidades constituyeron “ejércitos indígenas” con cuarteles centrales en lugares como Warisata, Konari y Puerto Acosta, entre otros (Patzí, 2003: 49). Según Ticona (2005b: 192) La situación fue paradójica desde el punto de vista de los discursos, pues al tiempo que se reivindicaba el renacimiento de las naciones originarias, durante las movilizaciones se revivió un “sentimiento nacional desde abajo”, similar al nacionalismo revolucionario, cuando los manifestantes pedían la salida de Sánchez de Lozada y afirmaban la soberanía sobre el gas.

Las pugnas en torno a la refundación de la nación: la Asamblea Constituyente

Estas protestas recogieron la demanda por la convocatoria de una Asamblea Constituyente, que también articulaba temas de sectores diversos²³⁰. En marzo y junio del 2002, se llevó a cabo

230 Como la nacionalización de hidrocarburos, la revisión de contratos suscritos con empresas transnacionales, la reversión de las privatizaciones de recursos na-

la Cuarta marcha indígena campesina del Oriente, el Chaco y la Amazonía, coordinada por la CPIB, desde Santa Cruz hasta La Paz, que incluía demandas por recursos naturales, tierra y territorio, y la titulación de Tierras Comunitarias de Origen. A esa marcha se unió la de *ayllus* proveniente de los departamentos de Potosí y Oruro. El objetivo era construir una propuesta conjunta de cara a la Asamblea Constituyente (Orellana, 2005: 61). Sin embargo, esa iniciativa se suspendió hasta octubre de 2003, cuando surgió una nueva agenda defendida por el MAS-IPSP.

Luego de la declinación de Sánchez de Lozada, los movimientos definieron una agenda de reformas, conocida como “agenda de octubre”, que plantea la convocatoria a una Asamblea Constituyente y un referéndum para decidir la nacionalización de los hidrocarburos. En contraposición se organizó el “Bloque del Oriente y el sur de Bolivia” compuesto por los comités cívicos de las élites regionales de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando, quienes promovieron un proyecto de constitución para salvaguardar las autonomías departamentales²³¹. El vicepresidente Carlos Mesa, al asumir el poder, se comprometió a formar un gobierno de transición compuesto por ciudadanos independientes de los partidos y resolver las demandas de los movimientos (Cabezas, 2007: 207). Mesa llevó a cabo una política conciliadora pero no logró aplacar las demandas de los movimientos sociales, cedió en aspectos como la convocatoria a la Constituyente, la promulgación de la ley de hidrocarburos que grababa las compa-

turales y los servicios públicos, y demandas de propiedad de tierras comunarias sobre todo frente a los terratenientes del Oriente, entre otros (Orellana, 2005: 54). La demanda por una Asamblea Constituyente fue planteada desde mucho antes por la CIDOB.

231 La propuesta de estos sectores incluía la creación de gobiernos departamentales autónomos política, económica y jurídicamente, elecciones directas de prefectos y consejeros departamentales, regionalización de las regalías de los hidrocarburos en proporción 75%/25% y seguridad sobre las tierras amenazadas por el MST (Lacroix, 2007: 42).

ñas petroleras y la elección de prefectos departamentales solicitada por las élites orientales (Basset, 2005: 191).

En enero de 2004, el Congreso decidió la convocatoria a la Constituyente fijando un calendario que debía concluir el 6 de agosto de 2006. Ello abrió la posibilidad para un nuevo intento de articulación del movimiento indígena. El Conamaq instó a la CIDOB y la CSUTCB para definir una agenda conjunta (Andolina et al, 2005: 166). Ello sería posible cuando estas y otras organizaciones firmaran el “Pacto de Unidad”, en octubre de 2004 (Orellana, 2005: 69)²³².

Los movimientos sociales también exigieron al gobierno de Mesa la realización del referéndum sobre la nacionalización del gas. En abril de 2004, iniciaron protestas y bloqueos de caminos que exigían la nacionalización o la renuncia del presidente. La embajada estadounidense y los terratenientes del Oriente, por su parte, exigían la exportación del gas por puerto chileno y rechazaban la convocatoria a referéndum para decidir la suerte de la exportación y la realización de la Asamblea Constituyente (Urioste, 2004: 162). Al final, Mesa cedió y puso en práctica la agenda de los actores sociales convocando un referéndum, en julio de 2004 y revisando la ley de hidrocarburos (Zalles, 2004: 9).

Las élites de Oriente plantearon una división del país en dos partes: los andes, presentado como “occidente convulso y decadente”

232 El Pacto de Unidad se armó sobre la base de construir un “Estado Unitario Plurinacional Comunitario” formado de las “naciones originarias”, las cuales tendrían grados de autonomía de acuerdo al Convenio 169 de la OIT. Planeó inicialmente la existencia de 16 naciones originarias en territorio boliviano. Fue suscrito por el CONAMAQ, La CIDOB, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la CSUTCB, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCIQB BS), el Movimiento Cultural Afrodescendiente, la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable, y la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz.

y “una media luna pujante y progresista” conformada por los departamentos del Oriente que disputaban su autonomía: Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando (Vacaflorez y Lizárraga, 2005: 24). Estos se autodenominaron como “nación camba”, en contraposición a la “nación colla” de los andes indígenas. Si bien el reclamo de autonomía de estas élites tenía que ver con el hecho de que sus departamentos concentraban los yacimientos de gas²³³, el problema tenía profundidad histórica y en parte puede explicarse por las dificultades de unificación del Estado boliviano. De acuerdo con Stefanoni (2007) Santa Cruz tuvo dificultades de comunicación con el centro del país hasta la implementación del Plan Bohan en los cuarenta, con el que empezó la construcción de las principales vías de comunicación. En la década siguiente hubo luchas por el manejo de las regalías petroleras, que opusieron a la Falange Socialista Boliviana con el MNR. Más adelante se convirtió en refugio del sector que apoyó la toma del poder por Banzer en 1971. Por diversos mecanismos, las élites han impulsado la idea de formar una nación aparte del resto de Bolivia, la cual se refuerza con su pujanza económica²³⁴. Estas élites comenzaron un ataque en el parlamento y una serie de movilizaciones para bloquear las iniciativas de la “agenda de octubre”. En enero de 2005, llevaron a cabo un cabildo abierto en Santa Cruz, en el que se configuró la denominada “agenda de enero”, que comprendía autonomía departamental y elección directa de los prefectos (Cabezas, 2007: 208) y demandaron a Mesa la realización de un referéndum sobre autonomías departamentales previo a la convocatoria de la Constituyente.

233 En Tarija se encontraba el 80% de las reservas de gas boliviano, lo cual hacía que recibiera más regalías que el resto de departamentos (Vacaflorez y Lizárraga, 2005: 26).

234 “Hoy Santa Cruz es el departamento más rico de Bolivia: según la Cámara de Industria y Comercio (CAINCO), origina el 30% del PIB, genera 62% de las divisas, produce el 50% de las exportaciones y recibe 47,6% de la inversión extranjera que llega a Bolivia” (Stefanoni, 2007: 62).

Las dos agendas, la de las élites de Oriente y la de los movimientos indígenas y sociales, entraron en conflicto como dos proyectos de nación contrapuestos. Para Lacroix (2007: 31), se trató de dos vías de “refundación nacional”. En junio de 2005, mediante decreto supremo se convocó tanto a la constituyente como al referéndum sobre autonomías, pero los representantes de ambas agendas cuestionaron a Mesa, cuya renuncia fue definitivamente aceptada por el Congreso, después de tres intentos fallidos (Vacaflorez y Lizárraga, 2005: 23). Luego de enfrentamientos entre los presidentes del Congreso, asumió transitoriamente el poder Eduardo Rodríguez Veltzé, presidente de la Corte Suprema de Justicia, el cual convocó a elecciones para diciembre de 2005 y disolvió el parlamento. Sin embargo, las pugnas persistieron.

Los indios en el MAS-IPSP

Desde la disputa entre Véliz y Morales en 1998, el instrumento político pasó a ser el IPSP y participó en elecciones con la sigla del MAS, así consiguió buenos resultados desde 1999²³⁵. En su interior continuaron las organizaciones que formaron la ASP con la hegemonía de los cocaleros en torno al liderazgo de Morales. El MAS-IPSP no es un partido solamente indígena pero las reivindicaciones indígenas no desaparecieron de su discurso. La dirigencia se ocupó de articular diversos sectores sociales, incluso más allá de la izquierda, indígenas y cocaleros. La imagen inicial del MAS-IPSP como un partido de cocaleros fue cambiando a la de un partido que aglutina-

235 En 1999 obtuvo 79 curules en concejos municipales en 7 departamentos. En 2002 obtuvo 20, 94% de la votación nacional, ubicándose segundo en las preferencias electorales; tuvo ocho curules en el senado y veintisiete diputados en la cámara baja; consiguió 34 de 157 congresistas (20,94%) (De la Fuente, 2002: 83). El MAS hasta el 2002 tuvo un impacto fundamentalmente en Cochabamba, en esas elecciones, en las que intervino el embajador norteamericano, ganó 4 de los 9 departamentos, y fue segundo en elecciones para Presidente (Solón, 2003: 22). El MAS le planteó al MNR de Sánchez de Lozada una oposición nunca antes vista.

ba sectores diversos en torno a la defensa de la soberanía nacional (Tapia, 2005b: 356).

Según Archondo (2006: 10-11), en el interior del MAS-IPSP convivían tres tendencias: una indianista que pretendía acabar con el colonialismo, la izquierda antimperialista que buscaba salvaguardar la explotación de los hidrocarburos con soberanía e impedir la intervención de Estados Unidos en la política interna a través de la lucha contra las drogas; y un sector que valoraba la democracia en sí misma, representado en el propio Morales. Desde 2002, el MAS-IPSP tendió hacia una política de articulaciones de demandas de otros sectores con la idea de nación plebeya, la defensa del territorio y la soberanía respecto de los recursos naturales (Stefanoni, 2005: 275).

La emergencia y éxito del MAS-IPSP se explica en parte por una “indianización” de la izquierda boliviana (Stefanoni, 2005: 272), apartada de los indígenas desde la revolución de 1952²³⁶. El surgimiento de identidades étnicas ha llevado a la “etnificación” de los discursos de otros actores, como los sindicatos campesinos y las nuevas organizaciones populares urbanas. Cabezas (2007: 196) sostiene que “este giro ha tenido la virtud de renovar tanto las prácticas como los discursos subalternos frente al desgaste de la clase obrera y de la

236 La izquierda boliviana nació con los componentes de la cuestión nacional y la reivindicación de las raíces étnicas. El socialista Gustavo Navarro planteó, en *La justicia del inca* (1924), el programa de la izquierda para el siglo XX: reforma agraria y nacionalización de las minas (Tapia, 2005b:342-343). Pero este proyecto sucumbió para dar paso a prácticas de vanguardismo y subordinación de los campesinos a los obreros. La izquierda después de 1952 “imposibilitó que las potencialidades culturales y nacionales fueran incorporadas a la luchas sociales” porque la COB ubicó el campesinado dentro de la pequeña burguesía y siempre compartió la visión de las élites respecto a los indígenas de tierras bajas, es decir, que eran tribus incivilizadas o salvajes (Arias y Molina, 1997: 69). La izquierda boliviana vio a los indios con suspicacias, como “aún poco civilizados” (Albó, 1996: 330). Un ejemplo de la concepción que el sindicalismo tenía del campesinado lo ofrece la participación del katarismo en la COB, donde sus dirigentes siempre ocuparon puestos secundarios (Espasandín, 2007: 307).

práctica sindical que tuvo lugar tras las reformas neoliberales”. Es una izquierda renovada que incorpora en su agenda la defensa de la democracia y la necesidad de profundizarla. Muestra de ello es el comportamiento del MAS-IPSP durante la crisis que llevó a la salida del gobierno de Sánchez de Lozada, pues fue el único en la oposición que propugnó por una salida que no comprometiera el régimen democrático y apoyó el posterior referéndum sobre el gas de Mesa, en julio 18 de 2004²³⁷. Sin embargo, el MAS-IPSP articuló la acción institucional con la no institucional²³⁸.

De acuerdo con Stefanoni (2007: 47), el discurso del MAS-IPSP es un “nacionalismo indianizado” que actualiza el discurso nacionalista revolucionario, interpela al pueblo y opone nación/antinación contra las élites neoliberales. Un nacionalismo muy similar al nacional-populismo de la revolución del 52: “podríamos definir provisoriamente al MAS como una fuerza nacionalista de izquierda. La expansión del MAS hacia el oriente del país, con mucha menor presencia de quechuas y aymaras, y sus intentos de atraer a sectores urbanos, tiende a la construcción de una idea más “populista” de pueblo: la equivalencia de todos los que se oponen a la oligarquía y al imperialismo (incluidos los empresarios patrióticos)” (Stefanoni, 2005: 275).

No obstante, a diferencia del nacionalismo revolucionario del MNR, en el pueblo construido por el MAS-IPSP los mejores representantes ya no son los mineros sino los indígenas (Do Alto, 2008:

237 Evo Morales llamó a votar por la recuperación de los hidrocarburos (Tapia, 2005a: 155), mientras Felipe Quispe y parcialmente la COB llamaron sin éxito a boicotear el “tramparendum” (Stefanoni, 2005: 276).

238 “Lo que se obtenía en las luchas diarias de los sindicatos contribuía a potenciar los candidatos elegidos en las asambleas sindicales. Del mismo modo, las instituciones, tomadas pacíficamente desde las urnas, se ponían al servicio de la disidencia callejera. Las invocaciones desesperadas para que el MAS dejara de jugar a dos manos son una expresión clara de la eficacia de dicha maniobra” (Archondo, 2007: 86).

30). El discurso del MAS-IPSP articula elementos étnicos del katarismo, del nacionalismo revolucionario de los cuarenta y cincuenta así como de la izquierda tradicional clasista. Sin embargo, la dicotomía nación/antinación que permite estas articulaciones ya no supone una nación homogénea cimentada en el mestizaje sino el reconocimiento de la diversidad (Stefanoni, 2005: 270)

La importancia del MAS-IPSP para los sectores indígenas es que les permite autorrepresentarse en las instancias del Estado sin intermediación de los partidos tradicionales o ajenos a sus demandas. Los diputados del MAS-IPSP y del MIP reivindican su carácter de autorrepresentación, en contra de la manipulación de los partidos tradicionales, e incluso, de las opciones populistas como Conciencia de Patria (CONDEPA) (Stefanoni, 2005: 272).

El discurso del MAS-IPSP respecto a los indígenas no es radical, en el sentido en que concilia sus demandas con la existencia del Estado y la nación bolivianos. Sin embargo, en su interior se reproducen los mismos debates entre las posiciones radical y moderada de los movimientos indígenas. Según Archondo (2006: 8), quien entrevistó a Evo Morales antes de su primera elección como presidente, para él era lógico que los indígenas gobernarán Bolivia porque eran mayoritarios, pero afirmaba: “No estamos en condiciones de excluir a nadie. Si excluimos a la gente blanca, de ojos verdes, estaríamos actuando igual que nuestros opresores”. No obstante, otros miembros del MAS-IPSP, como Román Loayza, Casiano Muñoz y Lino Villca, no pensaban igual y hacían más énfasis en la particularidad indígena, se quejaban de la discriminación y se inclinaban, al igual que otros sectores fuera del MAS-IPSP y Quispe, por la “reconstrucción del *Tahuantinsuyo*”.

Para la campaña electoral de 2005 el MAS-IPSP realizó múltiples alianzas y trató de mejorar las relaciones con los sectores alejados, lo cual llevó a una moderación de su discurso. El MAS-IPSP estableció alianzas para la implementación de programas futuros con partidos y movimientos de izquierda, cooperativas mineras, magisterio, trabajadores fabriles, Movimiento Sin Tierra y colonizadores

del oriente²³⁹. Morales explicó la moderación en su discurso como consecuencia del tránsito de la lucha por los intereses cocaleros hacia la lucha por los intereses nacionales, ello le permitió acercarse incluso a empresarios cochabambinos (Pinto, 2006a: 25).

El contendiente fue el ex presidente Jorge Quiroga, en una coalición denominada Poder Democrático y Social (PODEMOS), ligada a Banzer y Sánchez de Lozada, junto a la periodista María Renée Duchén. Sus respectivos programas eran diametralmente opuestos²⁴⁰. El triunfo de Morales, en diciembre de 2005, significó una ruptura fundamental porque por primera vez un indígena llegó a la Presidencia de la República²⁴¹. Morales rompió con la simbología del poder tradicional desde la forma de vestir hasta la iconografía que impregnó los rituales de gobierno (Mamani, 2007: 247). Asumió el poder primero en Tiwanaku, el 21 de enero de 2006, en una ceremonia tradicional en la cual recibió el bastón indígena, y en su pose-

239 El movimiento de colonizadores surge con el éxodo desde las tierras altas a las regiones de colonización luego de la reforma agraria de 1953. El Movimiento de los Sin Tierra surge en el contexto de la nueva legislación agraria de la ley INRA en 1996 (Arnold y Spedding, 2007: 157).

240 Respecto a la coca, el MAS-IPSP proponía legalizar la hoja y focalizar los esfuerzos en el tráfico de cocaína; PODEMOS continuaría con la política antidrogas de Washington, además de hacer esfuerzos para negociar un TLC. El MAS-IPSP propendía por la afirmación de la soberanía nacional frente a Estados Unidos y se mostraba cercano a Hugo Chávez, mientras PODEMOS lo criticaba. PODEMOS defendía la libre empresa mientras el MAS-IPSP pretendería cambiar el modelo neoliberal para recuperar las empresas privatizadas. El MAS-IPSP proponía una reforma agraria mientras PODEMOS pretendía mantener intacta la propiedad de la tierra beneficiando a los campesinos sin tierra con otro tipo de políticas (Pinto, 2006a: 16-17).

241 En las elecciones del 18 de diciembre de 2005 el MAS-IPSP tuvo un triunfo contundente con 53,7% de los votos válidos para Evo Morales (1 544 374 votos), contra 28,6% de los votos de su contendiente Jorge Quiroga (821 745 votos) (Do Alto, 2008: 26). PODEMOS fue el que más senadores puso, 13 frente a 12 del MAS. El MAS obtuvo tres prefectos (Chuquisaca, Oruro y Potosí) igual que PODEMOS (La Paz, Beni y Pando) (Pinto, 2006a: 34).

sión dio un discurso en aymara y saludó a sus invitados extranjeros en quechua (Stefanoni y Do Alto, 2006: 15).

El desafío aymara del MIP

El mayor desafío en la disputa por la articulación de los sectores indígenas para el MAS-IPSP ha sido el sector representado por el dirigente histórico aymara Felipe Quispe, quien lideró entre 1998 y 2002 la CSUTCB (Tapia, 2005b: 347). Quispe es abanderado de un discurso radical, participó en la creación del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) a principios de los noventa, que articulaba las reivindicaciones étnicas con la lucha de clases en el proyecto de construcción de la “Unión de Naciones Socialistas del *Qollasuyo*”. Esa guerrilla fue desmantelada, Quispe estuvo encarcelado tres años, pero combatió el multiculturalismo de Cárdenas (Sanjinés, 2005: 182)²⁴².

A Quispe lo empezaron a llamar “el *Mallku*” y en sus declaraciones hace referencia a Tupac Katari. En los ochenta publicó en forma anónima un libro titulado *Tupac Katari vive y vuelve carajo...* Luego de la cárcel estudió historia en la universidad, eso le permite “tener un discurso ilustrado y coherente que combina la denuncia de la sociedad neocolonial, la figura de Tupac Katari y la idea de que la «otra Bolivia» marginada y, en particular, la nación aymara debe llegar al poder” (Albó, 2004: 471). En 1998, Quispe fue electo Secretario Ejecutivo de la

242 Entre 1989 y 1994 surgen organizaciones armadas con un discurso étnico que reivindican la autodeterminación de las naciones originarias: Las Fuerzas Armadas de Liberación Zárata Willka (FAL-ZW) y el Ejército Guerrillero Tupac katari (EGTK). Este último atentó contra un diplomático estadounidense y explotó torres de alta tensión, tenía sus bases en círculos universitarios y barrios marginales de La Paz. Sin embargo, no prosperaron porque eran grupos urbanos y de clase media que despertaban la suspicacia del campesinado, carecieron de la capacidad articuladora de los nuevos populismos como los de CONDEPA y Max Fernández, y la persistencia de la comunidad aymara impidió la penetración de Sendero Luminoso pese a que algunos de los miembros de estos grupos mantuvieron contacto con esa guerrilla (Arias y Molina, 1997: 71-72).

CSUTCB, desde allí denunció el “apartheid” del que en su perspectiva son víctimas aymaras y quechuas que forman la “otra Bolivia” olvidada, y disputó el liderazgo de Evo Morales (Sanz, 2005: 35).

Quispe participó al principio en el IPSP, como representante de la CSUTCB, hasta que Morales decidió solicitar la sigla del MAS para participar en elecciones, ante la imposibilidad de obtener una personería jurídica propia. Para Quispe resultó intolerable la asociación de esa sigla con una organización de derecha denominada Falange Socialista Boliviana (Do Alto, 2008: 29). Pero las diferencias programáticas son de fondo por lo que Quispe pasó a abanderar una iniciativa indígena autónoma y en noviembre de 2000 fundó el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP)²⁴³. La distancia entre ambos proyectos puede resumirse en que “para Quispe el MAS representa la vieja «derecha izquierda» influida por «blancoides y mestizos», mientras que para el MAS el indianismo de Quispe es sectario y racial” (Sanz, 2005: 35). De acuerdo con Stefanoni (2005: 275), mientras el MIP plantea un indianismo radical interpelando la “nación aymara” y propugnando por el autogobierno, el MAS-IPSP propone fórmulas cuyo fin es el reconocimiento de lo indígena por el Estado boliviano. Ello tal vez se explica porque la base social cocalera, mayoritaria en el MAS-IPSP, está más permeada por las interrelaciones clasistas que por las étnicas en tanto proviene en parte de la experiencia de los sindicatos mineros. Además, Quispe ha sostenido que el MAS representa una opción “reformista”, mientras el MIP representa una opción revolucionaria por la autodeterminación de las naciones originarias²⁴⁴.

243 Según Álvaro García Linera, las diferencias entre Quispe y Morales se dan “entre un discurso más étnicamente nacionalista o de nacionalismo indígena, y un discurso más de multiculturalidad con base indígena” (Ramírez y Stefanoni, 2007: 364).

244 Así lo planteó en una entrevista en julio de 2005: “Lo que más nos perjudica es el partido MAS (Movimiento Al Socialismo) de Evo Morales por que ellos quieren hacer el remiendo a ese sistema envejecido, a un sistema que oprime a la

El del *Mallku* es visto por el centro y la derecha como un proyecto que busca dividir a Bolivia, e incluso la izquierda tiene reservas con el indianismo porque desplaza la centralidad de la clase obrera y se basa en postulados racistas. De acuerdo con Sanjinés (2005: 183), lo que más molesta del discurso de Quispe es su ambigüedad. Por una parte, su afirmación según la cual “los *q’aras* [blancos, pelados] deben ser indianizados”, por otra, la afirmación de que existen “dos Bolivias”, una blanca y mestiza con recursos y otra indígena sumida en el olvido y la pobreza que debe llegar al poder para llevar a cabo un proyecto de autodeterminación²⁴⁵. Por eso es un partido de bases limitadas, pues no logra articular actores como el CONAMAQ, que sería uno de los más cercanos a sus planteamientos y su radicalismo étnico lo aísla de los demás actores no indígenas y no le permite generar beneficios concretos a sus bases a corto y mediano plazo (Zalles, 2004:11). De hecho, Quispe ha admitido que tuvo más éxito dirigiendo el movimiento social que cambiando hacia la lógica del partido político (Sanjinés, 2005: 181)²⁴⁶.

El éxito del MAS-IPSP en la dinámica electoral, en contraste con el MIP, se explica por su mayor capacidad para articular sectores diversos (Iglesias, 2007: 271). Mientras en el 2005 el MAS-IPSP

nación indígena. Entonces habrá que ver más allá, nuestra lucha va a continuar, no es así de unos cuantos días sino nosotros queremos ser dueños de sí mismos, ser dueños de nuestra nación indígena originaria”. Entrevista a Felipe Quispe Huanca realizada en la sede de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en Miraflores, La Paz, Bolivia, el 13 de julio de 2005. En http://www.pusinsuyu.com/html/felipe_quispe.html

245 Para Zalles (2004: 11), “El objetivo del MIP es crear una república indígena, restaurar el *Qollasuyo*”.

246 El MIP participó por primera vez en las elecciones del 2002. Tuvo el 6,09% de votos en el total nacional y seis diputados en la cámara baja. En las elecciones presidenciales (30 de junio) recibió 146 000 votos (17,74%) y cinco de los quince distritos electorales del departamento de La Paz. Los votos del MIP se concentran en el altiplano paceño y la ciudad de El Alto (De la Fuente, 2002: 87).

llegó a la presidencia, alcanzando por primera vez desde el retorno a la democracia una votación mayoritaria, que le permitió saltarse el filtro del voto del Congreso para desempatar los candidatos más votados a la presidencia, el MIP perdió su personería jurídica por no obtener el 5% de los votos. Sin embargo, del rendimiento electoral del MIP no puede deducirse que los planteamientos de Quispe no tengan seguidores entre las poblaciones indígenas. Sus resultados son superiores a los de los partidos kataristas de otras épocas y los llamados a la autodeterminación de las naciones originarias y la expulsión de las autoridades estatales de las comunidades durante las protestas de 2000 y 2003 no permiten extraer fácilmente esa conclusión.

Hacia el Estado plurinacional

Las relaciones del gobierno de Evo Morales con los movimientos sociales no han sido del todo armónicas, pese a que el presidente se desempeñó en forma simultánea como presidente de las federaciones cocaleras. Mientras para el Vicepresidente García Linera “este es el único ejemplo en todo el mundo en que los movimientos sociales han llegado a tomar el Estado” (García, 2006: 30), algunos analistas han llamado la atención sobre los mecanismos clientelistas que, además de la centralización de las decisiones en Morales, caracterizan las relaciones entre ambos (Stefanoni, 2006: 38; Viaña y Orozco: 2007: 124-125; Zuazo, 2010: 127-128).

Durante su primer año de gobierno, Morales relegó los elementos indígenas y se rodeó de militantes de izquierda; no obstante, se mantuvo fiel a la propuesta de los movimientos de promover una Asamblea Constituyente²⁴⁷. En marzo de 2006, se promulgó la Ley

247 Morales nacionalizó los hidrocarburos el 11 de mayo de 2006, en julio se llevó a cabo el referendo sobre autonomías y el 6 de agosto se inauguró la Asamblea Constituyente. El gobierno abanderó una “revolución democrática y cultural” (Mayorga, 2006a: 7). Sin embargo, los ministerios estratégicos, hidrocarburos, minería, planificación económica, presidencia, quedaron en manos de militan-

Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente y el 2 de julio se realizaron las elecciones para su conformación. El MAS-IPSP consiguió la mayoría y la Asamblea se instaló el 6 de agosto en la ciudad de Sucre.

La Constituyente se desarrolló en un ambiente acalorado, producto de los enfrentamientos muchas veces violentos entre los Comités Cívicos opuestos al gobierno de Morales, que demandaron autonomías departamentales y los simpatizantes del proyecto del MAS-IPSP, que buscaban otros tipos de autonomía para salvaguardar la gestión de los recursos naturales del Oriente por el Estado central²⁴⁸. En las elecciones, el MAS se alzó con el 50,72% de los votos, que correspondían a la mayoría absoluta, 119 de 225 diputados. Sin embargo, dado que la Constitución solo podía ser aprobada por dos tercios, su margen de maniobra fue relativo. Al mismo tiempo se realizó el referendo sobre la consagración de autonomías departamentales en la Constitución, al que Morales se opuso con vehemencia. A nivel nacional, el “No” fue mayoritario con un 57,59%, pero en los departamentos de Oriente la iniciativa salió victoriosa.

Ello originó una “dualidad interpretativa” sobre el ámbito de validez del resultado y los sectores que apoyaron el referendo se orientaron a defender la victoria en sus departamentos (Mayorga, 2006b: 51). En varios momentos, hubo enfrentamientos violentos que llevaron a la suspensión de la Asamblea por un mes, producto del desacuerdo posterior en relación con la demanda de “capitalía plena” para la ciudad de Sucre. Finalmente, la Asamblea fue trasladada a un

tes de izquierda. Solo el de educación y el de relaciones exteriores, quedaron en manos de indígenas, Félix Patzi y David Choquehuanca (Stefanoni, 2007: 49).

248 Las élites de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando, organizadas en “Comités Cívicos” promovieron un proyecto de constitución para salvaguardar sus autonomías departamentales y mantener el control sobre la explotación de hidrocarburos y otros recursos naturales. En ciertas coyunturas críticas llegaron a amenazar con la secesión de Bolivia (Assies, 2006: 90).

recinto militar en Chuquisaca y entre el 23 y 24 de noviembre de 2007 aprobó la Constitución, sin presencia de la oposición y en medio de fuertes enfrentamientos (Zuazo, 2010: 131). Para Zalles (2008: 146), la nueva Constitución no fue producto de un consenso y por eso las proclamas autonomistas de los Comités Cívicos de Oriente.

En agosto de 2007, las organizaciones indígenas y sociales realizaron una serie de encuentros que culminaron con una Asamblea Nacional en Sucre, de donde surgió la propuesta de construir un Estado plurinacional unitario, esbozado como un proyecto descolonizador para superar el “monoculturalismo” y propiciar la autodefinición de los pueblos y nacionalidades originarias de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT²⁴⁹.

La propuesta incluía la representación directa de los “pueblos y naciones originarias indígenas y campesinas” en los poderes públicos y proponía una asamblea legislativa unicameral. Asimismo, contenía un régimen de autonomías, “autonomías territoriales indígenas originarias y campesinas” y “autonomías interculturales urbanas”. Las autonomías indígenas implicaban, entre otras cosas, participación en la gestión de recursos renovables y ser consultados para la explotación de los no renovables en “coadministración con el Estado Unitario Plurinacional”²⁵⁰.

249 Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas, y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente, en *Osal*, No 22, sep 2007, pp. 165-182.

250 La propuesta recogió los planteamientos de la CIDOB en 2001 para transformar las Tierras Comunitarias de Origen en Entidades Territoriales Indígenas (ETI), con una división administrativa independiente de los departamentos, y un parlamento nacional unicameral en el que cada uno de los pueblos o naciones indígenas tuviese un representante para completar 36 diputados indígenas. Ello planteaba como principal problema el que en occidente los pueblos quechua y aymara, mayoritarios en número de población, tendrían solo un representante cada uno. En 2006, el Conamaq presentó propuestas de autonomía orientadas a establecer antiguas macroregiones indígenas con fronteras precoloniales. La

Aunque, como se muestra en el capítulo VII, la Constitución avanzó en el reconocimiento de autonomía y derechos colectivos, el conflicto sobre las autonomías departamentales perjudicó las propuestas de autonomía de las organizaciones indígenas. Como resultado, los debates sobre reformas territoriales contenidas en sus propuestas se truncaron (Chávez, 2008: 60). Además, el MAS-IPSP rechazó las propuestas de representación con criterio étnico en la cámara legislativa, lo cual le valió el distanciamiento del Conamaq y la CIDOB. Sin embargo, así como las élites orientales hicieron 4 referendos para darse estatutos autonómicos departamentales, las organizaciones indígenas, empezando por la CIDOB, comenzaron a dirigir sus esfuerzos para dotarse de sus estatutos autonómicos reconocidos por la Constitución (Chávez, 2008: 63).

propuesta de autonomías indígenas era una respuesta defensiva frente a la demanda de autonomía departamental de los comités cívicos de las élites orientales (Chávez, 2008: 57-59).

CAPÍTULO V

DE LAS DEMANDAS INDÍGENAS A LAS DEMANDAS NACIONALES: ARTICULACIONES Y ANTAGONISMOS EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO (1990-2008)

El movimiento indígena ecuatoriano logró una articulación estable alrededor de la CONAIE, que agrupó desde 1986 la organización indígena de la Sierra, Ecuarunari, y la de la Amazonía, Confenaie²⁵¹. Aunque la CONAIE no fue la única organización indígena nacional, desde el levantamiento de 1990 se constituyó en la coordinadora de las acciones colectivas del movimiento y en la principal articuladora a nivel discursivo con su propuesta de Estado plurinacional²⁵². Fue la organización más radical, se proclamó representante de pueblos y nacionalidades indígenas y su base fue diversa y amplia²⁵³.

251 En 1990 se une la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE) (Massal, 2010: 12)

252 Hay otras organizaciones nacionales, con menor alcance geográfico y modos de organización y participación distintos, como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), la Federación Ecuatoriana de Nacionalidades y Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) adscrita al Partido Socialista, y la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) con ayuda de Iglesias norteamericanas, las cuales tienen agendas y formas de acción distintas que a veces rivalizan con las de la CONAIE (Dávalos, 2005: 280).

253 Aglutina las tres regiones (Sierra, Costa y Amazonía). A su interior, las organizaciones miembros han definido autónomamente la forma de organización, de tal manera que se encuentran centros, federaciones y cooperativas (Massal, 2000: 168). La unidad organizativa básica del movimiento, al menos en la Sierra, es la comunidad. Sus poblaciones están asentadas en un territorio delimitado con fuerte sentido de pertenencia, representación propia, fuertes lazos de parentesco

Pese a su alto nivel de coordinación, en el interior del movimiento subsistieron varias tensiones. Primero, entre las organizaciones de la Sierra y la Amazonía, originadas por formas distintas de entender la plurinacionalidad. De acuerdo con Barrera (2001a: 191), existieron dos lecturas: la amazónica, que enfatizó en la necesidad de jurisdicciones de territorios autónomos, aprovechando que en esa región había continuidad en los asentamientos indígenas; y la serrana, que hizo énfasis en el fortalecimiento de la autoridad comunal y el respeto a sus formas organizativas y culturales, cuyos representantes no estuvieron tan convencidos de la necesidad de jurisdicciones autónomas. Segundo, aunque el discurso del movimiento articuló lo étnico con las reivindicaciones de clase, los indígenas amazónicos privilegiaron lo étnico-cultural, dado que no pasaron por las luchas de recuperación de la tierra de los pueblos serranos ni tuvieron las mismas influencias de la izquierda (Barrera, 2001a: 193). Tercero, tanto en el interior de la CONAIE como en el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País (MUPP NP), movimiento político de indígenas y otros sectores sociales fundado en 1996 para participar en elecciones, persistió una tensión entre los que privilegiaron la lucha por demandas indígenas exclusivamente y quienes propugnaron por articular sectores y demandas más diversos. Finalmente, tensiones originadas por la cooptación de sectores del movimiento por parte de los gobiernos en varias coyunturas y por disputas personalistas.

Sin embargo, a diferencia del faccionalismo de los movimientos indígenas bolivianos, estas tensiones no desarticulaban el movi-

y en algunos casos formas de propiedad comunitaria. La organización comunal no solo está vigente en zonas de predominio indígena, sino también en zonas mestizas. Sin embargo, se han venido modificando algunas de sus características tradicionales. Una tendencia importante en los noventa es hacia el crecimiento de las asociaciones y la diversificación de formas de organización rural, muchas agrupadas en organizaciones de segundo grado de carácter provincial o nacional, que si bien estaban presentes desde antes, tomaron fuerza con los proyectos de desarrollo con financiación internacional (Guerrero y Ospina, 2003: 137).

miento. Ello puede explicarse en parte por la forma como se solucionaron las tensiones: conciliando las posiciones en conflicto, como sucedió con la articulación de clase y etnia en la plataforma política o cuando se decidió participar institucionalmente en la Constituyente de 1997 y simultáneamente hacer una asamblea alternativa para disputar la legitimidad institucional. Además, lo que permitió mantener el movimiento articulado fue el acuerdo básico en el proyecto de construcción del Estado plurinacional. Al igual que en Bolivia, entre las organizaciones ecuatorianas subsistieron identificaciones múltiples, como pueblos o como nacionalidades indígenas; estas categorías no se precisaron definitivamente en su discurso, pero todos los sectores y organizaciones articulados por la CONAIE reivindicaron la necesidad de construir un Estado plurinacional. No hubo discursos como el de los radicales aymara que reivindicaron la autodeterminación de naciones indígenas y ello hizo posible conciliar con mayor facilidad. Finalmente, la reivindicación del Estado plurinacional se articuló, en el desarrollo del movimiento, a la lucha contra el neoliberalismo; lo que permitió articularse con diversos sectores igualmente opuestos, que sobrepasaron intereses sectoriales.

Este capítulo analiza las dinámicas de organización y acción colectiva en el movimiento indígena ecuatoriano identificando las articulaciones y antagonismos que estableció, tanto entre las organizaciones indígenas como con otros sectores, para buscar la realización de su proyecto de nación como proyecto hegemónico. Para ello, estudia procesos como el levantamiento de 1990, el desarrollo del movimiento en la Amazonía, la articulación del movimiento a la lucha contra el neoliberalismo entre 1992 y 1996, los encuentros y desencuentros de su participación en la política institucional, su papel en las luchas contra el neoliberalismo entre 2000 y 2002, y en el gobierno de Gutiérrez en el 2003, así como en la reciente Asamblea Constituyente.

El planteamiento central es que mientras en Bolivia el desarrollo de los movimientos se caracterizó por el faccionalismo y las disputas personalistas, el movimiento indígena ecuatoriano no solo

logró una articulación estable de los sectores indígenas sino que logró proyectarse articulando las demandas de otros sectores opositores a las reformas neoliberales. Ello le permitió transitar de una lucha sectorial centrada en las demandas indígenas a una lucha nacional.

5.1 El levantamiento de 1990 y la plurinacionalidad

El 28 de mayo de 1990, un grupo de indígenas y campesinos se tomó la iglesia de Santo Domingo, en Quito, para presionar por la solución de conflictos de tierra (Barrera, 2001a: 113). En junio el levantamiento prosiguió con marchas hacia distintas capitales provinciales²⁵⁴. La movilización partió de las comunidades y los cabildos, fue la presión desde abajo la que llevó a la CONAIE a convocar el levantamiento (Zamosc, 1993: 190). Por ello, fue una sorpresa incluso para el propio movimiento (León, 1994: 51). En los ochenta, las organizaciones nacionales se encontraban fragmentadas y eran minoritarias entre las comunidades. La CONAIE fue prudente y se limitó a plantear demandas de reconocimiento cultural, como el acuerdo sobre EIB con el gobierno de Borja en 1989, y procuró no involucrarse en conflictos de tierras. De esto se venía ocupando la Coordinadora de Conflictos Agrarios (Almeida, 1993: 16). Luego del levantamiento, “la CONAIE apareció como la cabeza visible del proceso (...), podríamos decir, aún a riesgo de exagerar, que la actual CONAIE es mucho más el resultado del levantamiento de 1990 que su productora” (Guerrero y Ospina, 2003: 37).

La movilización fue fuerte en las provincias de la Sierra central, Chimborazo, Tungurahua, Bolívar y Cotopaxi, donde había más problemas de tierra (León, 1994: 51). La participación de las organi-

254 El levantamiento combinó varias formas de protesta, tales como el cerco a pueblos, las tomas de hacienda, el bloqueo de las carreteras, la interrupción a la provisión de alimentos a las ciudades y los enfrentamientos con la policía. Además, los indígenas tuvieron en sus manos a 3 gobernadores, 30 soldados, al director del IERAC y algunas autoridades menores (Ortiz, 1990: 14-15).

zaciones amazónicas fue escasa²⁵⁵. No sucedió lo mismo con las organizaciones de indígenas evangélicos no afiliadas a la CONAIE²⁵⁶. Los dirigentes justificaron el levantamiento por el abandono por parte del gobierno de las políticas agrarias, el alto costo de la vida, los bajos precios de los productos campesinos en los mercados y la carestía en los artículos de consumo (Zamosc, 1993: 190). Otra motivación inmediata fue su desencanto con el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja, quien les hizo promesas respecto a sus demandas por tierra y reconocimiento de derechos colectivos²⁵⁷. En la campaña presidencial, Borja introdujo el tema de la plurinacionalidad pero, por la crítica situación económica, durante su gobierno tuvo que implementar el ajuste estructural para contener la inflación y cumplir con el servicio de deuda externa (Ibarra, 1996: 304).

Los líderes del movimiento afirmaron su identificación como nacionalidades y pueblos indígenas, que se venía gestando desde principios de los ochenta, como una ventaja táctica que les permitía

-
- 255 Los dirigentes de la OPIP y la Federación Shuar asumieron posturas que se apartaban de la plurinacionalidad optando por el fortalecimiento étnico, plantearon “autonomía étnica” y “autogestión progresiva” respectivamente (Santana, 1995: 344). La Federación Shuar tomó distancia del levantamiento y rechazó la idea de llevar la lucha indígena al margen del sistema político. Su estrategia era “crear poco a poco, por la vía de la negociación puntual con el Estado, un marco jurídico cada vez más amplio de autogestión de los asuntos internos del grupo” (Santana, 1995: 346).
- 256 La Asociación Indígena Evangelista, ubicada en Colta, bajo control de la Unión Misionera Internacional, rechazaba las organizaciones que no estuviesen bajo su control, como la CONAIE; sin embargo, el encadenamiento de hechos llevó a sus miembros a participar activamente y provocó un cuestionamiento de sus directrices por parte de sus bases (León, 1994: 92-93).
- 257 Enrique Ayala sugiere que el desencadenante del levantamiento de 1990 fue el incumplimiento de las promesas electorales por parte del gobierno de Borja y el partido Izquierda Democrática, el cual tenía fuertes nexos clientelares con los indígenas de la Sierra, sobre todo el incumplimiento de la reforma agraria (Frank et al, 1992: 8-9). Ortiz (1990: 20) afirma: “nadie ofreció como Borja a los indios y nadie como él los defraudó”.

darle a su problema el estatus nacional²⁵⁸. Afirmaban la categoría de nacionalidades en contra de la de etnias, porque consideraban que esta era una denominación externa al movimiento que los ubicaba como minorías y como un problema, a su juicio, menos relevante para el Estado (Chancoso, 1993: 136-137). Con su afirmación como nacionalidades cuestionaban el carácter “uninacional” del Estado, lo que percibían como la continuación de la dominación colonial y se negaban a subsumirse en la identidad nacional mestiza.

Los dieciséis puntos del pliego de demandas de la CONAIE incluían la solución de conflictos de tierras, la condonación de deudas con la banca de fomento, responsabilidad del Estado en la educación bilingüe y autodeterminación territorial, entre otros (Rhon, 2004: 130). La demanda que más oposición generó fue el reconocimiento de las nacionalidades indígenas y del Estado como plurinacional, aparejada al reconocimiento de territorios autónomos en la Amazonía. El punto siete del pliego pedía un cambio en el artículo primero de la Constitución para declarar el Estado como plurinacional. Ello implicaba admitir, a contravía de la ideología oficial, que en Ecuador no había una sola nación y que todos sus habitantes no eran mestizos.

Tanto el levantamiento como el contenido de las demandas exacerbaron los prejuicios raciales. Algunos sectores de élite y el gobierno afirmaron que los indígenas querían fragmentar el país en varios Estados o crear Estados dentro del Estado (Guerrero y Ospina, 2003: 177). En contra de la existencia de nacionalidades indígenas se planteó el carácter mestizo de la nación ecuatoriana y el mestizaje como fundamento y el deber ser; aquellos que no fueran mestizos debían transformarse (León, 1994: 33). Finalmente, para los adversarios del movimiento el levantamiento se explicaba por una manipu-

258 Con la identificación de los indígenas como nacionalidades el problema indígena “deja de ser un problema de «minorías nacionales» al interior de un Estado, para pasar a cuestionar de manera frontal a la constitución y legitimidad del Estado nacional en su conjunto” (Ramón y Gámez, 1993: 191).

lación de los indígenas por intereses electorales o agentes externos, lo cual suponía que los indígenas por si solos serían incapaces de llevar a cabo una acción semejante²⁵⁹.

En esta coyuntura, el principal antagonismo del movimiento es con el Estado y el gobierno, los cuales son considerados como sus principales oponentes. Un Estado que se percibe como continuador de la dominación colonial y un gobierno que no entiende sus reivindicaciones. El otro gran adversario fueron los hacendados y las élites regionales y nacionales, rivales del proyecto de cambio social encarnado por el movimiento indígena (León, 1994: 96). Los partidos políticos y los sindicatos guardaron silencio frente al levantamiento, con excepción de la Central de Organizaciones Clasistas Unitarias (CEDOCUT) (León, 1994: 32).

La dirigencia indígena presionaba por el cumplimiento de los acuerdos y denunciaba la represión. El gobierno fue acosado por la deslegitimación, luego de la implementación de las políticas de ajuste estructural, pero en aras de diferenciarse del anterior gobierno de Febres Cordero mantuvo la apertura frente a la movilización, sin implementar una represión desmedida (Barrera, 2001a: 128). La conquista inmediata más notoria del levantamiento fue la disposición del gobierno, en cabeza del presidente y los ministros, a dialogar. El 8 de junio se estableció una comisión para examinar los dieciseis puntos

259 El líder político de derecha Blasco Peñaranda sostuvo: “[el liderazgo indígena] no es nacido de ellos mismos, pues los indígenas son agrupaciones que desgraciadamente no están en condiciones de generar nada de eso. Los indígenas están y han estado siempre en proceso de asimilación al cuerpo nacional, una asimilación que se va produciendo, y que hay que acelerarla” (Borja, 1990: 62-63). Además, el argumento de infiltración comunista fue muy fuerte como reacción frente al levantamiento (López, 1993: 42).

contenidos en el “Mandato por la vida y la resolución de los conflictos de tierra” planteado por la CONAIE (Barrera, 2001a: 115)²⁶⁰.

El gobierno exigió detener las acciones de hecho para proceder al diálogo y argumentó que el movimiento estaba manipulado (Moreno y Figueroa, 1992: 74). Esta consideración, que implicaba negarles a los indígenas la capacidad para participar en política por sí mismos llevando a cabo una acción de estas proporciones, hizo carrera entre los demás actores adversos a las demandas de los indígenas²⁶¹. Las élites ecuatorianas también interpretaron el levantamiento como una manipulación electoral (Dávalos, 2005: 371-372). Los hacendados, “al sentirse amenazados comenzaron a protestar de inmediato, indicando que tomarían medidas de control o represalias incluso recurriendo a fuerzas paramilitares” (León, 1994: 28)²⁶². Para

260 Desde el levantamiento de 1990 la forma de negociación fue directa con el Ejecutivo, en cabeza del Presidente o los ministros, mientras el Congreso y los partidos se “autoexcluyeron”. Las organizaciones indígenas desobedecieron y boicotearon el censo de población de noviembre de 1990 (Dávalos, 2005: 364- 365). Ello originó una disputa con el gobierno, el cual pretendió hacer aparecer a los indígenas como minoría, mientras que los indígenas pretendieron lo contrario (León, 1993: 259).

261 Borja afirmó el 7 de junio en el diario La Hora: “...cuanto más necesitamos la unidad nacional, agitadores irresponsables están manipulando a los indígenas de la Sierra, para que cometan actos de violencia que conspiran contra el avance económico del Ecuador, y sobre todo contra la provisión de alimentos para las ciudades del país. En 500 años, ninguna administración ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades aborígenes, como se ha hecho en mi gobierno. En cinco siglos, ningún gobierno les ha tratado como seres humanos, como ecuatorianos con los mismos derechos y obligaciones, como se lo está haciendo en la actualidad” (León, 1994: 32-33).

262 La Asociación de Productores Agropecuarios del Norte (ASOPRAN), la Cámara de Agricultura de la I zona, la Federación de Ganaderos del Ecuador y las cámaras de producción adoptaron posiciones similares, sobre todo frente al grito de lucha de la CONAIE “ni una hacienda más en el 92”. Para ellos el levantamiento también fue obra de una manipulación por parte de “agitadores y subversivos nacionales y extranjeros” (León, 1994: 29).

las élites la demanda de plurinacionalidad era inaceptable, porque implicaba dividir el país. Sus discursos frente al movimiento indígena han oscilado entre el paternalismo, la condescendencia, el racismo, la prepotencia y la afirmación de que los indígenas son manipulados (Dávalos, 2000: 25).

Durante el levantamiento, las Fuerzas Armadas expresaron su preocupación por el mantenimiento de la unidad nacional frente a la demanda de plurinacionalidad, pero fueron prudentes en sus acciones. En enero de 1991, iniciaron un acercamiento a las comunidades mediante acción cívica, el cual tenía como objetivos conseguir información sobre las comunidades, disuadir con su presencia y apoyar el desarrollo rural. Ello los llevó a suplantar parcialmente las políticas estatales. El movimiento indígena respondió con una doble estrategia: los voceros nacionales denunciaban la presencia armada pero las comunidades aprovechaban al máximo su colaboración (Barrera, 2001a: 120-121).

No todos los actores rechazaron las posiciones y acciones del movimiento, en ciertos sectores el levantamiento fue bien recibido. Pacari (1993: 176) comenta que a la llegada de las movilizaciones a los diferentes poblados indígenas o mestizos la gente salía a recibirlos con regalos, refrigerios y bebidas. Los mestizos de los pueblos en muchos casos participaron en los juicios simbólicos a los cuales fueron sometidas las autoridades por los indígenas en las plazas públicas.

5.2 Autonomía y territorio en la Amazonía

Hasta los sesenta, el Estado delegó la administración de la Amazonía a élites locales y misiones religiosas (Chiriboga, 1986: 80)²⁶³. En la ley de reforma agraria y colonización de 1964, la región

263 Los indígenas amazónicos emergen como problema para el Estado nación ecuatoriano tras la guerra con Perú, en 1941, cuando se diseñan planes militares para colonizar la región. Sin embargo, incluso en 1955 se firmó entre el gobierno

fue considerada como un territorio baldío (Federación de Centros Shuar, 1988: 517). En gran parte la colonización fue espontánea, los colonos se posesionaban y se organizaban para legalizar sus tierras. Empero, hubo programas de colonización dirigida y semidirigida, sin mayor éxito, generalmente por falta de recursos, en 1972, 1976 y 1977 (Trujillo, 2001: 53).

Las poblaciones indígenas se organizaron tempranamente con el apoyo de la Iglesia. En 1961, arrancó el proceso con un curso para la formación de dirigentes ofrecido por la misión salesiana. La Federación de Centros Shuar se organizó por la presión de colonos sobre sus tierras, la formación de poblados Shuar de tipo no tradicional entre los cincuenta y sesenta²⁶⁴, el crecimiento de los shuar bilingües y la presencia de misiones itinerantes, y en 1954 obtuvo personería jurídica (Gnerre y Bottasso, 1986: 18). En 1967, comenzó un programa radial en lengua shuar, desde las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba y en 1968 empezó a funcionar Radio Federación, emisora de alcance nacional que impulsó más escuelas. A partir de 1969 la Federación, empezó un proceso de autonomización en relación con los salesianos (Federación de Centros Shuar, 1988: 570-571)²⁶⁵, hasta alcanzar tal influencia que podía afirmarse

de Velasco Ibarra y la misión salesiana un convenio para la “civilización de las tribus indígenas jíbaras” (Federación de Centros Shuar, 1988: 534). Más tarde se convirtieron en un problema para la integración nacional con los hechos trágicos de enero de 1956, cuando un grupo de indígenas, al parecer no contactado, asesinó cinco misioneros evangélicos norteamericanos, y de julio de 1987, cuando otro grupo asesinó dos misioneros católicos –monseñor Labaka y la Monja Inés Arango– quienes pretendieron mediar entre los indígenas y las compañías petroleras, si bien ambos hechos tuvieron un significado distinto para la sociedad nacional. Ver Rival (1994).

264 Un “centro” Shuar es una pista en medio del bosque con casas, escuela, Iglesia, médico y cancha algunas veces (Trujillo, 2001: 48).

265 La relación con la Iglesia no ha sido del todo armónica. Para la Federación, la Iglesia ha “transculturado”, no evangelizado (Federación de Centros Shuar, 1988: 539). Por otra parte, la región fue objeto de diversas estrategias de iglesias

que en la Amazonía había una doble institucionalidad: la del Estado y la de la Federación (Santana, 1995: 73).

A partir de 1972, la región recibió corrientes migratorias como consecuencia del *boom* petrolero. Desde entonces había tres intereses en pugna: los colonos campesinos buscaban legalizar sus tierras y mejorar sus condiciones de vida; las comunidades indígenas luchaban por sus territorios ancestrales; y las industrias, petroleras, de turismo y narcotráfico, buscaban la explotación de los recursos (Trujillo, 2001: 25). Sin embargo, en las últimas décadas el discurso de conservación frente a la explotación de recursos (madera, petróleo, minería) implicó un importante apoyo para los indígenas que ahora son apoyados por ONG ecologistas y ambientalistas, los cuales los ven como una esperanza para la conservación del bosque húmedo tropical²⁶⁶. Esto ha convertido a las organizaciones indígenas en actores importantes y en algunos casos les ha permitido influir en los procesos regionales, como ocurrió con el Acuerdo de Sarayacu, en mayo de 1989, para condicionar la explotación con empresas petroleras (León, 1993: 251).

En los ochenta, se diversificaron las demandas del movimiento. La demanda de tierra seguía siendo fundamental pero empezó a tomar un matiz distinto. Entre 1986 y 1988, las comunidades indígenas, con el apoyo de Monseñor Proaño y el representante socialista Enrique Ayala, elaboraron un proyecto de ley de nacionalidades

evangélicas que disputaron los fieles de la Iglesia Católica hasta el punto que dividieron los shuar en dos grupos antagónicos: La Federación Interprovincial de Centros Shuar rivalizó con una asociación evangélica denominada Asociación de Centros Independientes Shuar (Trujillo, 2001: 49).

266 “Si hace 30 años el ideal de desarrollo en el ámbito mundial, era crear en la selva húmeda tropical, la fuente de alimentos para el planeta, y a sus habitantes civilizarlos e incorporarles al mundo moderno. En la última década, este ideal va ligado a mantener los bosques húmedos tropicales en estado natural, conservarlos como el pulmón del mundo y a sus habitantes como a los últimos salvajes modernos sobre la tierra, como los guardianes de la selva húmeda tropical” (Trujillo, 2001: 12).

indígenas en el que participaron todas las organizaciones nacionales. El texto insertaba por primera vez el problema del territorio, intentaba conciliar jurídicamente las ideas de nación ecuatoriana y nacionalidades indígenas y planteaba la necesidad de una reforma constitucional para el reconocimiento de las nacionalidades. El proyecto presentaba como novedad el tema de la tierra como un factor necesario para la subsistencia y el desarrollo de los pueblos y demandaba la consulta con las comunidades para explotar recursos naturales en sus territorios, pero dejaba pendiente el procedimiento para adjudicarlos a las comunidades (Guerrero y Ospina, 2003: 180-181).

La ocupación y uso de la tierra en la Amazonía ecuatoriana son similares a los del Oriente boliviano. Allí es posible hablar de territorios étnicos, en cuanto que grandes extensiones son ocupadas por pueblos indígenas, a diferencia de la Sierra donde las comunidades indígenas se establecen de forma discontinua en medio de los asentamientos mestizos. El principal adversario de los pueblos indígenas amazónicos son las empresas que usufructúan los recursos naturales, principalmente las petroleras y en menor medida los colonizadores serranos y costeños.

En el gobierno del presidente Borja, algunas organizaciones indígenas de la Amazonía demandaron el reconocimiento de sus territorios. La Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), por intermedio de la CONAIE, demandó del gobierno el reconocimiento de territorios y autonomía político administrativa²⁶⁷. Luego del levantamiento de 1990, el 22 de agosto, la OPIP pre-

267 Lo novedoso en este caso era el concepto de territorio que planteaban los indígenas amazónicos. Con anterioridad se habían producido experiencias en las que se inspiraba tal demanda. En 1969 se había entregado un territorio de 1600 km² a los Huaorani, en 1972 la mayoría de los miembros de este pueblo se habían trasladado a este territorio (Trujillo, 2001: 12). En 1981, se les concedió un “protectorado” donde habitan 9 de las 17 comunidades, denominado Reserva Étnica y delimitado por las áreas de cacería. La delimitación llevó de 1983 a 1996, cuando se legalizó el territorio con 612 660 hectáreas. Luego se les adju-

sentó al presidente una propuesta titulada “Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos quichua, shiwiar y achuar de la provincia de Pastaza, a suscribirse con el Estado Ecuatoriano” (López, 1993: 30)²⁶⁸.

Tal como es entendida por las organizaciones indígenas, la demanda territorial no supone simplemente el reparto de tierras, sino la disposición de un espacio para la reproducción de su vida social, organizativa y cultural. La demanda de autonomía implica un sistema de administración propia en forma de autogobierno comunitario con competencias específicas y se vincula con la demanda de descentralización (Ibarra, 1996: 300). La autonomía implica, por lo menos, gobierno del territorio, derecho a ser consultados para el uso y explotación de recursos naturales, elección de sus autoridades de acuerdo a sus usos y costumbres, protección de la lengua y prácticas culturales como la medicina y la justicia, entre otros. (García, 2003: 196).

Inicialmente, las élites agrarias y algunos sectores de las Fuerzas Armadas se pronunciaron en contra de lo que consideraban era una “desmembración de la patria”²⁶⁹. Más tarde, cuando la demanda de

dicó el manejo del Parque Nacional Yasuní (Trujillo, 2001: 35). Empero, la demanda por territorio planteada en 1990 era radicalmente distinta en la medida en que reclamaba autonomías para los pueblos indígenas y no zonas de reserva o protectorado.

268 El documento define el concepto indígena de territorio y plantea al Estado un acuerdo territorial describiendo los límites de los territorios quichua, achuar y shiwiar, pide la ratificación de tratados internacionales favorables a esa demanda, la derogatoria de la ley de colonización, autodeterminación, autonomía y autogobierno de los pueblos indios en sus territorios (Ojeda, 2005: 187). Concretamente, planteaba la constitución de entidades territoriales que agruparan, de ser necesario, varios gobiernos como territorio indígena del Pastaza. No pretendía anular la división político administrativa del Estado sino tratar de hacer compatibles la autodeterminación y el autogobierno con la descentralización y el régimen unitario del Estado (Ortiz-T, 2005: 256).

269 Tal expresión es de un grupo de militares que hizo un documento de “Comentarios y recomendaciones sobre las nacionalidades indígenas y su proyecto de ley”

territorios de la OPIP tomó cuerpo, estos argumentos se reforzaron. Para el gobierno la demanda era inconstitucional e implicaría “la desmembración de más del 90% del territorio de la Provincia de Pastaza” y la creación de un Estado paralelo (Almeida, 1993: 19)²⁷⁰.

Ante la resistencia frente a la demanda territorial, la OPIP organizó una marcha desde El Puyo hasta Quito, que empezó el 23 de abril de 1992, demandando la adjudicación de territorios y el cambio en el artículo 1º de la Constitución Política, para reconocer la plurinacionalidad y pluriculturalidad del Estado (López, 1993: 24). La OPIP recibió apoyo de organismos ecológicos internacionales para la movilización de 2 000 indígenas. El gobierno se negó a reconocer propiedad sobre los territorios ocupados y el Estado plurinacional, pero adjudicó 1 115 000 hectáreas a 48 comunidades de Pastaza (Barrera, 2001a:124). Sin embargo, la decisión del gobierno no aplacó el movimiento, que en adelante se enfocaría en la consolidación de los territorios adjudicados y en demandar y proponer diversas formas de autonomía.

Tanto la marcha como la resolución del gobierno fortalecieron los argumentos que se oponían al reclamo por el reconocimiento de la plurinacionalidad²⁷¹. Por su parte, el ministro de agricultura y

en noviembre de 1989.

270 El presidente Borja respondió a la demanda de territorios con un comunicado público en el que afirmaba: “...el documento presentado por la CONAIE es inaceptable pues rompe la Constitución de la República del Ecuador, implica la desmembración del territorio. Es inconstitucional pues plantea separar prácticamente la totalidad de la provincia de Pastaza (90% del territorio de la provincia) de la República del Ecuador. Derecho exclusivo de los indígenas a tomar decisiones sobre la explotación de los recursos del suelo y del subsuelo de sus territorios. El retiro de las Fuerzas Armadas, la autodeterminación, la autonomía y el autogobierno de esos territorios. La supresión del régimen político administrativo en los territorios indígenas” (Ojeda, 2005: 187-188).

271 Un año después López (1993: 27), al analizar los enunciados de las columnas de opinión de los principales medios de comunicación escrita del país, concluía que “en la mayoría de ellos [los periódicos] se encontró un radicalismo anti-

ganadería de la época, Mariano González, afirmó en febrero de 1993 que el Estado enfrentaba una amenaza racista indígena, en la cual las organizaciones indígenas campesinas eran utilizadas para la desintegración nacional (Cornejo, 1993: 13). Las organizaciones y líderes indígenas se esforzaron desde entonces por precisar sus concepciones de plurinacionalidad y autonomía territorial, con el fin de mostrar que no necesariamente eran contrarios a la existencia de un estado unitario²⁷². Para la OPIP, “la autodeterminación supone el reconocimiento del ejercicio de las autoridades tradicionales y normas definidas por las propias comunidades dentro de sus territorios, y propugnar esta demanda desde nuestro punto de vista, de alguna manera ha sido al mismo tiempo argumentar a favor de la unidad nacional”²⁷³.

Sin embargo, los problemas de los pueblos amazónicos no culminaron y durante los noventa se presentaron asociados a la explotación de recursos, principalmente el petróleo. Entre 1990 y 1995 se adjudicó el bloque 16 a la petrolera Maxus, la cual emprendió el más ambicioso proyecto “civilizador” de la Amazonía sobre los Huaorani para trasladarlos definitivamente al mundo occidental. Ahora dependían de carretera, mercado de trabajo y otros beneficios de la petrolera y entraron en conflicto con organizaciones indígenas opuestas a la explotación²⁷⁴. El gobierno definió un plan entre 1999-

plurinacional –o anti cualquier cambio en la Constitución del Estado y en la aceptación de la diversidad del país– como denominador común, característica que se dio en mayor o menor grado en función del autor y del periódico”.

272 En palabras de la dirigente de la CONAIE, Blanca Chancoso, “nuestros reclamos no hacen referencia a un espacio único, no radica nuestra aspiración en la creación de reservas indígenas; cuando exigimos nuestro derecho a la territorialidad, pedimos que se reconozcan las tierras para nuestros pueblos y lo hacemos en la esfera del país, pues no nos interesa solamente agruparnos entre indígenas y aislarnos” (Chancoso, 2000: 37).

273 OPIP, Plan de vida 2000-2012, 2000. Citado en Ortiz-T (2005: 258).

274 Según Trujillo (2001: 101-108), Maxus firmó un convenio con la organización Huaorani ONHAE para que participara de los beneficios de la explotación pe-

2002 para construir el Oleoducto de Crudos Pesados con el fin de aumentar la producción nacional. En su fase inicial la explotación se basó en un complejo “petromilitar” en el que el Estado delegó a las petroleras la administración de la región, lo cual generó más conflictos (Trujillo, 2001: 98).

5.3 Las articulaciones en torno a la lucha contra el neoliberalismo

De acuerdo con Guerrero y Ospina (2003: 167), las reformas estructurales en Ecuador comprenden la “reducción” del Estado, la liberalización económica y los cambios institucionales necesarios para asegurar la gobernabilidad que requiere el cambio, y se han desarrollado en dos ciclos: el primero entre 1992-1996 en el que se intensifican las reformas, y el segundo entre 2000-2002. La lucha contra la implementación de las reformas neoliberales en ambos momentos permitió al movimiento indígena establecer alianzas con actores no indígenas²⁷⁵.

trolera. El convenio incluía la capacitación de líderes y el fortalecimiento organizativo. ONHAE se convirtió en una organización de segundo grado buscando legalizar el territorio Huaorani y su autodeterminación. El convenio se firmó el 13 de agosto de 1993 y se denominó “Acuerdo de Amistad, respeto y apoyo mutuo entre las comunidades Huaorani y Maxus Ecuador INC”. Incluía consultas con ONHAE, asistencia en educación, salud y desarrollo comunitario. Ello generó conflictos con grupos contrarios a la explotación petrolera, que percibieron el convenio como una cooptación por parte de la petrolera. Los encargados del departamento de relaciones comunitarias de Maxus elaboraron los estatutos de ONHAE y el gerente de esta dependencia fue el ideólogo de la organización, la cual también ha entrado en conflicto con la Confenaie

275 Guerrero y Ospina (2003: 44-46) relacionan el movimiento indígena con las políticas de ajuste durante los noventa. La aparición de las movilizaciones indígenas en la prensa coincide con la aceleración en las políticas de ajuste en coyunturas como las movilizaciones contra la privatización del seguro social campesino, la caída de Bucaram en 1997, las movilizaciones por la reforma de la Constitución en octubre de 1997 y la fallida convocatoria al plebiscito en el 2000. Para un análisis de la implementación de políticas de ajuste estructural ver Francisco García (2003).

La CONAIE se convirtió en la articuladora del descontento con las reformas neoliberales entre 1992 y 1996; ello permitió al movimiento definir su identidad en contraposición a los sectores que apoyaron las políticas neoliberales y plantear su discurso político de forma incluyente y no solo por los intereses sectoriales de los indígenas²⁷⁶. Según Andolina (1998: 55), el neoliberalismo, constituido en el discurso del movimiento indígena como principal adversario, les permitió establecer una continuidad entre este “neoliberalismo” y el colonialismo del que tradicionalmente han sido víctimas, de tal forma que pudieron articular a sectores no indígenas en una lucha nacional común, orientada hacia la construcción del Estado plurinacional.

El gobierno del presidente Durán Ballén (1992-1996), tuvo una orientación neoliberal. En el primer semestre de 1992 decidió el retiro del Ecuador de la OPEP, redujo los gastos estatales e impulsó la ley de modernización que proponía la creación del Consejo Nacional de Modernización (CONAM), encargado de promover la privatización. El 13 de septiembre de 1992, Durán Ballén adoptó una serie de medidas económicas (devaluación, reducción del encaje bancario, elevación de las tarifas de energía, alza de los derivados del petróleo e impuesto de 2% por una sola vez a los activos de las empresas) que minaron su legitimidad (Barrera, 2001a: 156). En respuesta, la CONAIE y el Frente Unido de Trabajadores (FUT) convocaron, el 28 de septiembre, un paro nacional y dieron inicio a una nueva ola de movilizaciones que coincidió con la huelga de maestros de la Unión Nacional de Educadores (UNE) y con una serie de acciones que pretendían conmemorar críticamente los quinientos años del descubrimiento, el 12 de octubre. Esta conmemoración fue aprovechada por la CONAIE para articular su discurso de forma que “la resistencia a los quinientos

276 Duarte (2006: 107-109) distingue entre alianzas con actores del sistema político, como los partidos de izquierda; con las instituciones religiosas; con el Estado y las políticas de administración de indios; con redes de cooperación internacional como las ONG, y finalmente, con las mediaciones y discursos producidos desde la academia.

años de opresión y colonización tenía continuidad en la resistencia a la aplicación del modelo neoliberal” (Barrera, 2001a: 157).

En enero de 1993, hubo una nueva movilización promovida por la Confederación de Afiliados al Seguro Social Campesino (CONFEUNASSC), que representaba el proceso de organización en zonas campesinas no indígenas, en rechazo a la pretensión de privatizar el seguro social. Así, la CONAIE encontró aliados en la lucha contra el modelo neoliberal (Barrera, 2001a: 158-159). Posteriormente, se formó una instancia de coordinación de las organizaciones sociales: el Comité Unitario Sindical, Indígena y Popular, que agrupó al FUT, la CONAIE y el Frente Popular. Este Comité convocó un paro cívico nacional para el 26 de mayo de 1993, pero la decisión del FUT de declinar la convocatoria fracturó la iniciativa. Las organizaciones no adscritas a la izquierda tradicional, pero cercanas a la CONAIE, formaron la Coordinadora por la Vida, que reunió a la CONFEUNASSC, la Federación de Trabajadores Petroleros (FETRAPEC) y la Coordinadora Popular (Barrera, 2001a: 161). A fines de 1993 se constituyó el Parlamento Indígena de la Amazonía con representantes y delegados de las nacionalidades, como un espacio para proponer políticas de desarrollo. En diciembre, la CONAIE realizó su IV Congreso y aprobó la oposición al modelo neoliberal y al gobierno de Durán Ballén, proponiendo una “nueva democracia plurinacional y comunitaria” (Barrera, 2001a: 163).

Las orientaciones neoliberales del gobierno en las políticas agrarias pretendían la eliminación o privatización de entidades adscritas al Ministerio de Agricultura y Ganadería, la liberalización del mercado de tierras y la eliminación de las causales de afectación establecidas en la ley de reforma agraria de 1973, entre otros. Entre 1992 y 1994, se dio un debate en torno a la ley agraria a partir del proyecto presentado por el Instituto de Estrategias Agropecuarias (IDEA), el cual planteaba que las comunas y comunidades habían concentrado la tierra, lo cual las hacía ineficientes en la explotación, y se requería disolver las formas asociativas de propiedad. En contraste, surgió otro proyecto de ley elaborado por la Coordinadora Agraria Nacional

que enfatizaba la redistribución de la tierra, el mejoramiento de las condiciones de vida de indígenas y campesinos, defensa de la ecología, desarrollo de formas comunitarias de producción y comercialización, no afectaba las tierras comunales y pretendía mantener los sistemas de comercialización con orientación estatal (Guerrero y Ospina, 2003: 73-77). La CONAIE, el 9 de junio de 1993, intentó fallidamente presentar el proyecto de ley al Congreso, seguido de una marcha en Quito que devino en otro levantamiento.

Meses después el gobierno decidió darle trámite en el Congreso a su proyecto de ley agraria, la cual fue aprobada el 14 de junio de 1994, sin concertar con los indígenas. La ley limitaba las causales de afectación de predios por reforma agraria, creaba mecanismos para dividir las tierras comunales, liberalizaba el mercado de tierras y reemplazaba el IERAC por el Instituto de Desarrollo Agrario, al que se transferían los pleitos de tierras, los cuales quedaban como potestad del fuero civil (Ospina, 2000: 136). En protesta, se desencadenó una nueva movilización indígena, entre el 15 y el 26 de junio de 1994, que se denominó la “Marcha por la vida y la ley agraria” (Bernal, 2000: 44). El gobierno militarizó las carreteras y declaró el estado de emergencia nacional. Aunque al principio los indígenas pedían la derogatoria de la ley, ante la posibilidad de negociar con el presidente decidieron pedir reformas a la ley ya aprobada. Al fin, algunas de ellas se pusieron en práctica y aunque la ley suponía la reversión en el proceso de reforma agraria, fue percibido por el movimiento como un triunfo político (Macas, 1996: 29-37).

El gobierno, deteriorado políticamente y sin mayorías parlamentarias, enfiló sus baterías contra del Congreso y los partidos políticos planteando la necesidad de una reforma política²⁷⁷. Después de varios intentos frustrados por el Tribunal Supremo Electoral, se

277 La discusión de la reforma política fue un escenario aprovechado por la CONAIE para hacer sus planteamientos, en el marco de lo que se denominó foro democrático, junto con otras organizaciones sociales. El eje de la propuesta

convocó una consulta popular para el 28 de agosto de 1994. Lo sustancial de la propuesta del gobierno que recibió el aval de los votantes era que ciudadanos sin partido pudieran presentarse como candidatos a cargos de elección popular.

La victoria en el plebiscito y el sentimiento de unidad nacional luego de la confrontación con el Perú²⁷⁸, llevaron al gobierno a plantear una nueva consulta para promover ciertas reformas polémicas. El plebiscito de noviembre de 1995 preguntó a los ecuatorianos sobre la privatización de la seguridad social, la prohibición de paralizar los servicios públicos en protestas de los trabajadores, permitir la disolución del Congreso por el Presidente y organizar las elecciones por distritos electorales con el fin de conseguir mayorías parlamentarias. Las cuatro preguntas fueron negadas por más del 60% de los votantes (Guerrero y Ospina, 2003: 194). En el resultado final de la consulta, influyó bastante la campaña realizada por diversas organizaciones sociales agrupadas en la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), instancia constituida en junio de 1995 por una serie de organizaciones articuladas alrededor de la CONAIE (Barrera, 2001a: 16).

5.4 Encuentros y desencuentros en torno al MUPP NP

Las organizaciones indígenas habían rechazado la política electoral por dos razones: “creaba divisiones dentro de las comunidades, socavando su frágil unidad, mantenida con tanto esmero”, y “muchos la estimaban manipuladora y deshonesta porque los candidatos de sus partidos no siempre cumplían las promesas electorales” (Korovkin,

fue nuevamente el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado ecuatoriano (Barrera, 2001a: 172-173).

278 El 24 de enero de 1995 comenzó la confrontación con Perú. El movimiento indígena respaldó al gobierno en la defensa de la soberanía nacional, con una marcha de la Confenaie. Luis Macas, por su parte, afirmó: “mientras los hijos de los ricos huyeron rápidamente a Miami, nosotros, los indios, nos quedamos a defender este país que nos pertenece” (Barrera, 2001a: 174-175).

2002, 149). Sin embargo, el movimiento decidió participar en elecciones, pues sus dirigentes creían que el resultado del plebiscito era una victoria suya en contra de las políticas neoliberales. En agosto de 1995, dirigentes amazónicos hicieron pública su intención de construir un movimiento político propio. De acuerdo con Barrera (2001a: 207), inicialmente eso no fue bien recibido por la CONAIE, donde se consideraban inconvenientes las resoluciones parciales de las organizaciones regionales. Sin embargo, la posibilidad de participar en elecciones sin necesidad de supeditarse a un partido, luego de la reforma política, hizo que la propuesta ganara terreno rápidamente en la organización. En enero de 1996, se realizó un congreso extraordinario de la CONAIE en el que se decidió participar en elecciones sin convertirse en partido. En febrero, se constituyó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País (MUPP NP) que agrupó la CONAIE, la CMS, los trabajadores petroleros y el Movimiento de Ciudadanos por un Nuevo País, y auspició la candidatura de Freddy Ehlers a la presidencia, junto con el dirigente de la CONAIE, Luis Macas (Freidenberg y Alcántara, 2001: 140)²⁷⁹.

A pesar del inesperado apoyo electoral y de que los resultados fueron evaluados por el movimiento como un triunfo político, el MUPP NP no consiguió competir en la segunda vuelta electoral de 1996. Sin embargo, conquistó un diputado nacional, siete diputados provinciales, más de setenta autoridades locales, en las que destacan alcaldías como las de Cotacachi, Guamate y Saquisilí, y obtuvo buenos porcentajes de votación en provincias mayoritariamente indígenas pero que tienen poco peso en el electorado nacional. La composición de la votación provino mayoritariamente de la Sierra y en menor

279 En la formación del MUPP NP había tres tendencias: las organizaciones amazónicas propusieron un partido exclusivamente indio denominado Pachakutik; las serranas ligadas a Ecuarrunari y sectores de izquierda proponían un partido multiétnico llamado Unidad Plurinacional; la tendencia cuencana-urbana proponía renovar las figuras de la clase política con progresistas y denominarse Nuevo País (Guerrero y Ospina, 2003: 195-196).

proporción de la Amazonía (Barrera, 2001a: 213) y, contrario a lo que podría pensarse, su electorado no fue mayoritariamente indígena²⁸⁰.

El desarrollo del MUPP NP se ha caracterizado por discusiones similares a las que se dan en el movimiento indígena boliviano alrededor del “instrumento político” en cuanto a las relaciones entre movimiento político y organizaciones sociales y en la forma particular como conciben su organización política. En ambos casos, estas organizaciones articulan el movimiento indígena con otros actores sociales²⁸¹. El movimiento, al igual que los indígenas bolivianos, no acepta la denominación de “partido político” para el MUPP NP y lo define como movimiento político, aunque cumple con las mismas funciones que tendría un partido, para apartarse de la carga de ilegitimidad que supone el mote de partido en el contexto ecuatoriano y en la coyuntura en que se constituye. A diferencia de los indígenas bolivianos, con una larga experiencia de partidos políticos, hasta la formación de Pachakutik en 1996 nunca los indígenas ecuatorianos habían tenido una representación propia en la política institucional (Freidenberg y Alcántara, 2001: 237).

El hecho de que no todos los indígenas votasen por Pachakutik, implica que el movimiento debe ganarse el electorado no indígena y ello pasa por modificar en muchos casos sus posiciones originales sobre asuntos particulares (León, 2005: 33). Esto quiere decir que el MUPP NP, y más en general la participación

280 En la votación concurren dimensiones étnicas pero “no es muy claro que opere exclusivamente una racionalidad de «voto étnico»; otros factores inciden en la conformación de la preferencia electoral y establecen tendencias más amplias de comportamiento que sobrepasan los límites urbano-rurales o mestizo-indio” (Barrera, 2001a: 219). Más que un electorado indígena, el MUPP NP recoge el electorado de izquierda y simpatizantes urbanos y mestizos (Ospina, 2000: 137).

281 Freidenberg y Alcántara (2001: 237) definen al MUPP NP como un “movimiento político alternativo que integra demandas de múltiples sectores de la sociedad (indígenas, sindicatos públicos y petroleros, movimientos sociales, evangelistas, partidos de izquierda, intelectuales y empresarios de clase media serrana)”.

electoral, involucra una tendencia hacia la negociación de la identidad del movimiento indígena. La identidad se define en función de sus relaciones con los demás actores sociales que participan en el MUPP NP y en función de sus estrategias electorales. No obstante, se mantiene un núcleo que los articula como un todo, compuesto por los ejes programáticos del movimiento. Pachakutik ha funcionado como un articulador con sectores no indígenas, no solo por la participación electoral conjunta, sino por su plataforma de unidad nacional con reconocimiento de la plurinacionalidad y la oposición a las políticas neoliberales²⁸².

La participación electoral ha generado pugnas en el interior del movimiento en distintos momentos. Hay tres divergencias principalmente. Primero, se han presentado tensiones entre la CONAIE y el MUPP NP, entre aquellos sectores que consideran que el MUPP NP es un instrumento de las organizaciones del movimiento y quienes consideran que es un “movimiento político” autónomo, entre los que plantean que es el brazo político de la CONAIE y los que plantean que es “hijo”, es decir algo independiente de la CONAIE (Guerrero y Ospina, 2003: 232)²⁸³. Segundo, entre los que consideran que el MUPP NP debe ser netamente indígena en cuanto a sus bases, con primacía

282 Pachakutik tiene una imagen de partido de izquierda que se explica por la incorporación de militantes de esta tendencia dado que las organizaciones indígenas los aglutinaron en buena parte tras la crisis del sindicalismo (León, 2005: 24).

283 Esta es una discusión prácticamente insoluble incluso entre los especialistas. Freidenberg y Alcántara (2001: 242) sostienen que “la relación de MUPP NP con la Confederación Indígena es sumamente estrecha y puede considerarse al primero como el brazo político de la CONAIE. Aunque su vinculación se ha dado a través de un consejo político para evitar la excesiva dependencia entre las dos estructuras, es el caso de una organización que controla a un partido político. Una muestra de ello está en que por lo menos un 50% del Comité Ejecutivo de MUPP NP se hallaba integrado en 1998 por representantes de esta organización social”. Almeida y Arrobo (2005: 56) sostienen lo contrario cuando afirman que no es el brazo político porque “en la práctica, Pachakutik ha relegado la defensa de los derechos históricos de los pueblos indígenas”.

de las reivindicaciones étnicas (principalmente las organizaciones de la Amazonía encabezadas por la Confenaie), y quienes propugnan por un movimiento multiétnico con posibilidad de alianzas interclasistas y reivindicaciones más amplias. Finalmente, hay una tensión permanente entre la lógica del movimiento y la lógica del partido, en la manera de conciliar la movilización social con la participación institucional.

Durante el desenlace de las elecciones de 1996, se produjeron las primeras tensiones. Para la segunda vuelta electoral, Abdalá Bucaram buscó cooptar la votación de Pachakutik. La posición oficial de la CONAIE y el Pachakutik fue no apoyar a ningún candidato, pero un sector de la dirigencia amazónica decidió aliarse con Bucaram. La confrontación se manifestó en el Congreso de la CONAIE, a mediados de diciembre de 1996, el cual fue interrumpido. De una parte, José María Cabascango, ECUARUNARI y organizaciones de la Costa, proponían una oposición radical al gobierno. De otro, Antonio Vargas, dirigente de la OPIP, y CONFENAIE, apoyaban la alianza con Bucaram (Barrera, 2001a: 222). Este sector sería posteriormente compensado con la creación del Ministerio de Asuntos Indígenas que reemplazó la Secretaría de Asuntos Étnicos. Rafael Pandam, vicepresidente de la CONAIE, asumió el cargo. Los dos diputados amazónicos electos también apoyaron el gobierno del presidente Bucaram (Barrera, 2001a: 221). Esto generó profundas divergencias en el interior del movimiento que se tradujeron, ya bajo la administración de Bucaram, en que para los dirigentes de las organizaciones de la Sierra se convirtiera en una cuestión de supervivencia el enfrentamiento con el gobierno. Todo ello llevó al movimiento a apoyar la movilización de diversos sectores que desembocó finalmente en la destitución de Bucaram, declarado impedido mental. Finalmente, el desgaste de su gobierno llevó también al desgaste de la fracción progobierno en el interior del movimiento²⁸⁴.

284 En febrero de 1997, la oposición al gobierno de Bucaram se fortaleció y permeó los más diversos sectores sociales, incluso parte de los gremios económicos y los

En noviembre de 1997, tuvo lugar una coyuntura ilustrativa de la tensión que contrapone la tendencia “etnicista” con la tendencia “multiétnica”, cuando el MUPP NP se dividió entre la CONAIE y el MUPP por un lado, y la CMS y el Movimiento de Ciudadanos por un Nuevo País, por el otro. Massal (2000: 173) sostiene que “a pesar de la alianza electoral que se realizó en 1998, esta división, y las de la misma CONAIE, ilustran una «etnización» de la estructura del movimiento desde la CONAIE”. No obstante, más que un proceso de “etnización”, que supondría que a posteriori el movimiento devendría en un movimiento netamente indígena, lo que ponen en evidencia este tipo de coyunturas es la tensión entre los que propugnan por un movimiento puramente indígena y los que plantean que el MUPP NP debe ser un movimiento más amplio, la cual se reproduce constantemente en el interior del movimiento.

Ante la convocatoria de Asamblea Constituyente por el gobierno interino de Fabián Alarcón, en 1997, el movimiento se planteó como opciones no participar y realizar una asamblea alternativa, posición inicialmente adoptada por la CONAIE o participar, posición mayoritaria en Pachakutik. Al final las dos conciliaron y se hicieron ambas cosas (Barrera, 2001a: 239). El proceso de la constituyente alternativa implicó una movilización de los indígenas por todo el país debatiendo sus tesis. El 12 de octubre se aprobó, por más de cuatrocientos delegados de distintas organizaciones sociales, además de las indígenas, la “Constitución del pueblo”, que aunque no fue acogida por la Constituyente oficial le permitió al movimiento hacer públicas sus demandas y establecer importantes alianzas (Bernal, 2000: 47-48). Las organizaciones indígenas estuvieron subpresen-

medios de comunicación. Finalmente, en la búsqueda de alternativas para sacar a Bucaram del gobierno se impuso la de nombrar como presidente interino al presidente del Congreso Fabián Alarcón, las Fuerzas Armadas por su parte le retiraron el apoyo al gobierno que sucumbió el 12 de febrero (Barrera, 2001a: 230-231).

tadas en la Asamblea Nacional Constitucional, en las elecciones de diciembre de 1997 obtuvieron siete representantes, sobre un total de setenta (Ospina, 2000: 138).

Finalmente, Lucas (2001:78-79) señala que el “divorcio” entre la CONAIE y el Pachakutik se explica porque en varias coyunturas este no ha sabido interpretar el movimiento social a la hora de establecer alianzas electorales. Por ejemplo, en 1998 se fue “a la cola” de otros sectores sin priorizar las candidaturas propias, despreciando las de Luis Macas, Alberto Acosta y Julio Cesar Trujillo. En cuanto a la CONAIE, el divorcio se expresó en la actitud del dirigente Antonio Vargas al desconocer la existencia de Pachakutik y asumir un protagonismo propio participando con otro partido indígena²⁸⁵. Este divorcio se expresa también cuando se contraponen la lógica del movimiento social y la lógica del partido político. Por ejemplo, en las posiciones que asumen los diputados o alcaldes indígenas frente a los llamados al levantamiento de la CONAIE. En estas coyunturas son puestos entre la espada y la pared: entre la obediencia al movimiento indígena, como parte del mismo, o a sus electores, como legítimos representantes; entre la obediencia al Estado del que hacen parte o a quienes cuestionan su autoridad²⁸⁶.

285 En las elecciones de 2000 apareció otro partido indio denominado Movimiento Evangélico Amauta Jatari, ligado a la FEINE y confinado a la Sierra central. Luego de las disputas ocasionadas tras los hechos del 21 de enero de 2000 en el interior del movimiento, Antonio Vargas se postuló a las elecciones presidenciales de 2002 avalado por este movimiento. La CONAIE, después de una discusión en su interior, decidió no presentar candidato a esas elecciones, aunque sonó Auki Tituaña, el prestigioso alcalde de Cotacachi, como posible candidato (Barrera, 2002: 100).

286 Ello pone en evidencia una de sus principales contradicciones: “su discurso antisistema tiene vigencia, legitimidad y credibilidad como movimiento social, pero pierde su fuerza convocante y su modo característico de movilización cuando se convierte en movimiento político” (Ojeda, 2005: 175).

5.5 La lucha nacional

Según León (2005: 14), las protestas contra el gobierno de Mahuad, entre agosto de 1998 y enero de 2000, permitieron la articulación de los indígenas con otros sectores descontentos con las políticas de ajuste y la crisis económica: la CONAIE se convirtió “en la principal entidad de contestación social”. Entre noviembre de 1998 y febrero de 1999 se produjo la quiebra de 5 bancos cuyas deudas fueron asumidas por el Estado, al tiempo que se congelaron las cuentas de los ahorradores (Lucas, 2000: 14). En marzo de 1999, hubo protestas contra el alza de los precios de los combustibles y el congelamiento de los depósitos, como consecuencia de las medidas económicas adoptadas por el gobierno de Mahuad para conjurar la crisis económica²⁸⁷. En julio, las organizaciones indígenas hicieron la primera toma de Quito, bloqueando y asediando por una semana el palacio de gobierno y el Congreso. En diciembre, la CONAIE llamó a la constitución de un Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador, a realizarse el 11 de enero, que exigió la salida de los tres poderes del Estado (Guerrero y Ospina, 2003: 223).

Cada una de estas coyunturas permitió al movimiento indígena articular demandas de diversos sectores más allá de la defensa de sus intereses particulares. En el levantamiento de marzo de 1999, después de la crisis bancaria y la congelación de las cuentas de los ahorradores y el feriado, los indígenas negociaron con el gobierno en forma conjunta con otros sectores afectados por la crisis económica, tales como los afiliados al seguro social campesino, los sindicatos

287 El gobierno de Mahuad en 1999 realizó el “salvataje” para auxiliar con recursos públicos a los bancos en quiebra ante la peor crisis económica en la historia del Ecuador. El 9 de enero de 2000, Mahuad adoptó la dolarización como maniobra de supervivencia política, en tanto no habían estudios de viabilidad por el Banco Central (Paz y Miño, 2002: 23-25). De acuerdo con Moreano (2001: 85), parte del descontento con el gobierno se explica porque la dolarización fue percibida como una pérdida de la soberanía nacional.

de trabajadores petroleros y el Frente Popular. En esta negociación, se incluyó el “Mandato Nacional de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas”, el cual incluía once puntos, cinco relacionados con demandas propias de los pueblos indígenas y seis de reivindicaciones de los otros sectores. En el levantamiento del 15 al 17 de julio de 1999, cuando 12 000 indígenas se tomaron Quito para protestar por el alza en los precios de los combustibles, el acuerdo final con el gobierno incluyó nueve puntos, ninguno relacionado específicamente con reivindicaciones indígenas, pues hacían énfasis sobre todo en temas económicos²⁸⁸. De acuerdo con Dávalos (2000: 27), los levantamientos de marzo y julio de 1999 fortalecieron al movimiento indígena, obligando al gobierno a incumplir el programa de ajuste y a declarar de moratoria unilateral de la deuda externa, con lo cual se vio impedido para avanzar en el programa de privatizaciones.

Los parlamentos populares fueron espacios donde confluyeron diversos actores convocados por el movimiento indígena. La forma como fueron concebidos se remonta a 1991, cuando la CONAIE lanzó una iniciativa para conformar un parlamento indígena y popular que inició una disputa de legitimidad con las instituciones del Estado (Barrera, 2001a: 121-122)²⁸⁹. El 10 y 11 de enero de 2000, la CONAIE y otros movimientos sociales instalaron los Parlamentos Populares en todas las provincias. El 11 de enero en el Teatro Politécnico se instaló el Parlamento de los Pueblos del Ecuador, con 146 delegados nombrados por los parlamentos provin-

288 “Por primera vez en la historia del país, un levantamiento y marcha indígena lideraba una protesta y negociación con el gobierno cuyos efectos tenían aplicación y vigencia nacional” (García, 2000: 150-151). En contraste, en el levantamiento de 1990 “catorce de los dieciséis puntos de la plataforma de lucha hacían referencia a las demandas exclusivas para el sector” de los indígenas (Simbaña, 2005: 204).

289 A lo largo de la década de los noventa esa disputa con la institucionalidad oficial se expresó en otras coyunturas como la realización de la constituyente alternativa en 1997.

ciales, para pedir la salida de los tres poderes del Estado (Saltos, 2001: 29). La Resolución del Parlamento resume la plataforma que articuló los actores sociales que allí confluyeron, pues llamó la atención sobre la necesidad de “un cambio total del modelo neoliberal por una economía solidaria, justa, ambientalmente sostenible, que reconocía la plurinacionalidad y la diversidad cultural, productiva y democrática, orientada hacia el desarrollo humano” (Harnecker, 2002: 80).

A los movimientos sociales se adicionó el descontento de las Fuerzas Armadas por la corrupción en los bancos y el manejo de la crisis bancaria²⁹⁰. El 15 de enero se inició el “levantamiento indígena y popular” con desplazamientos desde las provincias hacia Quito y marchas en la capital. El 21 un grupo de indígenas y oficiales rebeldes se tomó el Congreso e integró una Junta de Salvación Nacional compuesta por el Coronel Lucio Gutiérrez, el presidente de la CONAIE, Antonio Vargas, y el expresidente de la Corte Suprema de Justicia, Carlos Solórzano²⁹¹. Pero unas horas más tarde, el jefe del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, General Carlos Mendoza, negoció su ingreso a la junta en reemplazo de Gutiérrez y en la madrugada promovió la asunción a la presidencia del vicepresidente Gustavo Noboa (Lucas, 2000: 15-16; Saltos, 2001: 39-41). Mahuad nunca renunció, para posesionar al vicepresidente se asumió un supuesto abandono del cargo²⁹².

290 Las Fuerzas Armadas, alentadas en parte por el conflicto de vieja data con el Perú, han desarrollado su propia doctrina de defensa y seguridad nacional que hace énfasis en el “poder nacional”, el “desarrollo”, la “soberanía y unidad nacional”. Así han asumido un papel arbitral en tiempos de crisis (Barrera, 2000: 13).

291 Para Ramírez (2000: 19-20), la articulación entre movimiento indígena y fuerzas armadas fue una alianza “antiligárquica” coyuntural que se hizo posible con el descontento frente al gobierno por la corrupción y porque sus medidas económicas afectaron directamente los ingresos de los militares.

292 Posteriormente se desataron múltiples polémicas sobre la denominación que debía dársele a los hechos. Algunos autores hablaban de “revocatoria del mandato por vía del levantamiento” (Paz y Miño, 2002: 33), otros preferían hablar de

La movilización del 2000 permitió a los indígenas establecer la alianza más heterogénea durante el desarrollo del movimiento, con los gremios y sindicatos petroleros, de educadores y del seguro social, organizaciones barriales, mandos medios de las fuerzas armadas y partidos²⁹³. El movimiento se convirtió en “la fuerza de choque de otros movimientos y fuerzas sociales sin la capacidad movilizadora de los indígenas”. Los líderes indígenas nunca habían demandado cosas tan diversas a sus intereses particulares (CAAP, 2000: 22). El 21 de enero los indígenas adoptaron una plataforma discursiva de defensa de la soberanía nacional (Fundación José Peralta, 2001: 18)²⁹⁴. Empero, los hechos de enero de 2000 provocaron grandes contradicciones en el interior del movimiento, principalmente con quienes criticaron el afán de tomar el poder cuando el objetivo del movimiento había sido construirlo “desde abajo”²⁹⁵.

“golpe de Estado”, “levantamiento popular”, “sublevación”, “rebelión o levantamiento indígena militar”, “sucesión constitucional”, “sucesión semiconstitucional” (Barrera, 2000: 16; Ciriza 2000: 8).

- 293 Por otra parte, Guerrero (2001: 126-127) resalta la importancia de los aspectos lúdicos o festivos y simbólicos de la insurrección de enero de 2000. Las celebraciones y ritos en medio de las protestas en el centro de Quito fueron interpretadas por los medios de comunicación como muestra de la primitividad de los indígenas, pero expresaron una importante ruptura con los símbolos tradicionales del poder. Principalmente en el Palacio de Carondelet, el Palacio legislativo y la Plaza Grande, y también en el hecho de que un indígena –Antonio Vargas– ocupara una importante posición en el gobierno, por primera vez, como parte de la junta de gobierno que desplazó a Mahuad.
- 294 Antonio Vargas (2001: 166-167), dirigente de la CONAIE, afirmó que el objetivo era revocar el mandato a los “tres poderes corruptos”, no solo pensando en los intereses de los indígenas, sino de todos los ecuatorianos: “Nosotros decimos que es el 1% de los ecuatorianos que son los que manejan el Ecuador, no el 99%. Por eso invito a todos los sectores ecuatorianos a hacer un esfuerzo de unidad para salvar este país”.
- 295 Durante los noventa, el movimiento combinó la participación institucional con la presión y la protesta social. Su participación en el 21 de enero “fue vista por algunos analistas como un extravío de libreto y eventualmente como una hipo-

El lunes 29 de enero de 2001 empezó un nuevo levantamiento indígena exigiendo la derogación de las medidas económicas puestas en práctica por el gobierno de Noboa en diciembre de 2000 (se alza en los precios de los transportes, los combustibles y el gas doméstico). Entonces se produjeron importantes movilizaciones que buscaban paralizar el país y una marcha en Quito, de indígenas y sectores populares, hacia el parlamento nacional, fue duramente reprimida dejando heridos y detenidos. La protesta afectó el abastecimiento de las ciudades y un grupo de cerca de 8 mil indígenas ocupó la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. Dos días más tarde, algunos alcaldes indígenas encabezados por Auki Tituaña (Cotacachi), intentaron dar inicio al diálogo y liberar a los indígenas detenidos así como buscar soluciones a sus demandas. El 7 de febrero gobierno y organizaciones indígenas llegaron a un acuerdo que comprendía la revisión parcial de las reformas económicas de fines de 2000, reducir en 60% el alza del 100% en el precio del gas doméstico y congelar por un año el precio de los combustibles, entre otros (Harnecker, 2002: 86). Para Guerrero y Ospina (2003: 236), el éxito real del levantamiento fue la recomposición de su fuerza de movilización con posterioridad a los debates internos a los que dio lugar el efímero paso por el poder el 21 de enero de 2000²⁹⁶.

En enero de 2001, los indígenas plantearon demandas de diversos sectores y no solo los suyos propios, como la derogatoria en el alza de los precios de los combustibles, el rechazo a la reforma tributaria y la condonación de la deuda externa (Hidalgo, 2001: 59). Según Guerrero y Ospina (2003: 238), en esa coyuntura se produjo

teca del capital político y social logrado. La apuesta por el «golpismo» en una alianza militar debilitaría, según este argumento, las credenciales democráticas del movimiento” (Barrera, 2000: 14).

296 Un balance similar hicieron altos dirigentes de la CONAIE como Ricardo Ulcungo, para quien el levantamiento fue un triunfo por la unidad que alcanzó el movimiento y por conseguir que el gobierno revisara sus decisiones económicas (Cucurella, 2001: 15).

un viraje de reivindicaciones puramente étnicas a reivindicaciones nacionales que comprometen a otros sectores de la población. Ello se expresó con fuerza en el lema del levantamiento, “nada solo para los indios”, pero ya se había expresado en otras oportunidades. Asimismo, los dirigentes del movimiento en sus declaraciones se esforzaron por presentar sus acciones como parte de una lucha nacional que no solamente comprometía los intereses del movimiento indígena²⁹⁷.

Sin embargo, en estas coyunturas afloraron nuevamente los discursos de los sectores opuestos a las demandas y al proyecto del movimiento. Las élites, los medios de comunicación e incluso sectores populares mestizos, no vieron con buenos ojos el que un indígena, Antonio Vargas, ocupara el poder durante el 21 de enero de 2000. Además, luego del fallido “golpe de Estado”, retornó la tesis dominante según la cual en esa fecha los indígenas fueron manipulados y utilizados por el ejército y la clase política nacional (Dávalos, 2003: 48). Las élites pasaron de grados considerables de apertura al rechazo luego del levantamiento de 1999 arguyendo que los indígenas son una minoría que atenta contra el desarrollo del país (García, 2003: 213). El levantamiento de 2001 fue el más reprimido: arrojó al final un saldo de seis muertos, aunados a la supresión de las garantías

297 Antonio Vargas, dirigente de la CONAIE, afirmaba en una entrevista en el 2000: “Nosotros, a largo plazo, vamos a seguir haciendo propuestas de cambio y no solo para el mundo indígena. Antes peleábamos por la reivindicación puntual del pueblo indígena; pero a medida que hemos estado luchando, ya casi las reivindicaciones puntuales quedan casi en cosas secundarias. Inmediatamente aparecen otros problemas generales, ya no solo de los indios, sino del país” (Dieterich, 2000: 47). Ricardo Ulcuango, dirigente de la CONAIE, afirmaba en una entrevista en 2001: “las luchas que hacemos no hacemos solo para los indios (...) en la CONAIE siempre estamos defendiendo a todos los pobres, defendiendo a todos los recursos del Estado, siempre estamos peleando contra la corrupción, contra la explotación, entonces, desde este punto de vista la acción está encaminada hacia la verdadera constitución de un Estado plurinacional, por eso incluso en las acciones, en los diálogos, en las propuestas, tenemos que buscar siempre el carácter nacional” (Cucurella, 2001: 19).

constitucionales con el decreto de estado de sitio, la detención de los dirigentes y las torturas, en comparación del saldo de un muerto en el levantamiento de 1990 (ICCI, 2001: 96). Además, la derecha política empezó a hacer llamados por el empleo de “mano dura” (Paz y Miño, 2002: 59). Los representantes de las cámaras de producción y de comerciantes de Guayaquil pidieron al ejecutivo contener la movilización arguyendo que el desarrollo del país no podía depender de una minoría nacional (Hidalgo, 2001: 73)²⁹⁸.

5.6 Los indios en el poder: Pachakutik y Lucio Gutiérrez

En el 2002 Pachakutik, decidió no participar en las elecciones con un candidato propio y aliarse con el Partido Sociedad Patriótica (PSP) avalando la candidatura presidencial de Lucio Gutiérrez. El excoronel había conseguido una importante legitimidad luego de los hechos del 21 de enero de 2000²⁹⁹. Obtuvo el 20,64% en la primera vuelta electoral, entonces el porcentaje más bajo conseguido por un partido que pasara a la segunda vuelta desde 1978 (Ramírez, 2003: 42). El 24 de noviembre de 2002, en la segunda vuelta de las elecciones, la alianza indígena-militar llegó al poder con un 54% de los votos (Saint Upèry 2002: 4). Pachakutik ascendió de 6 a 11 diputados.

298 Por ello, León (2005: 27) planteó el fin de la “apertura étnica” del Estado. Barreira, (2001b: 52) relativizó este argumento afirmando que si bien las cámaras empresariales presionaron, pidiendo mano dura luego del levantamiento de 2001, gran parte de la sociedad presionó por una salida negociada.

299 Gutiérrez (2001: 158) justificó su actuación en el 21 de enero afirmando que no había violado la Constitución porque las medidas tomadas por el gobierno de Mahuad eran inconstitucionales. La Constitución estaba rota debido al salvataje bancario sin aprobación del Congreso, por cambiar la moneda y acordar la entrega de la base de Manta sin aprobación del Congreso. También sostenía que había llevado a cabo su deber constitucional porque según la Constitución es un deber denunciar la corrupción y las Fuerzas Armadas deben defender la soberanía nacional, la independencia del Estado, la integridad territorial y garantizar el ordenamiento jurídico.

La victoria fue inesperada para los dos sectores dominantes de la coalición (Ramírez, 2003: 42). Para el movimiento indígena ello implicó el aplazamiento de su estrategia de construcción de poder desde abajo³⁰⁰. De acuerdo con Bonilla y Larrea (2003: 134), luego de la inesperada victoria, el movimiento quedó “descolocado” sin una propuesta sólida ya en el gobierno. Los dos actores de la coalición se repartieron los cargos más importantes del gobierno. Cuatro ministerios le correspondieron al Pachakutik: agricultura, educación, turismo y relaciones internacionales, dos de ellos estuvieron en cabeza de los dirigentes indígenas: Luis Macas, en agricultura y Nina Pacari, en relaciones internacionales (León, 2005: 19). Sin embargo, los ministerios más importantes le correspondieron al PSP y a sectores cercanos al presidente.

Las mayores divergencias en el interior de la alianza se produjeron por la conformación de un equipo económico de orientación neoliberal y por las resistencias en el interior del PSP para asignarle ministerios a Pachakutik (León, 2005: 22). Los indígenas en el gobierno se empezaron a sorprender cada vez más por el estilo de gobierno de Gutiérrez, quien se acercó a Washington y a la derecha del PSC mayoritaria en el Congreso. Todo ello conllevó múltiples contradicciones. Gutiérrez no solo se acercó al gobierno estadounidense, sino que negoció con el FMI, continuó implementando las medidas de ajuste, alzó los precios de la gasolina y los servicios públicos y se alineó a Estados Unidos en la implementación del Plan Colombia. El movimiento indígena, por su parte, bloqueó el alza del gas contrariando las disposiciones del FMI y Nina Pacari rechazó como canciller cualquier intervención ecuatoriana en el conflicto colombiano en la cumbre de los NOAL. Gutiérrez le hizo inteligencia

300 “La estrategia electoral a escala nacional era vista como un mecanismo de acumulación de fuerzas: no se trataba de «llegar al poder», sí de presentar al país los planteamientos, experiencias, y propuestas del movimiento, generar el debate y promover alianzas con distintos sectores para la construcción de una nueva sociedad” (Larrea, 2007: 74).

a funcionarios indígenas y manejó una política “familística y clientelar” (Ramírez, 2003: 42-43).

Sin embargo, prácticamente la participación de Pachakutik y del Movimiento Popular Democrático (MPD) avaló el proyecto neoliberal, en la medida que no hubo una oposición organizada a las decisiones tomadas por el gobierno (Bonilla y Larrea, 2003: 137). El Pachakutik terminó legitimando indirectamente medidas que antes había rechazado como el ajuste del FMI y el ALCA; así la CONAIE terminó deslegitimando la protesta dado que sus dirigentes hicieron peticiones públicas a la gente para que no protestara (León, 2005: 21).

La alianza se prolongó entre el 15 de enero y el 6 de agosto de 2003. Pachakutik cuestionó públicamente al gobierno en múltiples oportunidades, pero el desacuerdo final sobrevino cuando sus parlamentarios rechazaron algunas iniciativas económicas que hacían parte del ajuste del FMI y el gobierno pidió la renuncia de los miembros del gabinete pertenecientes al Pachakutik (Ramírez, 2003: 47). El movimiento salió del gobierno deslegitimado frente a sus bases y los demás sectores que lo habían apoyado y eso terminaría por minar su capacidad de movilización y de convocatoria. No obstante, el balance no fue totalmente negativo pues, como sostiene León (2005:36), el paso del movimiento por el gobierno lo llevó definitivamente a reivindicar posiciones menos corporativas y los indígenas pudieron finalmente hacer parte de la vida pública ecuatoriana transformando los imaginarios que se han cernido sobre ellos³⁰¹.

301 “Los dirigentes indígenas y de Pachakutik se convirtieron en «estrellas» públicas ante los requerimientos de la prensa para conocer lo que iba a hacer el futuro gobierno (...). Sus caras se volvieron frecuentes en la televisión, el medio de prensa más cerrado para ellos. Sus vidas privadas también fueron objeto de preocupación en varios medios. Al ser parte de la élite que decide, había curiosidad por conocer lo que pensaban, por su manera de ser y de vivir o por su pasado. Se volvieron parte de los referentes de la vida pública y muy posiblemente contribuyeron al cambio del imaginario sobre los indígenas: de estigmatizados como marginales se volvieron «normales»” (León, 2005: 19).

Gutiérrez sufrió un proceso de deslegitimación durante los dos años siguientes que llevó al fin a su salida forzada del gobierno, aunque en esa coyuntura el movimiento indígena estuvo ausente. El 20 de abril de 2005 tuvo lugar la “rebelión de los forajidos”, protesta que condujo a la salida de Gutiérrez del poder. Sus protagonistas fueron predominantemente clase media, descontentos con la corrupción del ejecutivo, el legislativo y los partidos (Acosta, 2005). Lo que desató la protesta fue la amnistía de la Corte Suprema de Justicia a los expresidentes Bucaram y Noboa y al vicepresidente Dahik, acusados de corrupción, que los habilitaba para retornar del exilio. La Corte estaba compuesta de magistrados interinos que habían sido nombrados por Gutiérrez en diciembre de 2004 tras destituir los anteriores jueces (Massal, 2006a: 140).

Según Massal (2006a: 136-137) la ausencia del movimiento indígena de esta protesta se explica porque, mientras estuvo en el gobierno, la CONAIE perdió contacto con sus bases campesinas, se profundizaron las diferencias con la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras del Ecuador (FENOCIN), y la Federación Evangélica y Negra del Ecuador (FEINE), se disolvió la alianza con actores no indígenas y los movimientos sociales urbanos criticaron duramente a la CONAIE por hacer parte del gobierno de Gutiérrez. Todo ello explica porqué cuando la CONAIE convocó a movilizaciones no fue acatada a la brevedad como en coyunturas anteriores.

5.7 Hacia el Estado plurinacional

Como presidente de la CONAIE, desde diciembre de 2004, el dirigente Luis Macas, líder del levantamiento de 1990, se propuso recuperar las bases del movimiento indígena. En abril de 2006, el movimiento mostró rasgos de una “recomposición” en su acción colectiva, al impedir la firma del TLC con los Estados Unidos (Quijano, 2006: 15). Las protestas y marchas que se prolongaron por tres semanas tenían cuatro peticiones que se inscribían en la tendencia hacia las demandas nacionales más que exclusivamente étnicas:

que no se firmara el TLC con EEUU sino hasta que se hiciera una consulta popular sobre el mismo; la caducidad de un contrato con la petrolera OXY; que el país no se involucrara en el Plan Colombia y que la base de Manta pasara a manos ecuatorianas; y, finalmente, la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente (Larrea, 2006a: 78; CONAIE, 2006)³⁰².

En las elecciones presidenciales de octubre de 2006 el candidato presidencial avalado por las organizaciones del movimiento indígena, Luis Macas, obtuvo el 2,19% de los votos. Ante la posibilidad de que Álvaro Novoa llegara a la presidencia en la segunda vuelta, el movimiento se plegó a la propuesta de Rafael Correa, candidato del Movimiento Alianza País que había conseguido el segundo lugar en los comicios, con el cual compartía la iniciativa de convocar una “Asamblea Plurinacional Constituyente”, propuesta que venía tomando fuerza desde la destitución de Lucio Gutiérrez. Previamente, el candidato de la CONAIE no aceptó ser fórmula vicepresidencial de Correa, por considerar que este debería ser su fórmula, y durante la campaña de la primera vuelta hubo una competencia entre Alianza País y Pachacutik-CONAIE por atraer los votos indígenas en la cual el futuro gobierno privilegió las relaciones con la FENOCIN y la FEINE (León, 2010: 17). Sin embargo, Correa reivindicó una agenda muy afín a la del movimiento indígena, además de la convocatoria de la Constituyente, rechazó al TLC y planteó la necesidad de terminar la concesión de la base militar de Manta y poner fin al neoliberalismo (Ramírez, 2010: 88). Además, el presidente electo asistió a una ceremonia de posesión orientada por sacerdotes indígenas. De esa

302 De acuerdo con Larrea (2006a: 80-82), en esta coyuntura retornaron los discursos decimonónicos que veían en los indígenas la causa para el atraso del país: los indios no entendían la complejidad del TLC, por eso se oponían. Asimismo, retornó el argumento de la incapacidad de los indígenas para protestar por sí mismos, esta vez se culpó al gobierno venezolano y algunas ONG de estar manipulándolos.

forma, el movimiento indígena se articuló al proceso denominado “revolución ciudadana”.

Aunque la convocatoria a la Asamblea Constituyente con la que se comprometió desde el principio Alianza País fue difícil por la oposición de la derecha mayoritaria en el Congreso, al final la población se pronunció a favor (Ramírez y Minteguiaga, 2007: 89). El 15 de abril de 2007, tuvo lugar una consulta popular para convocar la Asamblea que obtuvo el “Sí” con un 81, 72%. Posteriormente, el 30 de septiembre de 2007, Alianza País obtuvo 73 de los 130 escaños (López y Cubillos, 2009: 13). En contraste, Pachakutik obtuvo dos, y dos más en alianzas, por lo que los indígenas o sus representantes, tuvieron poco margen de maniobra. Ello confirmaba una tendencia. Para Moreano (2006: 66) a diferencia de Bolivia, donde los indígenas fueron protagónicos en la escena electoral a través del MAS-IPSP, en Ecuador no fueron los indígenas las que impusieron los temas de la agenda pública.

La Constituyente se instaló en la ciudad de Montecristi el 29 de noviembre de 2007. En su desarrollo, la articulación inicial del gobierno con el movimiento indígena y otros sectores sociales empezó a sufrir un deterioro. Previamente, Correa conformó una comisión de especialistas para proponer un borrador de Constitución del que partiera la discusión sin tener en cuenta los movimientos, lo que motivó su descontento (Larrea, 2006b: 260). Este deterioro se acentuaría a la hora de discutir ciertos aspectos de la propuesta del movimiento indígena.

El 22 de octubre de 2007 la CONAIE presentó su propuesta de Constitución a los bloques progresistas tras una movilización de cerca de diez mil personas (Simbaña, 2008: 104). Planteó “la *construcción de un estado plurinacional*, que deseché para siempre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi docientos años” (CONAIE, 2007). Luego de recordar que el “Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico” no amenazaba la unidad nacional, trazó un conjunto de reformas en tres dimensiones: construir la interculturalidad; una demo-

cratización del Estado, que implica una transformación institucional hacia el reconocimiento de la diversidad de la nación y una radicalización de la democracia con mecanismos de democracia directa; y, finalmente, el reconocimiento del autogobierno como “gobierno comunitario”, sin que ello implique dejar de concebir el Estado como unitario. Planteaba elección de sus autoridades de acuerdo a “usos y costumbres” (la “democracia comunitaria”) en combinación con las elecciones universales y secretas, que las nacionalidades indígenas y afroecuatorianas tuvieran representación directa en todas las instancias, y un régimen de autonomías territoriales, entre otros³⁰³.

En la Constituyente, el movimiento indígena se mostró fragmentado, entre la CONAIE y el Movimiento País y entre este y sus asambleístas³⁰⁴. La propuesta de la CONAIE, presidida por el líder amazónico, Marlon Santi, se centró en las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI). Ello puso nuevamente de presente concepciones distintas del territorio entre indígenas amazónicos y serranos. Mientras los primeros pugnaban por territorios autónomos, favorecidos por sus formas de ocupación del espacio; los serranos, cuyos asentamientos se mezclan con los de los mestizos, pugnaban por otras formas de autonomía y acceso a recursos productivos. Además, el movimiento indígena entró en confrontación con el gobierno en la discusión de varios temas. Uno fue el relacionado con la oficialización del quichua, que alcanzó a ser retirado del proyecto de Constitución y al que Correa se opuso al considerar que era una lengua minoritaria. Pero los más importantes fueron el rechazo a

303 Una presentación detallada de la propuesta de la CONAIE en Simbaña (2008).

304 “La dispersión y fragmentación de las relaciones del movimiento indígena, en relación a los asambleístas y el buró Político de Movimiento País, fue marcada. La CONAIE no lideró a Pachakutik, y el partido no lideró a sus asambleístas. Los líderes de la Sierra ya no necesitaron a la CONAIE para sus agendas particulares. Un indicador es que la dirigencia de esta organización haya quedado en manos de un joven amazónico del ala más radical, símbolo de la lucha territorial y de la oposición firme a las petroleras, Marlon Santi” (Kingman, 2008: 27).

la demanda de consentimiento previo para llevar a cabo proyectos económicos en los territorios indígenas y las reticencias del gobierno frente a la propuesta de plurinacionalidad del movimiento indígena.

De acuerdo con Ramírez (2010: 95), existían dos tesis de cara al tema ambiental. La consulta previa, reivindicada por Correa y el consentimiento previo, defendida por el presidente de la Asamblea, Alberto Acosta. Esta última fue descartada y provocó una ruptura en las relaciones entre Correa y Acosta, líderes de la “Revolución ciudadana”, y entre el movimiento indígena y el gobierno. Según Simbaña (2008: 103-104), entre las bancadas de la Asamblea, la del Pachakutik fue la única en proponer el reconocimiento del Ecuador como Estado plurinacional. Esta propuesta estuvo en el centro de la discusión durante todo el proceso, el gobierno se mostró reticente al considerarla como minoritaria y contrapuso la tesis de la interculturalidad. La CONAIE promovió una movilización denominada “Defensa de la Plurinacionalidad, la Soberanía y los Recursos Naturales” hacia la casa de gobierno el 11 de marzo de 2008, junto con otras organizaciones sociales y cerca de treinta mil personas, que llevó al gobierno a nombrar una comisión para iniciar el diálogo. En medio de este, se produjo el desacuerdo sobre el consentimiento previo, con lo que la CONAIE se declaró en oposición al gobierno. Tras la aceptación, con reservas, de la propuesta de la plurinacionalidad, el conflicto se centró en temas como el reconocimiento de territorios, el autogobierno y el manejo y control de recursos naturales. Pero no solo el gobierno se opuso al proyecto de plurinacionalidad, otros actores sociales y políticos, entre los que se destacaron las otras organizaciones indígenas, FENOCIN y FEINE, cercanas al gobierno, se resistieron argumentando o bien que los indígenas no eran nacionalidades sino pueblos o bien que tal consigna dividiría el país (Simbaña, 2008: 105-106).

La CONAIE rompió relaciones con el gobierno el 13 de mayo de 2008, entre otras cosas por afirmaciones de Correa que fueron interpretadas como racistas y la oposición a ciertos aspectos de su

política económica. Posteriormente, el 4 de septiembre de 2008, la CONAIE manifestó que no estaba satisfecha porque el proyecto de constitución no iba más allá de la de 1998: “el proyecto de la nueva constitución 2008 no recoge adecuadamente las propuestas planteadas por la CONAIE en torno a nuevos derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador”. Aun así, dio un “sí” crítico al referéndum para aprobar la Constitución, aclarando que “el apoyo del movimiento indígena es exclusivamente al proyecto de nueva Constitución y que este apoyo no sea entendido como un respaldo al gobierno del Econ. Rafael Correa” (López y Cubillos, 2009: 15).

CAPÍTULO VI

LA NACIÓN EN DISPUTA

Los proyectos de nación de los movimientos indígenas despertaron oposición en diversos sectores, principalmente élites políticas y económicas renuentes a las transformaciones en ellos comprendidas, que los interpretaron como intentos de fracturar la unidad y soberanía de sus estados. Esta es una interpretación estratégica para deslegitimar las demandas de los movimientos e imponer sus propias concepciones de nación. Sin embargo, este capítulo examina dos cuestiones subyacentes: ¿La identificación de los indígenas como naciones o nacionalidades implica una fractura de los estados y la autodeterminación?, ¿cuál es el significado de la nación y de lo que esta debe ser en la perspectiva de los movimientos indígenas y de sus adversarios?

La primera parte analiza el conflicto entre los movimientos indígenas y sus opositores en cuanto al significado de la nación. Se reconstruyen las percepciones de los movimientos sobre la forma cómo la nación ha sido construida para luego contrastarlos con los argumentos arquetípicos de los adversarios de sus proyectos y la forma cómo estos conciben la nación. La segunda, examina las implicaciones de la identificación de los movimientos como “naciones originarias” o “nacionalidades indígenas” y el uso de un discurso de autodeterminación en sus demandas y proyectos de nación en diálogo con distintas categorías analíticas.

Entre los movimientos indígenas y sus adversarios se ha producido una lucha en torno al significado de la nación. Las élites opuestas a los movimientos la conciben como una unidad que ha incorporado la diversidad de sus sociedades por medio del mestizaje. En consecuencia, en su perspectiva reconocer la diversidad y la

autonomía conduce a la fragmentación de la unidad nacional. Sin embargo, los proyectos de nación de los movimientos no plantean como objetivo la autodeterminación al margen de sus estados naciones, sino un conjunto de transformaciones y una forma de integración distinta de la que históricamente plantearon los proyectos de nación hegemónicos, que reconozca sus diferencias y les permita tener un papel activo en el proceso de construcción de la nación.

6.1 La lucha por el significado

La emergencia de los movimientos indígenas y su lucha por realizar sus proyectos de nación pueden interpretarse como una lucha por el significado de lo que han sido y deben ser las naciones boliviana y ecuatoriana. Para los movimientos, ambas naciones se han construido sin contar con ellos, que siempre han tenido un papel subordinado en el proceso de construcción de la nación y han sido objeto de discriminaciones y desigualdades. En su perspectiva, las naciones, tal como han sido concebidas, son “ficticias” dado que no han podido incorporarlas en la unidad que pretenden representar. Por ello, sus proyectos de nación, en la clave del Estado plurinacional, plantean una forma distinta de integración a la nación, que los reconozca como tal y les permita tener un rol activo en el proceso de construcción nacional con ciertos grados de autonomía.

Para los opositores a las reivindicaciones indígenas, preponderantemente las élites autoidentificadas como mestizas (letradas, con presencia en la política y la economía, y con acceso a los medios de difusión), pero no solo ellas, las naciones incorporaron todos los sectores sociales hasta formar una unidad sintetizada en la identidad mestiza, fundamento de sus naciones. En consecuencia, en su perspectiva el reconocimiento de las demandas de autonomía y la identificación de los movimientos con términos como naciones o nacionalidades amenaza la integridad nacional. El deber ser de la nación, tal como lo imaginan, no implica el reconocimiento de esa diversidad porque, por una parte, la diversidad ya está incorporada en el crisol del mestizaje y, por otra, si se reconociera pondría en

peligro la unidad nacional en él representada. Su proyecto de nación, si es que lo tienen, se orienta a la conservación y profundización del mestizaje más que al reconocimiento de la diversidad.

Naciones originarias y nacionalidades indígenas

Aunque las categorías de “naciones originarias” y “nacionalidades indígenas” aparecen en distintos momentos en la historia de ambos países, los movimientos las apropian en los setenta y ochenta. Estas nociones tienen al menos tres fuentes. En primer lugar, la influencia de la izquierda socialista y comunista fuertemente permeada por la discusión sobre la “cuestión nacional”. La identificación de los movimientos como naciones inserta criterios raciales para fundamentar las diferencias con las naciones mestizas, pero sus definiciones de nación más elaboradas acogen como base la definición de Stalin, la cual señala características tangibles, como historia, cultura, lengua y territorio compartidos, que les permiten definirse como naciones o nacionalidades³⁰⁵.

305 El dirigente de la CONAIE, Luis Macas (1993-116), después de señalar que los indígenas cumplen los “requisitos” de una nación, afirma: “«Nación» es el conjunto de hombres unidos en una comunidad de carácter nacional, sobre la base de una comunidad de idioma, historia, destino”. Más recientemente Macas (2009:92) hizo referencia directa a la influencia de la concepción de nación de Stalin. El líder aymara Felipe Quispe afirma: “. . .la nación aymara también piensa autodeterminarse como nación con su propio ejército, con sus propias autoridades, con nuestros propios símbolos, insignias. Todo lo que tenemos, todo lo que nos rodea (...), porque mira, somos una nación, tenemos nuestro territorio, tenemos nuestra tierra, tenemos nuestra religión, idioma, cultura, filosofía, leyes y también tenemos usos y costumbres, entonces sobre eso nos basamos...”. Entrevista a Felipe Quispe Huanca realizada en la sede de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en Miraflores, La Paz, Bolivia, el 13 de julio de 2005. En http://www.pusinsuyu.com/html/felipe_quispe.html. Para Stalin (1972: 14): “nación es una comunidad estable, históricamente formada, de idiomas, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada esta en la comunidad de cultura”.

En Bolivia, el discurso de los movimientos y de sus principales ideólogos se ha nutrido ampliamente del discurso socialista y comunista. Fausto Reinaga, en cuyas obras se acuñó la denominación de “nación india”, publicó en 1970 *La revolución india*, que incluye el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, el cual a su vez se inspira en el Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels, propugna por la instauración de un socialismo originario y finaliza diciendo: “¡Indios de Bolivia, uníos!”. Una terminología similar se halla en los documentos de la CSUTCB, que articulan las dimensiones de clase explotada y nación oprimida, en las consignas del EGTK y en perspectivas radicales aymara como las de Felipe Quispe, que vinculan la autodeterminación de las naciones originarias y de la nación aymara con la construcción de un “socialismo originario” fundado en el comunitarismo y colectivismo del *ayllu* (Zibechi, 2006: 151).

En Ecuador, esta perspectiva se planteó durante el debate sobre la representación indígena en los cuarenta, cuando algunos representantes comunistas, alineados a las posturas de Stalin, acuñaron la categoría “nación india”, apoyándose en que las comunidades tenían ciertos rasgos, como una lengua, historia y cultura propias, para reclamar un representante en el Congreso (Prieto, 2004: 132). Esta perspectiva se insertó posteriormente en los discursos de los intelectuales indígenas en los lugares donde sus organizaciones estuvieron mayormente influidas por la izquierda, como la Sierra, de tal forma que el discurso del movimiento indígena en sus documentos y sus demandas también esta fuertemente permeado por los discursos de la izquierda.

En segundo lugar, una influencia que operó en ambos casos entre los setenta y ochenta fue la del panindianismo, abanderado por organizaciones como el Consejo Indio Suramericano, en cuyo discurso también se insertó la categoría de “naciones indias”. El Primer Congreso de Movimientos Indios de Suramérica, realizado entre febrero y marzo de 1980, resolvió que en los países donde los pueblos o naciones indias fueran mayoría deberían propugnar por la toma del poder mientras que en los países donde fueran minoría deberían realizar alianzas con otros sectores sin afectar su independen-

cia o su identidad (Chiriboga, 1986: 164). Esta directriz se mantuvo por un buen tiempo y fue acogida por los movimientos indígenas nacionales que empezaban a organizarse³⁰⁶. Parte de la influencia de la izquierda en esos años se orientó a delimitar el problema nacional, trasladándolo del panindianismo que tendía a afirmar la existencia de una “patria india” en todo el continente, hacia la afirmación de naciones indias en el interior de los Estados republicanos. Según el actual vicepresidente de Bolivia y antiguo militante del EGTK, Álvaro García Linera:

[En los años setenta] la lectura que traía el indianismo era la del panindianismo, una patria india, que iba desde Chiapas, hasta Oaxaca y hasta Tierra del Fuego. El aporte que intentamos hacer desde una lectura más marxista de la visión indígena es la delimitación territorial del indianismo: hay un mundo aymara, hay nacionalidad aymara, hay un mundo quechua, existen protonacionalidades quechuas; entonces la idea de un mundo de una gran patria india, funciona como ideario utópico, pero no tiene sensibilidad política real, entonces hay que apuntar hacia identidades fuertes, no a identidades amplias pero ambiguas, difusas (Ramírez y Stefanoni, 2007: 340).

Finalmente, hubo una gran influencia de las ciencias sociales. Como se mencionó, en ambos países los intercambios entre las ciencias sociales y los intelectuales de los movimientos han sido fluidos. Esto es más claro en el caso ecuatoriano, donde la categoría “nacionalidades indígenas” ha tenido mayor aceptación en el

306 Un documento del Consejo Indio Suramericano de 1982 decía: “Todas las naciones indias (...) han tenido y tienen todavía sus propias formas de organización tradicional, que para el indio es su gobierno. De ahí hay que partir, reconstruir los gobiernos comunales, *ayllus*, perfeccionar lo existente, recuperar donde ha sido discriminado, reformar, ampliar y proyectarlo hacia el infinito de acuerdo a nuestros valores culturales (...), tenemos que reivindicar todo, levantar las fronteras entre eso y nosotros, recuperar los territorios en algunas partes, llegar al poder donde hay mayoría y lograr autonomía donde se es minoría” (Ibarra, 1992: 28).

movimiento. La definición de los indígenas como nacionalidades a fines de los setenta y con mayor fuerza en los ochenta, se inspiró en trabajos de las ciencias sociales realizados por investigadores cercanos a los movimientos³⁰⁷. El término “nacionalidades” reivindicado por el movimiento indígena fue extraído de una discusión con concepciones de las ciencias sociales en la que, no obstante, hubo una apropiación con cierta autonomía. Blanca Chancoso, dirigente de la CONAIE, narra este proceso:

Los estudiosos nos decían «nativos», las tribus, los aborígenes. Los etnólogos, los antropólogos han hablado de etnias. Entonces avanzamos en ese proceso organizativo de posición política en los años 1979-1981. Empezamos un debate interno, y yo soy parte de esa iniciadora de debates de identidad con los compañeros cuando vivían el proceso para ya formar la CONAIE. Ahí nos reunimos con compañeros antropólogos, con compañeros lingüistas que nos apoyaban en investigaciones para ver qué concepción tenían. Discutimos un momento y les dijimos gracias, no nos convencen. Gracias, déjenos. Se quedaron sorprendidos. No les gustó eso, pero nosotros discutimos a fondo, cogimos los libros más posibles, diccionarios de la cuestión académica, todo eso, los significados que ahí mismo decían. Pero ahí no encontramos la respuesta. Volvimos a la pregunta ¿qué somos?

Yo visto, hablo el idioma, trabajo la tierra, hago música, hago danza, tengo mis propias fiestas, la forma del alimento es un alimen-

307 Sobre todo el trabajo de Almeida (1986), cuya primera edición es de 1979, influido por concepciones marxistas, que a su vez se inspiraba en el trabajo de Yury Zubritsky sobre los pueblos indígenas incas-quechuas. Para la autora la nacionalidad “define a un grupo humano estable que comparte un territorio, una forma de vida económica, una cultura y una lengua” (Almeida, 1986: 327). “Las primeras reflexiones sobre el tema del Estado Plurinacional se realizaron en el Instituto de Antropología de Otavalo bajo la dirección del académico Yury Zubritsky” (Almeida y Arrobo, 2005: 23). Según Lucero (2003: 34), este grupo de intelectuales recibió formación en la URSS y convergió en la Universidad Central y en la formación de la CONAIE.

to propio que hago yo mismo, no es lo mismo de la ciudad; la forma de trabajar la tierra, todo eso nos fue dando pautas y encontramos el término que se acercaba a ser lo más correcto. Fuimos desempolvando todo eso y dijimos: todo lo que nosotros teníamos y aún ejercíamos y estaba vigente en nuestras convivencias, nos llevaba a la conclusión de que éramos naciones. No éramos cualquier cosa, éramos una nación: ni tribu, ni nada, sino nación (Dieterich, 2000: 37-38).

La identificación de los movimientos indígenas como “naciones originarias” y “nacionalidades indígenas” parte de un diagnóstico previo según el cual en Bolivia y Ecuador no existe *una* nación. Estas naciones son ficticias porque no logran incorporar las poblaciones indígenas en la unidad que procuran representar. Una idea que ha tenido considerable aceptación entre los movimientos bolivianos y, sobre todo, entre sus dirigentes e intelectuales, es que en Bolivia no existe una nación y que la nación mestiza es una ficción. Ello fue planteado inicialmente por Fausto Reinaga, quien en un texto titulado “Mi Patria” (1969) (Bonfil, 1981: 69-74) afirmaba:

El cholaje boliviano no ha llegado a hacer una nación. Su “nación”, la “nación mestiza” es una ficción. Bolivia es una “nación” ficticia. El cholaje vive de espaldas al SER NACIONAL. El SER NACIONAL es el indio. El indio histórico es nación; la única nación. El derecho del indio, su DERECHO a ser Nación es perenne, inextinguible, imprescriptible... (Bonfil, 1981: 72)³⁰⁸.

308 En un sentido similar ha afirmado Felipe Quispe: “Bolivia no tiene nada. Bolivia esta anclada sobre nuestro territorio, Bolivia no tiene su propio idioma porque ese idioma es de los españoles, yo mismo estoy hablando ese idioma. No tiene su propia religión, la religión que han traído es muy sangrienta, usted entra a una iglesia y ahí va a estar sacrificado un señor, ese pobre está torturado, está pura sangre, ese tipo de religión tiene. Nosotros, sin embargo, tenemos nuestras wak’as, nuestras illas, nuestros mallkis, pachakamac, el padre sol, la madre luna, la Pachamama, todos los uywiris (los que te crían), no hay tal sangre, nuestra religión no es sanguinaria”. Entrevista a Felipe Quispe Huanca realizada en la sede de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

Incluso sectores no vinculados con los movimientos indígenas comparten en líneas generales este diagnóstico. Así, por ejemplo, el político aymara Fernando Untoja³⁰⁹ sostuvo que en Bolivia lo que existía era un Estado sin nación:

...cuando revisé la bibliografía y al mismo tiempo hice la reflexión, yo no encontré, la personalidad, la identidad, lo propio del boliviano (...), no encontré lo que es la nación boliviana, solamente encontré un Estado (...), un Estado además definido y constituido en contra de lo que existía hasta la constitución de los estados latinoamericanos. Un Estado, entonces, profundamente anti-aymara, yo no hablo mucho del indio, ni del indígena, más hablo del aymara o del quechua. Un Estado que se define, que se constituye en contra de y sobre esas sociedades. Por tanto, un Estado anti-nacional, que solo en el discurso se formula como Estado-nación (Saavedra, 2000: 384).

En Ecuador los intelectuales indígenas formularon una crítica muy similar. Ampam Karakras, dirigente amazónico, decía a la altura de 1984:

...¿algún ecuatoriano puede negar la existencia de los pueblos o nacionalidades indias? Lo que sucede es que el Estado ecuatoriano representa a una nación supuestamente homogénea, desde el punto de vista de las clases dominantes. Pero, no es esta la realidad, la realidad es plurinacional y el Estado no expresa ese carácter (Karakras, 1988: 637-638).

Luis Macas, líder y cofundador de la CONAIE, se orienta en el mismo sentido a desmitificar el carácter de unidad de la nación ecuatoriana, resaltando la persistencia de desigualdades y discriminación hacia los indígenas:

(CSUTCB), en Miraflores, La Paz, Bolivia, el 13 de julio de 2005. Disponible en http://www.pusinsuyu.com/html/felipe_quispe.html

309 Es autor de varios libros y, aunque ha estado al margen de las principales dinámicas de los movimientos indígenas, ha participado en política reivindicando lo aymara. Apoyó el gobierno de Bánzer (1997-2002).

Si es que fuéramos en realidad una sola nación, no hubiésemos tenido problemas en cuanto proceso diferente de desarrollo de los pueblos en el Ecuador. Los pueblos indígenas nos hemos dado cuenta en la lucha, en el proceso, en la vivencia, de que somos diferentes. El Estado ecuatoriano nos ha metido el cuento de que somos exactamente iguales, uniformes. Desde el punto de vista teórico y jurídico, somos iguales, ¿pero qué sucede cuando se aplican esas leyes? Pues que nosotros no tenemos las mismas oportunidades que los demás. ¿Qué sucede cuando hay contacto entre indígenas y mestizos, en la escuela, en el colegio? Existe discriminación en la forma de vestir, de decir las cosas, somos el hazmerreír... (Macas, 1993: 118).

Mientras los dirigentes indígenas se esfuerzan por mostrar que la nación los ha relegado, los ha desconocido o se ha definido en su contra, las élites y demás sectores opuestos a sus demandas se empeñan en afirmar el carácter unitario de estas naciones, fundado en el mestizaje.

Unidad nacional y mestizaje

Las élites opuestas a las reivindicaciones de los movimientos respondieron con argumentos similares en ambos casos. Aunque sus argumentos han variado según la coyuntura, hay una estructura arquetípica: frente a la identificación de los indígenas como “naciones originarias” o “nacionalidades” afirman la existencia de una sola nación, desconocen las demandas de reconocimiento de la diversidad de las naciones andinas, afirman el mestizaje como el deber ser nacional y se oponen a las demandas de autonomía y territorio considerando que los indígenas quieren la división de sus países o el establecimiento de “Estados dentro del Estado”³¹⁰.

310 Hasta cierto punto en ambos países los argumentos de los sectores opuestos a las demandas de los movimientos coinciden con los analizados por Treverzo (1998:137) para el caso ecuatoriano: primero, el argumento de “la patria en peligro”, según el cual los indígenas quieren crear un estado paralelo; segundo, la explicación de esas demandas por influencias externas a los movimientos que

Un debate sobre el proyecto de ley indígena de la CIDOB, realizado en Santa Cruz, en noviembre de 1992, ilustra las posiciones arquetípicas de varios actores respecto a las reivindicaciones indígenas en el caso boliviano. El representante Guaraní defendió el proyecto de ley enfatizando que no pretendía crear un Estado paralelo pero si hacer compatible el Estado, sustentado en la justicia social, con la diversidad de las poblaciones, y reclamó un lugar activo para los pueblos indígenas en el desarrollo del país:

Nuestro proyecto se enmarca en la Constitución Política del Estado al definir la existencia de nuestros pueblos y sus derechos en tanto derechos de pueblo en el interior del Estado nacional, del cual estos pueblos forman parte y son además conceptos amparados en nuestros convenios internacionales (...). Consideramos nuestra responsabilidad como pueblos y aportar a la conducción de un Estado nacional que se integre a partir de la composición de sus clases sociales; de la especificidad de sus regiones, de la unidad y solidaridad en la diversidad de sus pueblos indígenas y nacionales. (*sic*) Nacionalidades originarias y sustentándose en la justicia social y económica (Fundación Siglo Veintiuno et al, 1993: 28-29).

En esa oportunidad la Iglesia católica estuvo de acuerdo con la propuesta de ley indígena, entendiendo que el proyecto de ley implicaba ciertos grados de autonomía pero no una independencia del Estado boliviano. Una representante institucional afirmó:

La Iglesia Boliviana expresa su solidaridad con los pueblos indígenas como sujetos de su propia historia y liberación (...). Sabemos que nuestro país es pluricultural y plurinacional y tendría que haber de parte del Estado un reconocimiento de esta naturaleza plural (...). En el momento en el que reconozcamos la existencia de

supone que los indios son incapaces de plantearlas por si solos; tercero, el imaginario del "indio alzado" que presenta al indígena como vengador y revanchista; y cuarto, la reivindicación del mestizaje como elemento base de la identidad nacional.

los pueblos indígenas como tales, como sus valores culturales propios, formas de organización y formas de relación social económica no será difícil entender la solicitud de estos de gobernarse por si mismos sin que ello constituya la creación de un Estado dentro del Estado, entendemos que los pueblos indígenas están demandando una autonomía y no una independencia, con lo cual obviamente no estaríamos de acuerdo... (Fundación Siglo Veintiuno et al, 1993: 11, 15).

El opositor más acérrimo de la propuesta de la CIDOB fue el representante de la Federación de Empresarios Privados de Santa Cruz, quien interpretó el proyecto como el intento de crear un Estado paralelo. Su posición se explicaba por la salvaguarda de los intereses estratégicos del sector que representaba más que por una interpretación objetiva del proyecto. A su juicio la CIDOB buscaba darle un tratamiento especial a la explotación de minerales estratégicos y exonerarse del pago de impuestos, lo cual contrariaba la Constitución Política del Estado (Fundación Siglo Veintiuno et al, 1993: 18-19):

[El proyecto de ley indígena de la CIDOB] establece desarrollar sus propias formas de gobierno, sabemos nosotros que gobierno significa población, significa territorio y significa dos hechos fundamentales, la capacidad de dictar su norma y la capacidad de hacerla cumplir, en tal sentido, si esto se entiende por gobierno que es la regla universal, vemos nosotros que si ellos tienen un área o un territorio como lo llaman, tienen su personería jurídica y tienen su gobierno, naturalmente estamos creando Estados nacionales dentro del territorio nacional.

El representante también cuestionó el carácter “originario” que se atribuyen los pueblos indígenas para afirmar el mestizaje de la sociedad boliviana:

...todas las teorías creen que el hombre americano vino de otro continente, entonces el problema del hombre originario se refiere concretamente a los que vinieron primero y a los que vinieron después, o sea que se produce un mestizaje en lugar ajeno quizás al territorio de origen. En tal sentido no se conocen cuáles fueron las

migraciones o las circunstancias de cómo llegó el hombre a América, lo que se conoce con seguridad es la llegada de los españoles el 12 de octubre de 1492 (Fundación Siglo Veintiuno et al, 1993: 17).

Estos argumentos resurgieron con fuerza con la reactivación de los movimientos indígenas a partir del 2000. En esta coyuntura, ante los discursos de Felipe Quispe, como secretario de la CSUTCB, los argumentos de algunos editorialistas analizados por Sanjinés (2005: 187) afirmaron el mestizaje como el horizonte a seguir por la nación boliviana. En septiembre de 2000, uno de ellos presentaba el mestizaje como un “proceso natural y provechoso en Bolivia, como en todo el mundo y hay que dejarlo transcurrir facilitándolo”. La reivindicación del mestizaje como fundamento y deber ser de la nación Boliviana es el legado más fuerte del proyecto nacional popular, hasta tal punto que para muchos resulta incuestionable³¹¹.

De igual manera, resurgieron los argumentos que ven en las demandas indígenas un proyecto separatista. El columnista Ramiro Prudencio León, en 2001, pedía una intervención enérgica para conservar la unidad de la nación frente al “separatismo” de los movimientos indígenas:

...si el gobierno y las instituciones democráticas no efectúan una enérgica reacción nacionalista y anteponen a esas iniciativas separatistas los ideales de la nación boliviana y de patriotismo integral, Bolivia podría comenzar un proceso de desintegración que a la larga podría degenerar en una verdadera ruptura de la unidad nacional (Zalles, 2002: 116).

Asimismo aparecieron, con un matiz distinto, en el debate sobre la Asamblea Constituyente, ahora radicalizados por las élites orientales quienes, como se mostró en el capítulo IV, han tratado de

311 “El mestizaje puede ser traumático, pero también enriquecedor. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano, anacrónico y hasta irracional...” (Mansilla, 1999: 129).

construir una identidad mestiza para distinguirse de la parte andina e indígena del occidente, incorporando a su modo un discurso de “dos Bolivias”, y en ciertas coyunturas llegaron a amenazar con la secesión del país. El movimiento de “nación camba” ha construido un relato histórico para reivindicarse como una comunidad mestiza que subsume las particularidades de los grupos indígenas de Oriente (Assies, 2006: 97). Ello ha servido, entre otras cosas, para desconocer sus demandas territoriales.

Argumentos similares han esgrimido los adversarios de la demanda de Estado plurinacional del movimiento indígena en Ecuador (Ibarra, 1996: 301). Luego del levantamiento de 1990 la demanda por el reconocimiento del Estado plurinacional y la demanda de autonomías territoriales por parte de las organizaciones amazónicas suscitaron el descontento en diversos sectores, aunque predominantemente en las élites económicas y políticas. Su principal argumento fue que amenazaban la integridad del Estado:

Las Cámaras [repudian y denuncian] como antipatrióticas y peligrosas para la soberanía del Estado, las proclamas divisionistas que pretenden romper la unidad de la nacionalidad ecuatoriana, reemplazándola por un difuso concepto de nacionalidad [El Comercio 2-10-1990] (León, 1994: 29).

Este argumento fue esgrimido incluso por quienes se mostraron más abiertos a las demandas del movimiento³¹². Sin embargo,

312 Por ejemplo, el ex presidente Osvaldo Hurtado, quien reconoció en varias oportunidades la desigualdad y discriminación a la que históricamente fueron sometidos los indios, afirmó: “Sus recientes declaraciones contrarias a participar en el censo nacional de población y vivienda, así como las demandas de algunas comunidades de una autonomía absoluta, atentan contra el carácter soberano y unitario del Estado consagrado en la Constitución Política e implican la autoexclusión del indigenado de procesos económicos y sociales esenciales para el desarrollo nacional y el bienestar colectivo, por los que el Estado tiene la obligación de velar” (Hurtado, 1993: 65).

sectores minoritarios apoyaron sus reivindicaciones. Enrique Ayala, influyente político e intelectual de izquierda, sostuvo que su identificación como nacionalidades no amenazaba la integridad del Estado puesto que “obviamente, esas nacionalidades no son proyectos de Estado dentro del Estado Ecuatoriano”, dado que “el Ecuador es plurinacional, siempre fue plurinacional (...); lo único que haría la Constitución es reconocer esa realidad” (Frank et al, 1992: 15).

Otra posición frente a las demandas indígenas fue el desconocimiento de la especificidad del problema, el cual, por una parte, no se reconocía como un problema nacional sino como un problema de los indígenas, y por otra, quedaba subsumido en un problema de integración a la “sociedad moderna”. Al respecto Jaime Nebot, entonces candidato a la presidencia de la república por el Partido Social Cristiano afirmó:

Yo creo que el problema que se llama indígena es porque es de los indígenas, no porque sea indígena el problema. No es por razones étnicas, porque si la aspiración es a tener tierras, no es cierto, daría lo mismo que fueran indígenas o que no fueran indígenas. Es porque ese grupo postergado por el Estado y por la sociedad, que por coincidencia es indígena y que no se ha incorporado al proceso de la sociedad moderna y al de la sociedad de consumo en otra faceta, es el que tiene este problema (Frank et al, 1992: 130).

Finalmente, se optó por descalificar la identificación de los indígenas como nacionalidades, lo cual solo podría explicarse como producto de su ignorancia, tanto del significado de las categorías “científicas” de nacionalidad como de la realidad mestiza de la nación ecuatoriana. Blasco Peñaranda, entonces líder político de derecha, adujo al respecto:

Considero que esa teoría *sui generis* de la plurinacionalidad del Ecuador es una aberración científica, jurídica y política que refleja una deliberada ignorancia de lo que es una nacionalidad. Refleja también un afán de repetir aquí argumentos que alguna razón de ser tienen en otras realidades, en España, por ejemplo, o en la Unión

Soviética, pero que entre nosotros no tienen ningún asidero real. Nosotros somos un país minúsculo, fraccionado, pero no en nacionalidades, sino en regiones, en grupos económicos y sociales. Somos un país esencialmente mestizo. Extraer de ese mestizaje ciertas partes y llamarles “nacionalidades”, es una aberración (Borja, 1990: 62).

En el argumento de los opositores, la demanda de reconocimiento de plurinacionalidad o autonomía territorial del movimiento indígena representaba una amenaza para la integridad del Estado ecuatoriano porque esa demanda se sumaba a las divisiones que ya tenía el país y que hacían de su unidad nacional algo frágil. Cecilia Calderón, diputada del Frente Radical Alfarista, rechazó el proyecto de autonomías territoriales de la OPIP afirmando: “Yo estoy en desacuerdo. Creo que somos un país tan pequeñito y que dividirnos en territorios, no nos ayuda” (Frank et al, 1992: 52)³¹³. El expresidente Osvaldo Hurtado afirmó en el mismo sentido:

Yo pienso que deberíamos aproximarnos a este problema [la demanda de reconocimiento de Estado plurinacional] con prudencia. Uno de los elementos perturbadores de la vida política nacional lo constituye el incremento del regionalismo disgregador y que en los últimos años ha sido exacerbado (...). Bueno, si sumamos a este fenómeno disgregador otros de naturaleza parecida, no digo igual, como sería hablar en el Ecuador de muchas nacionalidades, pienso que esto no ayudaría a una meta que debemos buscar todos los ecuatorianos: poco a poco ir construyendo una sola nación (Hurtado, 1993: 33).

313 Flavio Torres, diputado del Partido Liberal Ecuatoriano, llamó la atención sobre las expectativas que el reconocimiento de autonomía a los pueblos amazónicos podría crear: “Tal vez si se da paso apresuradamente a un proyecto de ley de esta naturaleza, mañana pueden aparecer otras organizaciones como por ejemplo, el campesinado de la costa, el negro, el montubio, multiplicándose estas situaciones, lo cual sería muy grave y muy delicado para la integración del país...” (Frank et al, 1992: 144).

Este tipo de argumentos emergieron con fuerza luego del levantamiento de 1990, pero han sido persistentes. La participación y el apoyo de los indígenas en la guerra con el Perú dispó en buena medida las preocupaciones de las Fuerzas Armadas respecto a la demanda de plurinacionalidad y llevó a tejer puentes con su nuevo pensamiento (Barrera, 2001a: 188); sin embargo, ello no ha impedido que ciertos sectores continúen interpretándola como una amenaza para el Estado. En 2001, el exministro de defensa, General José Gallardo, afirmó sobre la propuesta de territorio de la OPIP: “el hecho de que un diez por ciento de la población ecuatoriana sea indígena no justifica que podamos pensar en instituir ficticiamente más de diez nacionalidades sobre el territorio ecuatoriano”. Luego aseveró que la plurinacionalidad presenta graves peligros, tales como la penetración del narcotráfico y la guerrilla en territorios administrados por indígenas, los cuales podrían constituirse en “santuarios” de impunidad y fracturarían la soberanía en la medida que las transnacionales negociarían la explotación de recursos naturales con los indígenas y no con el Estado ecuatoriano (Ojeda, 2005: 226-227).

Los argumentos contrarios a la plurinacionalidad emergieron con fuerza durante el debate constitucional de 2007-2008, pese a que la propuesta de la CONAIE era explícita en la afirmación de un Estado plurinacional unitario. De acuerdo con Simbaña (2008: 113-115) en la Constituyente hubo cuatro afirmaciones en contra de la propuesta de reconocimiento del Estado plurinacional reivindicadas por distintos actores. Primero, la plurinacionalidad atenta contra la integridad del país, argumento sustentado incluso por Fenocin. Segundo, se consideró como una propuesta excluyente y únicamente indígena. Tercero, algunos actores afirmaron que no existían argumentos teóricos y jurídicos para su reconocimiento. Cuarto, y último, la plurinacionalidad se entendió como un intento por parte de sectores indígenas de controlar recursos naturales estratégicos.

Por otra parte, la afirmación de una sola nación ecuatoriana se fundamentó en el mestizaje, no en el reconocimiento de la iden-

tificación de los indígenas como nacionalidades ni en el reconocimiento de su especificidad cultural. Por eso, al igual que en el caso boliviano, parte del debate se centró en afirmar el carácter mestizo de la nación ecuatoriana, sosteniendo que no había en el Ecuador indígenas “puros”. Así lo planteaba la diputada del Frente Radical Alfarista, Cecilia Calderón:

Creo que somos una misma Nación, que tenemos grupos sociales diversos, culturales diversos, pero que estamos en un camino hacia el mestizaje y que eso [la demanda de plurinacionalidad] va en contra de aquellos que no son indígenas puros (...). Yo no creo que existan descendientes puros de los primeros habitantes del Ecuador, aquí hay un tremendo mestizaje y estamos orgullosos de nuestras raíces indígenas y por tanto, tenemos que ir hacia la consolidación de un solo Estado, respetando cada una de las diversas manifestaciones culturales que nacieron de nuestros pueblos primitivos (Frank et al, 1992: 49).

Un estudio sobre las posiciones de los editorialistas sobre la plurinacionalidad, en los medios de comunicación escrita más importantes, concluía que existía una tendencia a “positivizar” el mestizaje como un concepto más moderno que la demanda de pluriculturalidad del movimiento³¹⁴. Negar el mestizaje solo podría explicarse por la carencia de razón, la manipulación y la ignorancia de los indios. Meses después del levantamiento de 1990, un editorialista afirmó:

La mayoría mestiza de nuestro país es la pujanza del mismo, es la nueva raza de quienes con orgullo nos sentimos parte de los conquistadores y hacemos la historia de este Ecuador (...). Ahora estas

314 “Una de las formas que algunos editorialistas o los mismos periódicos, utilizaron para desviar el reconocimiento de la plurinacionalidad, fue el hecho de «positivizar» el mestizaje, para de ahí volverlo una unidad, y así convertir a la idea de pluriculturalidad en un concepto menos progresista y/o moderno” (López, 1993: 49).

organizaciones que se ven desplazadas por la razón, han empezado a levantar a la población indígena, la que en su mayoría es analfabeta, improductiva y un peso para la sociedad ecuatoriana, con fines, que son claros verlos, aprovechar de su ignorancia para justificar sumas de dinero venidas del exterior, de los países viejos como donaciones a las organizaciones de los derechos humanos³¹⁵.

El mestizaje se ofrecía como una realidad constatable y base de la identidad nacional del Ecuador, que no requeriría el reconocimiento de la diversidad planteada por el movimiento dado que la incluía en la unidad de lo mestizo. Pero, simultáneamente, el mestizaje se presentaba como el deber ser, el horizonte normativo que debería perseguir la nación ecuatoriana. Como sostiene Jorge León (1994: 33): “de ello se colige que quienes no son «mestizos» deberían llegar a serlo, so pena de amenazar la sobrevivencia del Estado, de la «nación». La ideología del mestizaje claramente aparece como legitimadora de un Estado unificador que desconoce las diferencias de los pueblos que lo conforman, es decir que lejos de incluir, excluye”.

Las posiciones del Estado y de los diferentes gobiernos del período frente a la demanda de plurinacionalidad recogieron en buena parte estas impresiones. La identificación de los movimientos como “naciones originarias” y “nacionalidades indígenas”, aún en clave del proyecto de Estado plurinacional suscitó las mismas preocupaciones. Empero, como se analiza en el siguiente capítulo, se caracterizaron por un considerable grado de apertura frente al reconocimiento de las diferencias en un plano cultural, pese a mantenerse renuentes al reconocimiento de la plurinacionalidad y de autonomías para los indígenas.

315 Romero Anda Diego, “El movimiento indígena”, en *El Comercio*, 24-06-1990. Citado en León (1994: 36-37).

6.2. Los proyectos de nación de los movimientos indígenas y la unidad nacional

Las acusaciones de separatismo, de los adversarios a los movimientos, se inscriben en la lucha por realizar su proyecto de nación y no pueden erigirse en evaluaciones objetivas de las implicaciones de sus demandas y su identificación como naciones para la unidad del Estado nación. Hay dos alternativas para responder con cierta objetividad este cuestionamiento. Por una parte, estas reivindicaciones pueden interpretarse como un proyecto de nación al margen de los estados nacionales en la medida que tengan como fin la creación de su propio Estado. Esta sería la interpretación de quienes se oponen a las reivindicaciones de los movimientos. En esta perspectiva podrían ser consideradas como casos de nacionalismo en el sentido en que lo plantean Gellner y Hobsbawm: la aspiración de un grupo a construir su propio Estado, hacer coincidir la unidad política con la unidad nacional o conseguir autodeterminación en un Estado propio (Gellner, 1988: 13; Hobsbawm, 2000: 17). Por otra, sus reivindicaciones pueden interpretarse como proyectos de nación transformadores y alternativos a los proyectos de nación hegemónicos. En este caso, los movimientos, más que pretender su autodeterminación en un Estado propio, luchan por la transformación de los significados de las naciones boliviana y ecuatoriana y por tener un rol activo en el proceso de construcción de la nación.

El análisis que se presenta a continuación permite sostener que, pese a la ambigüedad que suscitan los términos, los movimientos indígenas de ambos países no tienen una reivindicación nacionalista en el sentido de pretender su autodeterminación en un Estado propio. Por el contrario, en ambos casos lo que plantean son proyectos de nación que pretenden rescatar la diversidad y transformar los Estados nacionales con el fin de corregir las desigualdades y discriminaciones de las se perciben como víctimas. En este sentido, su reivindicación no se plantea en términos sectoriales sino que pretende erigirse en una reivindicación nacional.

Naciones originarias y Estado-nación boliviano

En Bolivia la identificación de las poblaciones indígenas como naciones fue cultivada sobre todo por el escritor y político Fausto Reinaga, fundador del Partido Indio de Bolivia. Sin embargo, en su discurso las implicaciones del concepto de nación aplicado a estas poblaciones nunca estuvieron del todo claras. Por una parte, hacía un diagnóstico de la situación del indio presentándolo como el problema de una “nación oprimida” y planteando que la cuestión no era la asimilación o la integración sino la liberación, lo cual daba a entender que podría pensarse una nación india al margen de la nación y el Estado bolivianos. En un texto de 1969, titulado “Mi palabra” (Bonfil, 1981: 60-69), decía:

El indio es una raza, un pueblo, una nación oprimida.

El problema indio no es el problema “campesino”.

El campesino lucha por el salario. Su meta es la justicia social.

El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la *justicia racial*, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantinsuyu.

El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad “blanca, civilizada”; el problema del indio es problema de LIBERACIÓN.

El indio no puede, no tiene que ser “campesino” de la sociedad “blanca”; el indio tiene que ser un *hombre libre*, en “su” sociedad libre (Bonfil, 1981: 68).

No obstante, en otros textos dejaba de plantearse la cuestión del indio como “nación oprimida” para plantearlo en el marco del problema de la nación boliviana. En el mismo texto, (Bonfil, 1981: 69-74), Reinaga planteó la existencia de “dos Bolivias”, entre las cuales la Bolivia india constituía la mayoría:

En Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio. En Bolivia, hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación. Y con relación al “puñadito de blancos-mestizos”, con relación a ese 5% de la población de la república, con relación a esa mínima minoría étnica, minoría lingüística, minoría religiosa, minoría cultural, el indio constituye el 95% de la población del país (Bonfil, 1981: 73).

En consecuencia, la forma como se planteaba la lucha de los indios cambiaba sustancialmente. Ya no se trataría de la liberación del indio únicamente, de su raza y de su nación, sino también de la liberación de Bolivia y del papel que en esa lucha desempeñarían los indios:

Luchamos por la liberación de Bolivia. De esta Bolivia que la defendimos a sangre y fuego en la Guerra del Pacífico, en la Guerra del Acre y en la Guerra del Chaco. Porque en esta Bolivia está nuestra vida, nuestra tierra, nuestra casa, nuestra familia (...). Porque en Bolivia está nuestra PATRIA INDIA (...), lucharemos hasta liberar, tanto a la Bolivia chola como a la Bolivia india. Porque la liberación de Bolivia es nuestra propia liberación (...).

Bolivia no será libre mientras oprima al indio. Bolivia será libre, pero a condición de la liberación del indio. Y la liberación del indio será la liberación de Bolivia (Bonfil, 1981: 73).

En esta segunda perspectiva, más que fundar una nación india al margen de la nación y el Estado bolivianos, Reinaga propugna porque los indios, como mayoría nacional, puedan acceder legítimamente al poder. Todo ello es posible porque concilia la idea de Bolivia con la idea del *Koyasuyu*, la patria aymara durante el incario, señalando que se trata de la misma patria, entendida en términos territoriales:

El kollasuyu –no hay que olvidar jamás– es Bolivia. Bolivia es el Kollasuyu. El Kollasuyu es nuestro. El Koyasuyu es del indio. Esta tierra es nuestra. Y esta tierra es la patria Bolivia es nuestra. Y si Bolivia es de los indios, los indios tenemos todo el derecho de conquistar el poder (Bonfil, 1981: 73).

Estas ideas serían recogidas por los movimientos dando preponderancia a la segunda perspectiva, pero la ambigüedad de su discurso se mantendría y en algunas circunstancias sectores radicales reivindicarían la primera, es decir, que los indígenas constituyen una nación que merece autodeterminación y gobierno al margen del Estado boliviano. En el Manifiesto de Tiawanaku (1973), se identifican como “campesinos” que se sienten “oprimidos y explotados” pero reclaman “unidad nacional”³¹⁶. En las Tesis del Campesinado Boliviano, aprobadas en el VII Congreso Nacional Campesino de marzo de 1978, se proclaman “mayoría nacional” y reclaman el derecho a gobernar³¹⁷. En el punto uno de los “Asuntos sociales y culturales”, de las conclusiones del V Ampliado Nacional Campesino, realizado en La Paz, en 1982, se llaman “nacionalidades”, tal vez por vez primera, y reclaman autodeterminación³¹⁸ y en la Tesis política de la CSUTCB de junio 1983 incluyen las categorías de “naciones y culturas originarias”.

No obstante, en Bolivia la identificación como naciones entre las organizaciones indígenas no ha tenido la persistencia ni la aceptación que ha tenido en el movimiento indígena ecuatoriano. Según Albó (1996: 343), en el proyecto de Ley Agraria Fundamental de la CSUTCB, de 1984, no se insertó la categoría de indígena –aún se hablaba de campesinos– ni territorio, nación o Estado plurinacional. Sin embargo, ya se estaba avanzando hacia la consecución de ciertos grados de autonomía para los indígenas, hasta tal punto que hubo

316 Por eso hacen un llamado “a la prensa, a la radio y a todas las instituciones que desean sinceramente la promoción del campesinado, que alienten este nuestro noble deseo de luchar por la auténtica promoción de nuestro pueblo y de toda Bolivia” (Rivera, 1986: 185).

317 Respecto a la reforma agraria y las reformas necesarias para la democratización afirmaban: “No nos han regalado nada sino que hemos recuperado nuestros legítimos derechos como mayoría nacional” (Rivera, 1986: 187).

318 “...demandamos el reconocimiento de nuestros derechos a la autodeterminación política como nacionalidades mayoritarias aymara, quechua, tupiguaraníes y chapacos” (Rivera, 1986: 194).

quienes alertaron sobre la posibilidad de que los indígenas quisieran gestar un “Estado paralelo” o un “Estado dentro del Estado”.

Más adelante, en el proyecto de Ley indígena preparado por las organizaciones indígenas a principios de los noventa, y que el gobierno rechazó en 1993, se retornó a la identificación como naciones. Entonces hubo un consenso en torno a la necesidad de reformar la Constitución tanto entre el gobierno como entre las organizaciones indígenas, con el fin de garantizar algunos de sus derechos colectivos. Pero mientras el gobierno se mostró dispuesto a incluir el reconocimiento del carácter pluricultural de la sociedad boliviana, para las organizaciones indígenas se trató más bien de avanzar hacia la construcción de un “Estado plurinacional” (Albó, 1996: 351).

Entre las organizaciones existe una apropiación diferenciada de la categoría de “nación”. En el Oriente no está presente esta categoría en las reivindicaciones de las organizaciones indígenas, las cuales se identifican más como “pueblos indígenas del Oriente”³¹⁹. En el Altiplano, subsiste una superposición de las categorías de pueblos y naciones originarias, cuando se hace referencia a quechuas y aymaras. Los intentos de articulación de los movimientos han recurrido preponderantemente a identificarse como pueblos, en la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos o el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos. En el 2000, el Estado reconoció la existencia de 35 “pueblos indígenas” (Valenzuela, 2004: 16)³²⁰.

319 La CIBOB se proclama representante de 34 “pueblos de Bolivia”, no reivindica las categorías de nación ni de Estado plurinacional en su misión y visión. Disponible en http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=41

320 Según datos del Diagnóstico de Pueblos Indígenas y Originarios del Ministerio de Asuntos Campesinos (2000). En su listado incluye como pueblos los que en los discursos de algunas organizaciones indígenas aparecen como “naciones originarias”, como aymaras, quechuas y guaraní, entre otros.

La identificación como naciones originarias solo tomó fuerza recientemente impulsada principalmente por el Conamaq, tal vez influido por la CONAIE y por los procesos de los indígenas norteamericanos, especialmente los canadienses, con los que la organización ha tenido contactos, los cuales se denominan *first nations*. Las implicaciones que estas identificaciones pueden tener para el trámite de sus demandas son diversas; sin embargo, en ningún caso se plantea la autodeterminación al margen del Estado nación boliviano. Salvo algunas excepciones con discursos ambiguos y radicales, los intelectuales y dirigentes indígenas se han esforzado por plantear que sus demandas no implican el aislamiento del resto de la sociedad nacional boliviana³²¹. El reconocimiento de derechos colectivos y autonomías en distintos ámbitos para los indígenas implica profundas reformas al Estado boliviano pero la “autodeterminación” se plantea en el marco del Convenio 169 de la OIT.

Para las organizaciones del Oriente la lucha es por integrarse al Estado boliviano. Como afirmaba Vicente Pessoa, dirigente indígena del Oriente, en 1993: “(...) la Constitución Política del Estado no reconoce a los indígenas, sin embargo los indígenas sí reconocemos a la Constitución” (Vadillo, 1996: 29). No obstante, es una integración sustancialmente diferente de la que primó en períodos anteriores y que no reconocía las diferencias culturales a estos pueblos ni el hecho de constituirse en sujetos activos en su integración. Explícitamente lo han manifestado en varias oportunidades. Marcial Fabricano, también dirigente del Oriente y promotor de la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990, demandó en esta coyuntura:

321 “...hay una diferencia fundamental entre el nacionalismo de estos pueblos originarios y los nacionalismos europeos de ayer y hoy. Para estos últimos ser nación implica, de alguna manera, empezar a calificar para ser Estado, asociado o no a una confederación mayor. En cambio, en nuestro caso ningún grupo plantea en serio esta posibilidad” (Albó, 1996: 356).

Que el Estado nos reconozca (...), así como somos, con nuestra cultura, con nuestra propia lengua, con nuestras propias organizaciones. Que nos dejen vivir en nuestros propios territorios, donde nacimos y [que] es de nosotros, que nos tomen en cuenta porque somos bolivianos (...). Por ello, decimos a [los] miembros de la sociedad no indígena que tienen que estar convencidos de que el derecho que ellos tienen, es el mismo derechos (*sic*) que tenemos otros pueblos y en la medida en que nuestro derecho sea aceptado estaremos en la posibilidad de construir una verdadera democracia; porque los pueblos indígenas no estamos buscando una división racista, nosotros respetamos a todos los seres humanos, pero en esa misma medida buscamos que se nos respete (Arias y Molina, 1997: 68).

En el mismo sentido, un vocero de la Asamblea del Pueblo Guaraní (ASP) afirmaba en 1992:

Esta organización nació con base en la visión que tenemos de integrarnos a la sociedad nacional. Nosotros pensamos en una integración como un proceso que nos llevaría a ser partícipes de toda la problemática que puede tener el país: tendríamos que ser tomados en cuenta como se toma en cuenta cualquier boliviano. Particularmente nosotros, desde hace cien años, hemos perdido nuestra historia, porque lo que no pudo hacer la conquista española, someter el pueblo guaraní; lo hizo la República (Asamblea del Pueblo Guaraní, 1992: 37).

Estas posiciones de las organizaciones del Oriente concilian con las posiciones de aquellos sectores que en el Altiplano han reivindicado la necesidad de construir un Estado plurinacional. Aunque en este caso se identifica a los indígenas como naciones, más que como pueblos, la pretensión no es su autodeterminación al margen del Estado boliviano. Así lo planteaba Víctor Hugo Cárdenas, líder del katarismo, en 1991:

Creo en un Estado plurinacional pero con un concepto distinto de “nación”, que no lleve necesariamente a la autodeterminación con áreas aisladas para cada uno. La dinámica no debe llevar necesariamente al Estado nacional aymara, etc. Por eso es interesante

el concepto de “nación subestatal”, dentro de una unidad, el Estado boliviano; y el contenido “plurinacional” de este es el único camino que llevará a su fortalecimiento, más que a debilitarlo³²².

De acuerdo con Albó (1996: 356), más que la autodeterminación en términos secesionistas, los movimientos persiguen la construcción del Estado plurinacional desde la Tesis Política de la CSUTCB, en 1983. El proyecto de Estado plurinacional ha sido compartido incluso por tendencias más radicales en el interior del movimiento en el Altiplano, tales como el Eje Pachakuti, una organización aymara que se presentó a elecciones en 1997 apoyando la candidatura de Juan de la Cruz Villca³²³.

Sin embargo, durante los noventa el Estado plurinacional no logró articular los movimientos con tanta fuerza como ocurrió en Ecuador, dado que no todas las organizaciones lo incluyen en su plataforma discursiva³²⁴. Como se mencionó en el capítulo III, esto se explica por las dificultades de articulación entre los movimientos y la dispersión en sus reivindicaciones, pese a que todas podrían englobarse bajo el proyecto del Estado plurinacional. Sin embargo, ello empezó a cambiar con la formalización del “Pacto de Unidad”

322 CIPCA, Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular, CIPCA, La Paz, 1991, p. 100. citado en Albó (1996: 360).

323 Mansilla (1999: 120) caracterizó su programa como “fundamentalismo indianista” porque rechazaba cualquier tipo de capitalismo proclamándose como socialista y autogestionario, rechazaba el individualismo y denunciaba la existencia en Bolivia de un “Estado sin nación”; sin embargo, propugnaba por un “Estado democrático, plurinacional y socialista”, con base en las asambleas originarias y el socialismo que pretende revivir los *ayllus*.

324 Particularmente las organizaciones del Oriente, identificadas como organizaciones de “pueblos indígenas” no han articulado en sus plataformas discursivas las categorías de nación y Estado plurinacional. En el altiplano las organizaciones han reivindicado con más vehemencia estas categorías. Al igual que la CSUTCB, el CONAMAQ reivindica la construcción de un Estado plurinacional. Ver: <http://www.conamaq.org.bo/sitio.shtml?apc=&s=e>

entre las organizaciones indígenas y varias organizaciones sociales que se articularon alrededor de la propuesta del “Estado Unitario Plurinacional” para plantear una propuesta conjunta en la Asamblea Constituyente, en octubre de 2004 (Orellana, 2005: 69)³²⁵.

Este proyecto se ha venido desarrollando desde la asunción del gobierno por Evo Morales, en el 2006, durante la Asamblea Constituyente³²⁶, y en el reconocimiento del Estado plurinacional en la nueva Constitución, pese a la conflictividad que a su alrededor se ha suscitado. En agosto de 2007, hubo una serie de encuentros entre las organizaciones sociales articuladas en el Pacto de Unidad que culminó con una asamblea en Sucre, donde se acogió la propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado basada en la construcción de un Estado Plurinacional Unitario. El Estado plurinacional se presentó como alternativa al Estado liberal y monocultural, y como un proyecto descolonizador. La propuesta recogió la demanda de autodeterminación como pueblos y naciones indígenas según el Convenio 169 de la OIT. Además, contenía representación directa de los pueblos y naciones indígenas en los poderes públicos, elegidos por sus usos y costumbres de acuerdo al principio de “democracia comunitaria”, reivindicó la justicia originaria consagrada en los tratados internacionales de

325 Una propuesta inicial de las organizaciones planteó la existencia de 16 naciones originarias en territorio boliviano y una reorganización territorial del Estado en función de sus autonomías. El Pacto fue suscrito por el CONAMAQ, la CIDOB, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la CSUTCB, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCIQB BS), el Movimiento Cultural Afrodescendiente, la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable, y la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz. No lo suscribió la CONNIOB (Confederación Nacional de Naciones Indígenas Originarias de Bolivia), organización fundada el 28 de diciembre de 2000, que se declara representante de 36 naciones originarias en Bolivia, dado que en esta coyuntura se alineó con las propuestas de las élites regionales del oriente y los Comités Cívicos en torno al referéndum sobre autonomías.

326 Un análisis de las distintas propuestas a la Constituyente en Chávez (2008).

acuerdo a usos y costumbres, y planteó la cogestión de recursos no renovables con participación equitativa en los beneficios de su explotación. Como se muestra en el capítulo VII, aunque el trecho hacia la construcción del Estado plurinacional aún es amplio, muchas de estas demandas fueron reconocidas en la nueva Carta Política.

Las nacionalidades indígenas, la plurinacionalidad y el Estado nación Ecuatoriano

En contraste con el caso boliviano, el movimiento indígena en Ecuador ha conciliado la ambigüedad de la categoría “nacionalidad indígena” con la integridad del Estado mediante el concepto de plurinacionalidad³²⁷. Este criterio ha sido aceptado por todas las organizaciones que forman la CONAIE, es el nodo articulador de todas las demandas indígenas y ha sido persistente en cada una de las coyunturas en que el movimiento ha planteado demandas y reformas al Estado. Ello puede verse claramente en la forma como esta organización definió ambos conceptos:

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y

327 Ninguno de los estudios consultados en el caso ecuatoriano sostiene que la demanda de los indígenas pueda implicar alguna amenaza para la integridad de la nación y del Estado: “Hay conciencia sobre la inevitable y conflictiva penetración y coexistencia de los diversos grupos que pueblan el Ecuador. El asunto es calibrar su posición dentro de una perspectiva que irremediamente conduce al cambio (...), un exceso atomizante, fundamentalista o secesionista está descartado, básicamente por la forma como los indígenas han logrado combinar lo particular con lo universal y lo moderno con lo tradicional. La coexistencia, mal o bien, ha permitido mantener la particularidad cultural, pero también absorber del sector impugnado, entre otras cosas, la nociones de libertad, individualidad y diferencia, aspectos que en su conjunto han abonado considerablemente al esclarecimiento de la lucha política de estos pueblos” (Almeida J, 1995: 19).

territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa, con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz (CONAIE, 1989: 279).

La reivindicación de la categoría de nacionalidad tiene profundas implicaciones estratégicas en la lucha de los movimientos indígenas. Supone un salto cualitativo respecto al de etnia dado que deja de estar referido a reivindicaciones en el ámbito local o regional y lo traslada al problema de la constitución del Estado ecuatoriano (Ramón y Gámez, 1993: 190-191). Así lo han manifestado dirigentes del movimiento como Blanca Chancoso, quien diferencia entre las categorías de etnia y nación de la siguiente forma:

La etnicidad para nosotros tiene un sentido dado por cualquier científico que ha querido estudiarnos. Más bien es un sentido como de «conejiillo de indias». Aunque el concepto del antropólogo, del cientista, tenga otra concepción, la de estudiar hombres, yo creo que nos minimiza. Nosotros sentimos así, y por esa razón hemos rechazado este concepto, porque huele mucho a estudio, a experimento, por eso hemos rechazado ese término y nos hemos reivindicado con el término de nacionalidad. En cambio, la nacionalidad, para nosotros, tiene otro concepto: es mucho más íntegra, se reconoce a la persona como un ser viviente. Tenemos caracteres y elementos que nos identifican como nacionalidades. Hemos querido revisar los conceptos de una forma diferente y nos hemos dado cuenta que reunimos todos esos elementos como nuestro idioma, nuestras costumbres, nuestra cultura, nuestra historia y también nuestras sabidurías (Chancoso, 1993: 136-137).

La fuerza de esa identificación en términos tácticos también radica en la posibilidad de diferenciación con otras reivindicaciones (partidarias, sindicales) y su autonomía de estas (Bustamante,

1993: 92). La categoría de nacionalidad es central en el discurso de los movimientos porque es el término como han decidido definirse a sí mismos autónomamente. Tal como afirmaba Ampam Karakras, dirigente amazónico, a la altura de 1984:

...nosotros, las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios (*sic*), sea cual sea su desarrollo histórico, frente a este dilema, hemos optado por el término *nacionalidades indias*. Esta solución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría «nacionalidad» expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional (Karakras, 1988: 636-137).

El concepto de nacionalidades se forjó a principios de los ochenta, lo incorporaron primero las organizaciones de la Amazonía en cabeza de la Confenaie, fundada en 1980 (León, 1993: 256). A diferencia de los movimientos bolivianos, la categoría de nacionalidades tuvo gran aceptación en las organizaciones ecuatorianas y, a partir de la fundación de la CONAIE, en 1986, los líderes del movimiento se reivindicaron como representantes de pueblos y nacionalidades³²⁸. Entre 1986 y 1988 las organizaciones indígenas, CONAIE, Ecuarunari, FENOC, CONFENAIE y la Federación Shuar, junto con una comisión presidida por el entonces diputado socialista Enrique Ayala y el apoyo de Monseñor Proaño, elaboraron un proyecto de ley que llevaron al Congreso como primera propuesta de reforma constitucional denominada “Ley de nacionalidades indígenas”³²⁹. El

328 “La CONAIE es la representación legítima de cuatro millones de habitantes, secularmente discriminados pertenecientes a las siguientes nacionalidades: Quichua, Awa, Tsáchila, Chachi, Siona, Secoya, Huaorani, Cofán, Shuar, Achuar” (CONAIE, 1989: 268).

329 El proyecto de ley definía las nacionalidades indígenas como aquellas que se asentaban en un territorio y tenían continuidad desde antes de la conquista,

proyecto se orientó hacia el reconocimiento de las nacionalidades y la construcción de un Estado plurinacional³³⁰.

La propuesta no fue aceptada por el Congreso pero trazó el rumbo de demandas indígenas³³¹: reconocimiento del Ecuador como un Estado pluriétnico y plurinacional, respeto por su cultura, recuperación de territorios y recursos naturales, EIB, reconocimiento de sus formas de administración de justicia y autoridades tradicionales. Tales demandas despertaron la oposición de diversos sectores. Sin embargo, al contrario de lo que piensan sus adversarios, la identificación de los indígenas como nacionalidades y su demanda de Estado plurinacional no implican una desmembración del país. Los dirigentes del movimiento lo han explicado reiteradamente. Ampam Karakras, dirigente amazónico lo planteó muy temprano en 1984:

pretendía rescatar y promover la cultura, costumbres y tradiciones indígenas, la oficialización del quichua y otras lenguas, la representación de los pueblos en órganos estatales, un estatuto de territorialidad para cada nacionalidad, reconocía la CONAIE como un órgano representativo, demandaba jurisdicción y reconocimiento de autoridades tradicionales y participación en la orientación del sistema educativo (Torres, 1996a: 104-105).

- 330 “La construcción de una nueva estructura político administrativa descentralizada, culturalmente heterogénea, abierta a la representación propia y participativa de todas las nacionalidades indígenas y sectores sociales... una ampliación institucional que recoja la diversidad sociocultural del Ecuador dentro de un nuevo concepto de Estado, desarrollo y ciudadanía...” Proyecto de Ley de Nacionalidades indígenas. Citado en Bernal (2000: 43). En su artículo 1 afirmaba: “La República del Ecuador es un Estado plurinacional dentro del cual las poblaciones indígenas participan con su cultura, organización y derechos, especialmente el derecho a la autodeterminación como esta ley garantiza...” (Black, 1999: 30)
- 331 Según Almeida y Arrobo (1998: 139), la ley de nacionalidades indígenas presentada en el Congreso en septiembre de 1989 se frustró en gran parte por los entendimientos errados o la incomprensión de la propuesta: algunos parlamentarios confundieron el concepto de nacionalidad con el de raza, otros se negaron a comprender la problemática más allá de la problemática campesina, otros lo interpretaron como una propuesta separatista, al final tuvieron que archivar el proyecto.

Los pueblos indios están interesados en que se haga realidad el principio de autodeterminación para tomar su destino histórico en sus propias manos. Mucha gente al conocer nuestro anhelo podría opinar: «quieren dividir el país, quieren hacer otras repúblicas». Pero, nosotros no estamos por esa división. No planteamos la autonomía estatal, queremos la unidad de los diferentes pueblos indios y de la nación hispano-hablante, pero dentro de esta unidad reclamamos espacio para desarrollar nuestros elementos nacionales esenciales (Karakras, 1988: 645).

La Federación Shuar en uno de sus documentos planteaba:

¿Por qué se acusa de separatismo a los shuar del Ecuador? Porque se piensa que su originalidad de vida y pensamiento constituya (*sic*) un atentado a la unidad nacional. Pero “ese” concepto de unidad es anticuado: pertenece al bagaje cultural de la Colonia y a esquemas totalitarísticos (*sic*) de raigambre europea (...). El concepto de unidad es mucho más amplio que el de uniformidad, y admite y supone y alienta un sano y razonable pluralismo interno (Federación de Centros Shuar, 1988: 597).

Por su parte, Luis Macas afirmó:

...los pueblos indígenas no estamos en el entendimiento ni en la forma de desconocer a un Estado ecuatoriano. Lo que nosotros propugnamos es que el Estado ecuatoriano tiene que modificarse, tiene que ser de acuerdo a las condiciones y a la realidad de lo que somos los ecuatorianos. Los indígenas no decimos que vamos a construir un Estado aparte. Esa es una falacia mal intencionada (Macas, 1993: 127).

Finalmente, para Blanca Chancoso:

Aunque quieren confundirnos al decir que queremos dividir al país, no hay tal. El país está dividido por clases mismo y no se diga por las culturas que hay en él, pero lo que importa es que se tiene que reconocer la existencia de esas culturas (Chancoso, 1993: 138).

Reconocer al país como plurinacional o pluricultural es (sic) no solo es dictar un decreto. Se debería dar una reestructuración total (...). Y por eso es que pensamos que este planteamiento no solo beneficiará al pueblo indio, sino también a toda la sociedad que quiere algo nuevo. Es para todos (...), con un Estado plurinacional estaremos representados todas las nacionalidades, y por eso es que sostenemos que no hay peligro de que el país se divida, más bien lo que estamos tratando es que se unifique (Chancoso, 1993: 145).

Como este fragmento pone de presente, para los indígenas la plurinacionalidad no significa la desintegración del país sino una forma democrática e igualitaria de entender la integración, sustancialmente diferente de la asimilación y desaparición de sus pueblos (Guerrero y Ospina, 2003: 181; Albán, 1993: 198). Antes que un proyecto de autodeterminación de las nacionalidades, el Estado plurinacional es concebido como una forma de integración de los indígenas a la sociedad nacional ecuatoriana, muy distinta de las formas como las élites políticas han pretendido a lo largo de la historia articularlos en sus proyectos de nación. Los dirigentes del movimiento así lo han afirmado en múltiples ocasiones. Ampam Karakras, también planteó el problema del siguiente modo:

Los pueblos indios están «integrados» por medio de la lengua. Nos preguntamos ¿cuándo se integrarán los hispanohablantes a la realidad nacional hablando nuestras lenguas? ¿Cuándo será que el quichua, el shuar o el cofán tengan el mismo reconocimiento y valoración que el castellano? Solo cuando esto suceda habrá una verdadera integración, una comunicación igualitaria y no simplemente la imposición de una ideología etnocentrista (Karakras, 1988: 636).

Blanca Chancoso, afirmó por su parte:

Mientras para el gobierno la integración es desaparecer a las nacionalidades indígenas y que estas se sometan a su programa o plan, para nosotros eso es genocidio. Creemos que la integración no debe ser desaparición, ni sometimiento. Para nosotros la integración supone el reconocimiento de nuestros pueblos y un convi-

vir igualitario. Para nosotros la integración habrá solamente con el reconocimiento del Estado plurinacional, de lo contrario, no existe (Chancoso, 1993: 144).

Incluso sectores indígenas al margen de la CONAIE, como el entonces dirigente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas (FENOCCI) –organización dependiente de la CEDOCUT–, Alberto Andrago, comulgaron con este concepto de integración:

Lo que creemos es que debe mantenerse es el respeto mutuo y por eso la plurinacionalidad, que cada grupo mantenga su cultura propia, nos interrelacionamos si. Más que una integración sería una interrelación basada en el mutuo respeto (Andrago, 1993: 162)

Empero, el proyecto de construcción de un Estado plurinacional sí plantea una serie de reformas al Estado ecuatoriano. Simbaña (2005: 204-205) plantea que la construcción del Estado plurinacional requiere al menos dos transformaciones:

Primero, un cambio estructural que modifique las relaciones económicas y políticas actuales que se fundamentan en la explotación de unos grupos por otros –en el caso de los indígenas, ellos son doblemente explotados por su condición social y étnica–. Segundo, un cambio sociocultural que replantee el conjunto de la nación en tanto comunidad humana; esto implica una recomposición de las relaciones entre grupos socioculturales que coexisten en un mismo Estado nacional.

También requiere una redefinición de la división político-administrativa del territorio nacional que concuerde con la distribución geográfica de los pueblos indígenas y pueda garantizarles autonomía territorial, la conformación de nuevos poderes locales, la modificación de los mecanismos de elección de representantes y del sistema electoral mediante circunscripciones especiales. Sin embargo, la reivindicación del Estado plurinacional no es sectorial, sino que

compromete al conjunto de la sociedad ecuatoriana³³². La CONAIE también vincula la liberación de las naciones indígenas con la de la nación ecuatoriana. Como sostiene Andolina (1998: 56), la CONAIE es nacionalista en dos sentidos: en un sentido “autonomista” intenta construir nacionalidades indígenas distintas y en un sentido “transformista” intenta “reconstruir la nación ecuatoriana basada en esa pluralidad de nacionalidades”. Ello implica un fuerte cuestionamiento a la manera como se concibió el imaginario nacional ecuatoriano basado en el mestizaje, el cual es desafiado por un tipo de nacionalismo diferente: el plurinacionalismo, cuya característica es ser inclusivo en contraste con el mestizaje que excluyó a los indígenas.

En octubre de 1994, la CONAIE presentó al Congreso otro proyecto de ley, que demandaba una nueva constitución que reconociera derechos colectivos y una democracia plena; declarar el Estado ecuatoriano como un Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe y oficializar sus idiomas; y que el Estado tuviera como función el fortalecimiento de la plurinacionalidad (Torres, 1996a: 106). El proyecto no recibió el trámite legislativo pero desde entonces la demanda por la convocatoria de una Asamblea Constituyente se volvió central para el movimiento (Bernal, 2000: 44). En 1998, con ocasión de la Constituyente, las organizaciones indígenas presentan otro proyecto para la construcción del Estado plurinacional que incluyó reivindicaciones de autonomía, tierra, territorio y recursos naturales, culturas, lenguas e identidades y desarrollo con identidad y equidad (Noboa, 2005: 102). Asimismo, en noviembre de 2001 el diputado de Pachakutik, Gilberto Talahua presentó al Congreso un

332 Así también lo han manifestado dirigentes del movimiento como Luís Macas, quien en 2002 afirmaba: “la propuesta política de la CONAIE evolucionó. En un inicio era reivindicativa y de la organización; ahora la visión es de país; eso nos hizo actuar en la coyuntura política, en alianza con quienes tienen la misma identidad programática (...). La perspectiva es construir un Estado plurinacional, que permita el ejercicio de los derechos de todos” (Dávalos, 2003: 45).

nuevo proyecto de ley de nacionalidades indígenas, el cual reclamaba más amplias autonomías (Guerrero y Ospina, 2003: 185).

La autodeterminación de los pueblos indígenas, no se plantea en el sentido de la Carta de la ONU, que garantiza a los pueblos la autodeterminación política en un Estado propio, es decir, la independencia, sino en el sentido del Convenio 169 de la OIT, que define el concepto de pueblo en el interior del Estado nacional, así como la posibilidad de establecer autonomías compatibles con el sistema jurídico nacional, la garantía de derechos colectivos y protección a sus tradiciones y cultura, entre otros (Simbaña, 2005: 212). El proyecto de ley de 2001 demandó el reconocimiento de las autoridades étnicas con amplias atribuciones autonómicas, tales como el nombramiento de representantes por cada pueblo y nacionalidad según sus usos y costumbres, las cuales gestionarían la transferencia de territorio bajo su jurisdicción: ser consultados sobre obras y explotación de recursos, administrarían áreas protegidas ubicadas en su territorio, el agua potable, el alcantarillado, el saneamiento ambiental y el patrimonio cultural histórico. De acuerdo con Guerrero y Ospina (2003: 190-191), el problema con la amplitud de las atribuciones era la ambigüedad en la definición de territorios, pueblos y nacionalidades en la medida que no estaban claramente delimitados; no había claridad jurídica. Tampoco estaban establecidos los límites en relación con el resto de instituciones estatales, por ejemplo los municipios

A diferencia de los movimientos indígenas bolivianos, el movimiento ecuatoriano alcanzó una considerable aceptación de la categoría de identificación de “nacionalidades indígenas”. Sin embargo, en sus discursos y demandas se mantiene una superposición de las categorías pueblo y nacionalidad, con implicaciones para sus formas de representación y la interpretación de sus demandas por otros sectores (Lucero, 2003: 37). Se supone que las nacionalidades, definidas por la lengua, contienen los pueblos, definidos por territorio, cultura u otras formas de identificación distintas de la lengua (Almeida y Arrobo, 2005: 19; Simbaña, 2008: 110-111). Sin embargo,

la definición de ambos se determina por las relaciones de poder entre las diferentes organizaciones y sus niveles. Guerrero y Ospina (2003: 186), resaltan este aspecto mostrando las variaciones en el número de pueblos y nacionalidades en distintos momentos³³³.

En cuanto a los pueblos, el decreto de creación del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), en 1998, incluía catorce (14), mientras el proyecto de ley de nacionalidades indígenas de 2001 incluía dieciocho (18). En cuanto a nacionalidades, el proyecto de ley de 1988 incluía ocho (8), el decreto de creación del Codenpe de 1998 incluía trece (13) y en el proyecto de ley de nacionalidades indígenas de 2001 se incluyen doce (12). La variación en el número no solo corrobora el carácter de invención de estas identidades, dado que han aparecido nuevos pueblos y nacionalidades indígenas en función de las relaciones de fuerza de las organizaciones de las mismas, sino que tiene profundas consecuencias en momentos cuando los movimientos deben definir formas de representarse y donde ambas categorías entran en conflicto.

Esto provocó varias disputas entre las organizaciones indígenas, en junio de 2000, en torno a la elección de delegados al Codenpe, que inicialmente trató de hacerse por representación de pueblos y nacionalidades. Las organizaciones no lograron conciliar en torno al criterio para tal elección. Algunas planteaban que debían estar representados los pueblos, otros se inclinaban por la representación de las nacionalidades y otros por la representación como organizaciones. El conflicto tuvo lugar incluso en el interior de la CONAIE, cuyas

333 Pajuelo (2007: 131-146), analiza este mismo fenómeno presentando las variaciones en cuatro mapas realizados tanto por la CONAIE como por organismos estatales, entre 1988 y 2001, y haciendo énfasis en la forma como el movimiento indígena ha ido creando “un nuevo mapa de la nación”: “al transformar el territorio imaginado de la nación representado en los mapas, el movimiento indígena logra cuestionar las formas hegemónicas de representación de la ecuatorianidad, plasmando en la geografía política del país la existencia de nacionalidades y pueblos indígenas” (p. 132).

organizaciones están divididas regionalmente. En la Sierra, predomina la nacionalidad Quichua pero hay pueblos significativos como los Otavalo y Saraguro, mientras en la Amazonía hay más nacionalidades. En consecuencia, de utilizarse el criterio de nacionalidad se beneficiaría a las organizaciones amazónicas mientras las organizaciones y pueblos mayoritarios de la Sierra perderían su representación y serían subsumidos en la nacionalidad Quichua. Al fin se llegó a un compromiso según el cual cada pueblo en la Sierra y cada nacionalidad en la Amazonía tendrían derecho a un voto en el Codenpe (Lucero, 2003: 38). Empero, Fenocin, organización al margen de la CONAIE, por su parte, argumentó que tal criterio buscaba aumentar el control de la CONAIE sobre el Codenpe, dado que aglutinaba los pueblos “oficialmente” reconocidos³³⁴. Este desacuerdo se proyectó incluso en el último proceso constituyente en el cual, según Simbaña (2008: 106), la Fenocin y la FEINE se opusieron a la demanda de plurinacionalidad contenida en el proyecto de la CONAIE afirmando que los indígenas no constituían nacionalidades sino pueblos, y como tal ya estaban reconocidos en la Constitución de 1998.

¿Un nacionalismo aymara?

La ambigüedad en el uso de la categoría “naciones originarias” por algunos sectores del movimiento indígena en el Altiplano ha suscitado preocupación por su supuesto carácter separatista. Hay una tendencia dentro de las organizaciones del Altiplano a reivindicar la autodeterminación de las naciones originarias que se remonta al surgimiento de las tendencias indianistas en los setenta. Aunque su discurso de autodeterminación es ambiguo, ha estado presente permanentemente en el desarrollo de los movimientos tomando

334 Se opuso al reglamento y lo demandó ante el Tribunal Constitucional el 6 de junio de 2000. El Tribunal declaró inconstitucional el artículo 2 del decreto 386 de diciembre de 1998. Otro decreto el 30 de enero de 2001 abrió la posibilidad de que otros pueblos pudieran ser reconocidos por el Codenpe (Guerrero y Ospina, 2003: 189).

vuelo en ciertas coyunturas críticas, como las protestas de 2000, 2001 y 2003. El discurso más radical ha sido el del líder aymara Felipe Quispe, quien en su libro *Tupaj katari vive y vuelve... Carajo* (1990) hace una lectura de la revolución de Katari y concluye haciendo un llamado a la lucha armada para llevar a cabo la “Revolución India Comunitaria”, conseguir la autodeterminación de las naciones originarias y destruir el capitalismo:

...y sobre dichas ruinas construir y volver a la Comuna Aymara, y así poder formar una Unión de Naciones Socialistas de Qollasuyo llegando a una sociedad sin clases ni razas, donde reine el Colectivismo y el Comunitarismo de ayllus, donde seremos dueños de nuestra Pacha Mama ancestral, de nuestro destino y del poder político, para gobernarnos los propios aymaras a nosotros mismos como en el tiempo del Tiwanakense³³⁵.

En las coyunturas de 2000 y 2001 el discurso de Quispe afloró más radical. En alguna oportunidad llegó a afirmar:

Nosotros no seguimos la bandera tricolor de Bolivia que nuestros opresores cargan. Nosotros tenemos la Wiphala. También tenemos nuestros propios héroes y mártires. Poco a poco avanzamos para tener nuestra propia constitución política del Kollasuyo. Para lograr esto somos conscientes de que el camino no será fácil. Tendremos que derramar sangre, pero estamos seguros que vamos a tener nuestra propia forma de organización, nuestra nación indígena³³⁶.

En la negociación de la CSUTCB con el gobierno, en octubre de 2000, Quispe protestó por la muerte de algunos manifestantes y trató a los representantes del gobierno como “extranjeros”:

335 Felipe Quispe Wanka, *Tupaj katari vive y vuelve... Carajo*, Ofensiva Roja, La Paz, 1990, pp. 313-314. Citado en Zibechi (2006: 151).

336 Citado en Sanz (2005: 55) y disponible en: www.narconews.com/felipe1es.html.

Nosotros les hemos llamado a ustedes, les hemos dado nuestro territorio, les hemos alojado a ustedes, ¡extranjeros! Ahora nos matan ¡Carniceros! (...). ¿Por qué matan a mis hermanos quechuas? ¿Por qué matan a mis hermanos aymaras? ¿Por qué? Quiero saber la respuesta. El único delito que hemos cometido es reclamar justicia y libertad, es reclamar el poder político, que nos lo devuelvan ¡Asesinos! (Mamani, 2007: 238-239).

Este tipo de afirmaciones ponen de presente el carácter excepcional del discurso de Quispe entre los movimientos indígenas de América Latina, siendo más radical que el movimiento ecuatoriano y los zapatistas mexicanos (Valenzuela, 2004: 36), y alerta a otros sectores sociales sobre el carácter potencialmente separatista del MIP y aquellos que lo apoyan. Más allá de los resultados electorales, las orientaciones del Mallku calaron espontáneamente en las protestas de abril y septiembre de 2000 y de junio y julio de 2001. Además de la expulsión de las autoridades del Estado boliviano de ciertos territorios aymara se produjeron actos simbólicos, como la fundación del Cuartel de Qalachaqa, y proclamas como la Declaración de Achacachi (octubre de 2000), el Manifiesto de **Jach'ak'achi** y el Acta de Constitución de la Nación Aymara Quechua (9 de abril de 2001), suscritos por diversas organizaciones de base que apuntaban a desconocer el Estado boliviano en procura de la autodeterminación de las naciones originarias.

La Declaración de Achacachi, en el primero de seis puntos afirmaba “el renacimiento del poder indígena y de las naciones originarias de esta república dominada por el poder económico, político e ideológico de los resabios del colonialismo”; en el quinto punto decía: “Cualquier acción en contra de los campesinos por parte del gobierno, será respondida con el levantamiento en armas de las naciones originarias”; y en el sexto llamaba a “instaurar en los territorios indígenas Consejos de Justicia Comunal en vez de corregidores y policías. Asimismo, expulsar los órganos represores del gobierno tanto la policía como el ejército” (Zibechi, 2006: 155-156).

Los otros documentos, aunque llaman a la autodeterminación, lo hacen en el marco del Convenio 169 de la OIT, tal vez aprovechando su ambigüedad respecto al concepto de pueblo³³⁷. El Manifiesto de Jach'ak'achi, inspirado en la Declaración, reproduce el discurso de los documentos fundacionales respecto al tema de la nación y afirma la restauración del Qollasuyu³³⁸, pero también afirma: En virtud del Convenio 169/1989 de la OIT, queremos que el Estado boliviano respete nuestra tierra y territorio, queremos la autonomía para administrarlos y volver a restaurar el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza para beneficio de todos”.

El Acta de Constitución de la Nación Aymara Quechua, contiene una retórica más radical pero también maneja un concepto de autodeterminación ambiguo con referencia al Convenio:

Denunciamos que Bolivia fue asentada sobre una parte de nuestro milenarismo QULLANA o QULLASUYU y los bolivianos pug-

337 “El Convenio 169 incurrió en una contradicción teórica y política que fue reconocida solamente por unos pocos miembros observadores durante el período de discusión. Por una parte, reconoció el carácter de “pueblos” de los colectivos indígenas y, por otra parte, les cercenó su derecho a la libre determinación mediante un inciso agregado al artículo primero que dice: «la utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho» (Bengoa, 2000: 276).

338 “Nuestro pensamiento nos guía hacia la restauración del Qullasuyu, como un modelo de Nación-Estado, aunque los valores de la civilización y cultura occidentales, permanentemente nos ocasionan enfrentamientos fratricidas, provocados por los agentes de la politiquería criolla y de la iglesia cristiana, históricos aliados para la explotación y el exterminio físico y cultural del indio (...). Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Qullasuyu. Los gobiernos bolivianos hablan de “integrarnos” a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los “bolivianos” no son mas que un remedo de las culturas occidentales”. Consultado en: http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/manifiesto_jachakachi.htm

naron por nuestra desaparición física y cultural, los gobiernos racistas nos han hecho una guerra permanente para aniquilarnos. Pero hemos sobrevivido al genocidio sistemático de españoles y bolivianos. El gobierno clandestino de Mallkus, Jilaqatas y Amawt'as de JACH'A UMASUYU ha sobrevivido en el tiempo y en el espacio.

Nuestro Pueblo encabezado por sus Mallkus, Jilaqatas y Amawt'as, ha mantenido sus instituciones políticas y sociales, ahora tenemos el orgullo de Manifestar ante los Pueblos soberanos del mundo y ante las Naciones Unidas (ONU), que el Pueblo Aymara de Umasuyu vivimos un nuevo Pachakuti con GOBIERNO AUTONOMO, porque en 2000 nos hemos liberado de la Subprefectura, de la Policía y de otras formas represivas, sacaplatas y corruptas del gobierno republicano (...).

En mérito a nuestra lucha por la Tierra, Territorio y Libre Determinación, hoy resurge el Gobierno Aymara-qhuchwa de acuerdo con el Convenio 169/1989 de la O.I.T., para hacer respetar nuestra PACHAMAMA y defender nuestros recursos naturales, que son la constante codicia de los “cuarenta ladrones” que en concomitancia con los grandes saqueadores de allende las fronteras explotan nuestras riquezas polucionando los ríos, el aire y la tierra³³⁹.

Estos hechos evidencian el arraigo que tiene entre las poblaciones indígenas del Altiplano la identificación como “naciones originarias”. Sin embargo, además de mantenerse en la ambigüedad son hechos excepcionales y no podría deducirse una tendencia general hacia su autodeterminación al margen del Estado boliviano. La articulación de diversos sectores indígenas en el proyecto del MAS-IPSP con el que Morales fue electo presidente en 2005, fundada en una plataforma nacional-popular y no étnico-nacional, contribuye también a desmentir una situación de este tipo. Además, estos discursos conservan la ambigüedad con que se planteó inicialmente la cate-

339 Disponible en: http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/acta_quichwa121001.htm

goría de nacionalidad en los escritos de Reinaga, la cual oscila entre un ánimo de autodeterminación al margen del Estado boliviano y la lucha por dotar de un significado distinto la nación boliviana que se conjuga con las demandas de acceso al poder.

Incluso Quispe recupera la idea de las “dos Bolivias”, fuertemente marcada por la denuncia de la desigualdad social que afecta a las poblaciones indígenas. En septiembre de 2000, en un programa de televisión dirigido por Carlos Mesa, el *Mallku* afirmó:

Aquí hay dos Bolivias. Una Bolivia es la que está en las Bolivias. Yo soy de otra (...) esa Bolivia no tiene teléfono, no tiene Internet. No tiene otros medios de comunicación. Esa Bolivia no tiene electricidad: tenemos que vivir con mechero. Esa Bolivia no tiene postas sanitarios, no hay farmacias, no hay mejoral. No hay heno: nosotros tenemos que estar masticando coca o tomando orín. Esa es nuestra realidad. Así hemos crecido y así hemos nacido, debajo de la pollera (...) y entre cueros de abeja. Esa Bolivia no tiene agua potable, no tiene duchas, no hay jaboncillo: tenemos que utilizar *poq' e* y montón de esas otras cosas. Esa Bolivia no tiene buenos caminos. Esa Bolivia no tiene otros medios para estar feliz. Yo soy de eso. Además, esa Bolivia o lo que era el kollasuyo tiene su propia cultura, su propia religión, su propia filosofía, su propia historia: tenemos nuestros propios territorios y nuestras leyes ancestrales; que están ahí, nuestros hábitos y nuestras costumbres (Cajías, 2004: 487).

En estas declaraciones, más que un problema de autodeterminación de las naciones originarias lo que se plantea es la existencia de desigualdades que afectan sobre todo las poblaciones indígenas. El uso de la expresión “dos Bolivias” plantea de entrada la ambigüedad antes señalada. Ello también se expresa en el señalamiento explícito en el proyecto político del MIP de mantener al Estado boliviano como un Estado unitario pero que reconozca las “naciones originarias”³⁴⁰.

340 En el punto 1 titulado “Bolivia” afirma: “La República de Bolivia debe dejar de verse así misma como un Estado homogéneo y pasar a definirse como un Estado

En este sentido, las reivindicaciones de autodeterminación de la “nación aymara” no constituyen un nacionalismo en el sentido de pretender la formación de un Estado aymara al margen del Estado boliviano. A lo sumo, esta reivindicación podría ser interpretada como “etnonacionalismo”, tal como lo define Connor (1998: XIII), como la lealtad a la nación concebida como la creencia o el mito compartido en un origen común del grupo étnico. Esta creencia en un origen común está muy enraizada en los discursos de los movimientos indígenas del Altiplano y no solamente en los sectores aymara radicales³⁴¹. Ello implica distinguir entre el nacionalismo como lealtad a la nación y el patriotismo como lealtad al Estado³⁴², aceptando que ambas lealtades no necesariamente coinciden pero pueden coexistir en un mismo Estado. También implica reconocer que no necesariamente el nacionalismo o “etnonacionalismo” se define por la pretensión de crear un Estado propio³⁴³.

unitario que reconoce el derecho de las naciones originarias a la ciudadanía, y al desarrollo de sus políticas particulares. Debe adoptar la forma de la democracia participativa para terminar con la discriminación política y cultural de naciones de segunda clase”. Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), “Programa de gobierno del Movimiento Indígena Pachakuti 2002-2007”. Disponible en: <http://home.swipnet.se/Willka/M.%20I.%20P.htm>

- 341 Este problema es analizado desde una perspectiva histórica por Albó (1987).
- 342 “...los términos nacionalismo y patriotismo se refieren a dos lealtades bastante diferentes: el primero a la lealtad al grupo nacional y el segundo a la lealtad al Estado (país) y a sus instituciones” (Connor, 1998: 185).
- 343 Hasta cierto punto este problema puede ser analizado a la luz de los planteamientos de Castells (1998: 52-53) sobre el nacionalismo contemporáneo. El sostiene que hay cuatro aspectos importantes a tener en cuenta cuando se analizan nacionalismos contemporáneos: primero, no aspiran a construir un Estado, sino protoestados o autonomías, por eso es conveniente mantener la distinción analítica entre nación y Estado, concebir la nación como una entidad diferente del Estado; segundo, el nacionalismo no se limita históricamente al desarrollo del Estado nacional en los dos siglos posteriores a la Revolución Francesa; tercero, no es un fenómeno necesariamente de élite, incluso el nacionalismo contemporáneo es una reivindicación contra las élites globales y aunque los líderes de

Sin embargo, es necesario explicar a qué obedece la radicalidad de este discurso de autodeterminación, el cual, como lo muestran los acontecimientos de 2000 y 2001, no se restringe al discurso del *Mallku*. Este es un discurso que ni siquiera ha sido planteado por las organizaciones indígenas amazónicas que, como se ha visto, estuvieron por largo tiempo olvidadas por el Estado y prácticamente al margen de la sociedad nacional. Hay varios elementos necesarios aunque nunca suficientes que permitirían explicar la radicalidad de este discurso y su arraigo en ciertos sectores del Altiplano. En primer lugar, la persistencia de las comunidades indígenas o *ayllus*, si bien no implica que la identificación como indígenas suponga automáticamente la emergencia de un discurso de autodeterminación, si asegura un conjunto de rasgos tangibles o “protonacionales” que lo facilitan (Hobsbawm, 2000: 86). En ciertas regiones del Altiplano rasgos como la lengua, las costumbres y la memoria colectiva de pertenecer a un mismo territorio, entre otros, se han mantenido con más persistencia y son más fácilmente perceptibles que en otras regiones, como por ejemplo, la Sierra ecuatoriana. Como se afirmó al hacer referencia al proceso de “comunalización”, allí las comunidades más que persistir se han reinventado en condiciones muy distintas.

En segundo lugar, los aymara del Altiplano han tenido intercambios permanentes con la sociedad nacional y estos intercambios han sido percibidos como desiguales, lo cual conduce a tensiones que llevan a reafirmar las diferencias con la sociedad nacional más que a relegarlas u olvidarlas. Este segundo aspecto permitiría explicar en parte por qué los pueblos amazónicos u orientales en ambos países no tienen reivindicaciones radicales, dado que no han tenido contactos tan fluidos con sus respectivas sociedades nacionales. El

los movimientos nacionalistas tienden a constituir una élite, ello no obsta para concluir que el nacionalismo no tiene arraigo en las masas; finalmente, el nacionalismo contemporáneo es más reactivo que proactivo, se orienta más hacia la defensa de una cultura institucionalizada que a la construcción de la soberanía de un Estado.

paradigma dominante durante buena parte del siglo XX en cuanto a la formación de la nación, el enfoque cibernético de Deutsch, sostenía que la modernización llevaba inevitablemente a la desaparición de los particularismos étnicos y la asimilación de los grupos minoritarios por el grupo dominante, lo cual se explica por el incremento de la comunicación, los intercambios entre distintos grupos y la movilidad social (Jaffrelot, 1993: 210-211). Sin embargo, investigaciones posteriores llevaron a conclusiones distintas. Por ejemplo, Connor (1998: 54), sostiene que “cuando no nos ocupamos de variaciones dentro de un solo grupo cultural sino de varios grupos culturales distintos y autodiferenciados, el aumento de los contactos, como ya se ha dicho, tiende a generar tensiones en lugar de armonía”. Esta afirmación está soportada en la idea de que los avances en comunicaciones y transportes llevan a fortalecer la percepción de las diferencias entre grupos étnicos o grupos culturales diferenciados. Habría que adicionar que estas diferencias pueden convertirse en antagonismos de acuerdo a coyunturas o situaciones políticas particulares, es decir, que en ello también opera una “estructura de oportunidades políticas” (Tarrow, 1997) que hace que la formulación de discursos como el de los radicales aymaras sea políticamente “rentable” en un momento dado.

En tercer lugar, este radicalismo también puede explicarse parcialmente por la fuerte influencia de los discursos de la izquierda comunista y socialista. No solo porque fueron quienes articularon con fuerza la demanda de autodeterminación de los pueblos, sino por la articulación que de ellos han hecho los líderes aymara, y principalmente por el hecho de plantear su lucha en términos de revolución e incluso en el hecho de haberla llevado hasta la experiencia de la lucha armada. En contraste, las organizaciones amazónicas en ambos países recibieron principalmente el influjo de la Iglesia católica y algunas iglesias evangélicas y de ONG de desarrollo, mucho menos beligerantes en su relación con el Estado. Incluso el movimiento indígena de la Sierra ecuatoriana, pese a recibir también el influjo ideológico de la izquierda, tuvo en su desarrollo influencias más plurales por parte de la Iglesia católica.

Habría que adicionar un cuarto aspecto para explicar la emergencia de demandas radicales. Los aymara y, como se ha visto, en algunos discursos los aymara-quechua, se han reivindicado históricamente como el grupo poblacional mayoritario, a diferencia de los grupos indígenas del Oriente y la Amazonía en ambos países, e incluso, de los indígenas serranos en Ecuador. Esta reivindicación, soportada en prácticas y rasgos tangibles de la cultura y la vida cotidiana y, recientemente, en los datos del censo nacional de 2001, que al utilizar el criterio de “autoclasificación” arrojó que más del 60% de la población se autodefine como indígena, les ha servido para denunciar la opresión por un grupo poblacional minoritario. Sin embargo, esta apreciación debe conjugarse con el estudio de las relaciones que estos grupos han tenido con el Estado, dado que el “peso demográfico” de un grupo étnico por si solo no implica necesariamente que este construya su identidad o formule demandas radicales³⁴⁴.

En suma, puede ser que la conjunción de estos elementos, la existencia de rasgos tangibles de identificación gracias a la persistencia del *ayllu*, la experiencia de intercambios fluidos y percibidos como

344 Por ejemplo, “en el Perú, en contraste con la situación del Ecuador y Bolivia, no existe un movimiento indígena de proyección nacional. Solamente en la Amazonía viene ocurriendo, desde hace tres décadas, un activo proceso de movilización étnica (...). Lo que resulta impresionante es la inexistencia de un movimiento étnico en la Sierra, a pesar de ser el área de mayor presencia indígena –cuantitativamente hablando– en toda la región centroandina, evidenciada en la existencia de más de siete mil comunidades indígenas de habla quechua y aymara” (Pajuelo, 2007: 28). Tal situación puede explicarse por la temprana y compleja articulación de lo indígena en una identidad nacional-popular fuerte bajo el gobierno de Juan Velasco Alvarado que, entre otras cosas, llegó a oficializar el quechua en 1969. Por otra parte, de acuerdo con Yashar (2005: 246-247), en Perú se operaron cambios en los regímenes de ciudadanía similares a los que motivaron la politización de las identidades étnicas y la aparición de movimientos indígenas en Países como Ecuador y Bolivia. Sin embargo, no pudieron darse otras dos condiciones necesarias para el surgimiento de tales movimientos: la existencia de redes intercomunitarias y de espacio público asociativo. En parte esto último se explica por la existencia de un conflicto armado interno.

desiguales entre los aymara y la sociedad nacional, la influencia de un discurso radical de izquierda y la percepción de los indígenas aymaras y quechuas como mayoría nacional, puedan explicar el radicalismo. Sin embargo, el carácter separatista o no de estos sectores y sus discursos solo puede ser constatado en el desarrollo de sus estrategias en el balance de fuerzas con otros sectores. Eso también dependerá de la forma como se produzca el complejo equilibrio entre la lealtad a la “nación aymara”, el nacionalismo aymara, y la lealtad al Estado boliviano en el Estado plurinacional en construcción. Los discursos de los sectores aymara radicales y la experiencia histórica en general han mostrado que ambas lealtades tienden a coincidir en la medida que las fronteras de la patria boliviana coinciden con las de la patria aymara; en otras palabras, los sectores aymara radicales perciben el Estado boliviano como el Estado de su nación, por ello también reivindican su derecho a acceder al gobierno como mayoría nacional³⁴⁵.

Por otra parte, es imposible establecer en el caso boliviano cuál de estas lealtades es más fuerte. Aun más, la elección de Evo Morales, un indígena aymara, como presidente de la República en diciembre de 2005, con una plataforma que para muchos autores (Stefanoni, 2005: 275, 2007: 47, 2010: 5; Kochler et al, 2007; Do Alto, 2008: 30) actualiza el discurso nacional-popular de la revolución

345 Como sostiene Connor (1998: 77), “el problema de cómo dar cabida a la heterogeneidad étnica dentro de un único Estado gira en torno al equilibrio de fuerzas creado por dos lealtades: la lealtad a la nación y la lealtad al Estado. Los numerosos movimientos separatistas violentos que han tenido lugar en el transcurso de las dos últimas décadas, tanto en el Primer Mundo, como en el Segundo y en el Tercero, dan sobrado testimonio de que cuando ambas lealtades entran en conflicto irreconciliable, la lealtad al Estado siempre sale vencedora. Mas no siempre se percibe la situación de esa manera: cuando los pueblos habitan su propio Estado nación o cuando constituyen un elemento tan fuertemente dominante en un Estado multinacional como para percibir ese Estado como el de su nación (por ejemplo, los ingleses, los chinos, los taiwaneses), las dos lealtades se confunden y se refuerzan. El caso de las minorías nacionales es aquel en que la percepción de ambas lealtades tiene más posibilidades de entrar en conflicto”.

de 1952 con el reconocimiento de la diversidad cultural, plantea el problema insoluble de establecer si en los indígenas aymara es más fuerte su lealtad a la nación aymara o su lealtad al pueblo boliviano. Por el momento, su radicalismo será confrontado por el desarrollo normativo del Estado plurinacional consagrado en la nueva Constitución Política.

CAPÍTULO VII

INDÍGENAS Y ESTADO (1990-2008): DEL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL AL ESTADO PLURINACIONAL

Los estados boliviano y ecuatoriano respondieron como nunca antes a las demandas de los movimientos indígenas durante los noventa. En ambos casos se implementaron reformas constitucionales orientadas a reconocer sus derechos colectivos y otras reformas, que permitieron a las organizaciones participar activamente en los organismos de representación del Estado y en la formulación e implementación de políticas públicas orientadas a las poblaciones indígenas. Ello puso en evidencia una ruptura radical en las relaciones entre el Estado y estas poblaciones y, en consecuencia, una transformación en el proyecto hegemónico de nación dado que por primera vez el Estado reconoció la diversidad cultural de la nación.

Los proyectos nacional popular de Bolivia y desarrollista del Ecuador prácticamente trataron de hacer que los indígenas dejaran de serlo y se convirtieran en campesinos y mestizos, a los cuales se les asignaba un rol marginal en el proceso de construcción de la nación. En contraste, las orientaciones del Estado en los noventa trataron de integrarlos reconociendo y preservando sus particularidades culturales, dotando sus poblaciones de grados considerables de autonomía y abriendo canales para su participación política. El *deber ser* de la nación en ese nuevo proyecto hegemónico fue la armonización de la diversidad cultural con la unidad nacional. Sin embargo, ¿ello supuso que los indígenas tuvieran un rol activo en el proceso de construcción de la nación?, ¿implicó que los proyectos de nación de los movimientos indígenas se realizaran?, ¿cómo se produjo la articulación de los indígenas en ese nuevo proyecto hegemónico de nación?

Este capítulo analiza los fundamentos del proyecto hegemónico de nación en los noventa y las formas como los movimientos indígenas son articulados, así como los cambios recientes en la relación Estado-indígenas. Primero describe la apertura estatal hacia las problemáticas indígenas a comienzos de los noventa, luego analiza las principales reformas que reconocieron los derechos colectivos – las reformas constitucionales, el reconocimiento de territorios y la Educación Intercultural Bilingüe– a los pueblos indígenas y examina su participación en la administración pública y la gestión de proyectos de desarrollo. Finalmente, se examina la declaración del Estado plurinacional en las nuevas constituciones planteando someramente algunos de sus retos.

El proyecto hegemónico de nación en los noventa articuló multiculturalismo y neoliberalismo en una tensión irresuelta. Los movimientos indígenas se articularon a este proyecto por la vía del reconocimiento de los derechos colectivos y la apertura de canales de participación, pero su experiencia fue contradictoria. Por una parte, el reconocimiento de sus derechos se vio limitado por la carencia de recursos y capacidades del Estado para hacerlos efectivos en el contexto de las reformas neoliberales y, en consecuencia, se limitó a un reconocimiento retórico. Por otra, su participación en la administración pública y en la gestión de proyectos de desarrollo propició la cooptación de sectores a su interior y conllevó una mayor intervención del Estado y los nuevos agentes promotores del desarrollo en las organizaciones y comunidades indígenas, por la vía del control de recursos y la imposición de sus racionalidades o lógicas de funcionamiento. El principal reto en la construcción del Estado plurinacional es superar estas limitaciones y conciliar los mecanismos de autonomía de las poblaciones indígenas con la interculturalidad.

7.1 La ruptura: unidad en la diversidad

La posición del Estado frente a las demandas de los movimientos indígenas en los noventa se caracterizó por la apertura. Al contra-

rio de los proyectos de nación asimilacionistas del período nacional popular y desarrollista, ahora se planteaba el reconocimiento de las identidades indígenas y, como horizonte normativo, como deber ser para la nación, construir la unidad en medio de la diversidad. En este período, se produjeron nuevos discursos gubernamentales respecto del problema indígena en los cuales la ruptura fundamental es que el Estado ya no trabaja por la desaparición del indígena, sino por el reconocimiento de sus derechos (Gros, 2000: 359).

El presidente boliviano Jaime Paz Zamora (1989-1993) planteó en varios eventos internacionales el tema indígena y consiguió que Bolivia fuera la sede del nuevo Fondo de Desarrollo Indígena, insistió en el valor cultural de la hoja de coca, dio dinamismo al Instituto Indigenista³⁴⁶, apoyó la educación intercultural, dialogó personalmente y con su gabinete con los manifestantes en la Marcha por el Territorio y la Dignidad, ratificó el Convenio 169 de la OIT y prometió sin cumplirlo el reconocimiento de la *wiphala* como símbolo patrio alternativo (Albó, 1996: 338). En 1991, luego de afirmar que su gobierno era el primero desde Villarroel en atender el problema indígena, Paz Zamora dijo:

...lo indígena no puede ser un problema por el cual los bolivianos nos destrocemos mutuamente y desarticulemos lo que penosamente hemos venido construyendo hasta ahora. Por el contrario, la auténtica tesis nacional es que hagamos de la diversidad el punto de complementación para construir una unidad que nos fortalezca a todos. Esta es una tesis fundamental de mi gobierno junto a la constatación de ser un país de poderosa raíz indígena (Paz, 1992:18-19).

346 Bajo la administración de Paz Zamora, el ministro de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, Mauro Bertero Gutiérrez, tuvo en sus manos la reactivación del Instituto Indigenista Boliviano, el cual tendría como objetivos: reconocer y dotar los territorios de los pueblos indígenas, el reconocimiento de sus identidades y concertar la legislación indígena, entre otros (Bertero, 1992: 57).

En Ecuador también tuvo lugar una apertura del Estado hacia el reconocimiento de la diversidad cultural de la nación³⁴⁷. El presidente ecuatoriano Rodrigo Borja (1988-1992) varias veces se refirió a los indígenas como nacionalidades y gestionó algunas medidas tendientes al reconocimiento de sus derechos, como la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y la creación de una comisión de alto nivel en la presidencia, y le asignó un apartado a la cuestión indígena en su plan de gobierno (Almeida, 1993: 13-14). En su discurso de posesión, el 10 de agosto de 1988, Borja afirmó:

Un diagnóstico de nuestra realidad histórica, sociológica y antropológica debe pasar forzosamente por el reconocimiento de que somos un Estado multinacional y multicultural.

Habitan en nuestro suelo diversas nacionalidades indígenas formadas a lo largo de siglos de convivencia aún antes de que existiera el Estado. Cada una de ellas es dueña de su propia identidad cultural y sus valores tienen que ser no solamente respetados, porque allí reside la riqueza cultural de nuestro país, sino precautelados de la agresión de otras culturas (Ojeda, 2005: 208).

Aunque estas apreciaciones pudieran cambiar de un gobierno a otro, la directriz característica en las políticas del Estado se orientó hacia el reconocimiento de los derechos colectivos y la incorporación de los indígenas a las naciones reconociendo su diferencia. En este proyecto hegemónico de nación, los indígenas serían articulados de dos formas: primero, mediante el reconocimiento de la diversidad cultural de las naciones, que no solo estuvo presente en los discursos gubernamentales sino que se manifestó en importantes reformas constitucionales de reconocimiento de sus derechos colectivos. Segundo, propiciando su participación en la administración pública

347 El presidente Jaime Roldós (1979-1981) en su discurso de posesión leyó algunos párrafos en idioma quichua. Su sucesor, Osvaldo Hurtado (1981-1984), hizo lo mismo al concluir su mandato en quichua y shuar, y un diez de agosto fue al Congreso con una banda presidencial escrita en shuar (Hurtado, 1993: 29).

y en la gestión de proyectos de desarrollo de acuerdo a los principios de descentralización político administrativa y participación ciudadana del modelo neoliberal.

Sin embargo, el reconocimiento de las demandas de los movimientos indígenas tendría principalmente dos limitaciones. En primer lugar, aunque se trataba de reconocer la diversidad cultural de las naciones, en forma simultánea se deslegitimaban muchos de los postulados centrales de los proyectos de nación de los movimientos, principalmente la demanda de reconocimiento del Estado plurinacional, acudiendo al argumento según el cual tales demandas constituían una amenaza para la unidad nacional. Ello terminaría por imponer grandes limitaciones a las reformas de reconocimiento de derechos colectivos.

Contrario al discurso de los movimientos indígenas que plantea la existencia de diversas naciones, el discurso gubernamental planteó la existencia de una nación diversa pero única. De allí que otra constante a lo largo de la década haya sido el señalar muchas de las demandas de los movimientos indígenas como amenazas a la unidad de la nación, utilizando los mismos argumentos que otros sectores sociales usaron para deslegitimarlas. Paz Zamora, por ejemplo, cuyo gobierno se caracterizó por la apertura al reconocimiento de la diversidad y a la problemática indígena, también podía afirmar:

...se nos plantea un problema muy claro frente a la diversidad: hacer de ella un punto de encuentro y de enriquecimiento mutuo, desde donde se construye una nación diversa pero única. Y lo planteo con pertinencia porque en nuestro país van surgiendo corrientes que quieren hacer de lo indígena un motivo más de desarticulación nacional. Y lo denuncié como presidente de todos los bolivianos, porque durante mi gobierno y mientras esté en democracia el Estado boliviano, no he de permitir ese tipo de atentados contra la existencia histórica de los bolivianos (Paz, 1992: 18).

En Ecuador, por la más intensa actividad de los movimientos indígenas en estos años, estos argumentos fueron reiterativos por parte de los diferentes gobiernos, sin importar en la práctica la filiación política de donde provenían. Borja arguyó en varias oportunidades que las demandas de reconocimiento del Estado plurinacional, durante el levantamiento de 1990, y más adelante las demandas de territorio por parte de las organizaciones amazónicas, constituían amenazas para la unidad nacional (León, 1994: 32-33; Ojeda, 2005: 187-188). Más tarde, el presidente interino Fabián Alarcón decía sobre la demanda de plurinacionalidad de cara a la Asamblea Constituyente:

Primero hay que entender qué es el planteamiento de la plurinacionalidad. Si es crear el Estado dentro del Estado, si es crear jurisdicciones propias al margen del Estado, yo no estoy de acuerdo. Si es crear una adecuada descentralización, un fortalecimiento de lo que ahora tenemos en sentido cultural, étnico, que tengan mayores mecanismos para actuar de conformidad con lo que son sectores importantísimos del país, que han estado marginados y tienen que incorporarse dentro de un todo, estoy absolutamente de acuerdo, pero nunca un Estado dentro de otro Estado, nunca estaría de acuerdo (El Comercio, 27-10-1997 en Ibarra, 1999: 86).

En segundo lugar, el proyecto hegemónico de nación es una articulación de multiculturalismo y neoliberalismo y entre ambos se produce una tensión permanente que limita el alcance de las reformas. Este nuevo proyecto, basado en el reconocimiento de la diversidad cultural, surge cuando se ha enterrado el paradigma del modelo de desarrollo centrado en el Estado para dar paso al proyecto neoliberal que enfatiza en la reducción del rol del Estado en la promoción del desarrollo. En consecuencia, el Estado deja de ser el garante de la realización de los derechos consagrados en los textos constitucionales o, en otras palabras, la garantía de esos derechos ya no depende en forma exclusiva del Estado (Huerta et al, 2004: 11-12).

Además, la reducción de los recursos, planes, programas, proyectos y empresas estatales, plantea una enorme dificultad para hacer efectivos esos derechos. Las reformas de reconocimiento de

los derechos indígenas tienen lugar en un contexto marcado por la reforma neoliberal, por eso no pueden trascender el reconocimiento cultural y político pues el Estado está imposibilitado para satisfacer las demandas de mayor equidad y reducción de la pobreza (Duarte, 2006: 101). En consecuencia, el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en buena parte se agota en la retórica de los textos constitucionales³⁴⁸.

Estos argumentos plantearían una constante tensión con las formas como los movimientos indígenas se articularon al proyecto hegemónico de nación; principalmente por el rechazo de los movimientos a la implementación de ajustes estructurales y en general al modelo neoliberal. Sin embargo, esta articulación sería posible por una serie de reformas que permitieron a los movimientos participar en la formulación e implementación de políticas públicas, tanto estatales como no gubernamentales, en una dinámica en la que la identificación como indígenas, lejos de constituirse en algo negativo, se convirtió en un importante capital para las organizaciones. Como sostiene Gros (1999: 10), el neoliberalismo reduce el Estado fuerte, popular desarrollista o nacional populista, pero al mismo tiempo abandera discursos de participación y descentralización política administrativa que en buena parte concuerdan con las demandas de los movimientos indígenas. En el nuevo contexto de fortalecimiento de la sociedad civil salen beneficiados los movimientos en tanto que las reformas que el movimiento reclama van muy bien con las nuevas orientaciones del Estado: descentralización política y administrativa, democracia participativa.

348 Esta tendencia ya había sido advertida a principios de los ochenta en el trabajo de Ibarra (1992: 187), cuando afirmaba que había surgido un “neoindigenismo” caracterizado por enfatizar en los aspectos étnico-culturales y en el reconocimiento de los derechos indígenas en una perspectiva que descuida la atención a los problemas materiales de las comunidades, tales como el problema de la pobreza, las carencias en el sistema educativo o la inequidad en la distribución de la tierra, entre otros.

7.2 El Convenio 167 y la apertura estatal

Las reformas puestas en práctica en los noventa fueron resultado de la lucha de los movimientos indígenas y se produjeron en medio de la pugna entre estos, las élites y el Estado, por llevar adelante sus proyectos de nación. Pese a las limitaciones que los movimientos y otros críticos puedan ver en ellas, es evidente que representaron una de sus victorias. Sin los niveles de movilización y politización de las poblaciones indígenas, estudiados en capítulos anteriores, estas reformas no se hubiesen conseguido.

Pero en cierta forma esta apertura estatal también se explica por el clima democratizador que experimentaban ambos países en los noventa y por el entorno internacional favorable al reconocimiento de los derechos colectivos. La disposición a hacer compatibles la unidad del Estado con la diversidad cultural de la nación tuvo su fundamento en la aprobación del Convenio 169 de la OIT, en 1989. Allí se expresaron las directrices generales que seguiría la acción estatal en los noventa, en cuanto a las reformas jurídicas y la formulación e implementación de políticas (Andolina, et al: 2005: 137).

El instrumento jurídico aplicado a las poblaciones indígenas desde 1957 había sido el Convenio 107 de la OIT, que se inspiraba en el discurso modernizador según el cual las minorías étnicas y culturales debían asimilarse a los grupos nacionales mayoritarios. En consecuencia, sus disposiciones no estaban orientadas al reconocimiento de la diversidad y la diferencia sino a facilitar la asimilación de las minorías³⁴⁹. En contraste, el Convenio 169 sentó las bases para el reconocimiento de los derechos colectivos y de grados considerables

349 Según el Convenio 107 “el futuro de los indígenas no es otro que el de dejar de ser indígenas (desindigenación como dijera alguien) y hacer suya la cultura dominante con todas sus instituciones, creencias valores, usos y costumbres, y, entre tanto, el Estado debe protegerlos al igual que protege los relativamente incapaces (Trujillo, 2000: 13).

de autonomía a las poblaciones indígenas. Una de las diferencias sustanciales fue que mientras el 107 se refería a las “*poblaciones indígenas y tribales*”, el 169 se refiere a “*pueblos*” indígenas, con el ánimo de reconocer su propia identificación (Bonilla, 2004: 261). Ello ha acarreado gran confusión en cuanto a las implicaciones del uso de la categoría “pueblos” en relación con otros instrumentos jurídicos internacionales en los que tal término implica autodeterminación, pese a que el Convenio afirme explícitamente lo contrario (Bengo, 2000: 276).

Lo cierto es que los estados se apropiaron de los conceptos de derechos de los pueblos indígenas presentes en el Convenio 169 y desde allí fundamentaron sus reformas y políticas. Ello permitió articular estas directrices a la agenda de reformas neoliberales y a los nuevos discursos de descentralización política y administrativa, participación ciudadana y fortalecimiento de la sociedad civil, en boga entre las agencias internacionales de desarrollo. Desde entonces el discurso multiculturalista quedó ligado a la agenda de descentralización en el caso de los gobiernos, y al fomento del desarrollo comunitario, el etnodesarrollo y el capital social, en el caso de las agencias internacionales de desarrollo y otros organismos no gubernamentales (Andolina, et al: 2005: 137-138).

La apertura se dio en diferentes grados en los dos países, a juzgar por las discusiones y los tiempos en los que se llevaron a cabo las reformas tendientes a garantizar los derechos colectivos de los pueblos indígenas, aun a pesar de que en ambos casos las reformas tuvieron el mismo enfoque y las mismas limitaciones desde la perspectiva de los movimientos. La ratificación del Convenio 169 puede considerarse como el punto de partida de las reformas, aunque en algunos casos se llevaron a cabo reformas y políticas influidas por el Convenio antes de ratificarlo. En Bolivia, la ratificación no tuvo mayores inconvenientes con la apertura del gobierno de Paz Zamora y se llevó a cabo en julio de 1991 mediante Ley 1257 (Fabricano, 2005: 98). En Ecuador, la ratificación fue mucho más complicada y solo se logró formalmente en abril de 1998 (Massal, 2000: 173), pese a que los actores sociales y políticos, incluido el Estado, habían

incorporado sus conceptos desde tiempo atrás³⁵⁰. Las reformas constitucionales se desarrollaron más temprano en Bolivia (1994) y sin el grado de conflictividad que caracterizó el caso ecuatoriano (1998).

En alguna medida, la celeridad de las reformas en el caso boliviano, en comparación con el ecuatoriano, puede explicarse porque en Bolivia las poblaciones indígenas constituyen una mayoría, lo cual planteó mayor presión para los gobiernos, y los movimientos habían planteado sus demandas de reconocimiento de derechos colectivos más de una década antes. En contraste, en el caso ecuatoriano los indígenas no han dejado de percibirse como una minoría que en el discurso gubernamental debía asimilarse a la cultura mayoritaria, pese a que las acciones colectivas del movimiento fueron más constantes e intensas³⁵¹. La oposición de las élites a las demandas del movimiento fue mucho más beligerante en Ecuador y encontró un punto nodal de articulación en la afirmación según la cual las demandas de los indígenas amenazaban la unidad nacional. En 1987, el gobierno de Febres Cordero remitió a la OIT una respuesta oficial a la consulta sobre la reforma del Convenio 107. El gobierno se opuso a omitir en el texto del Convenio la mención a “poblaciones indígenas, tribales y semitribales” y cambiarlo por la categoría de “pueblos”³⁵².

350 Los representantes de Pachakutik en el Congreso ecuatoriano fueron los principales impulsores para la ratificación del Convenio.

351 Sánchez-Parga (1996: 114-115) observaba: “el movimiento indígena en Ecuador ha logrado un nivel organizativo muy superior al de los otros países andinos, y sin embargo no ha alcanzado las conquistas políticas de participación y representación conseguidas por los indígenas en dichos países”.

352 Un documento oficial afirmaba que los cambios “podrían conducir a la desintegración nacional de muchos de los Estados miembros, al debilitamiento de su unidad nacional, al facilitamiento de estrategias de poderes extraños que podrían... poner en peligro los recursos estratégicos de tales naciones, facilitando el accionar de ambiciones colonialistas (...) si no entrañara la intención de oponer la palabra pueblo a la palabra nación, o de equipararlas, haciendo nacer un pretendido derecho del pueblo de gobernarse aparte, o crear su propio Estado dentro del Estado nacional, con perspectivas de desestabilizar y destruir a este”

Por otra parte, la celeridad en la implementación de las reformas en el caso boliviano también se explica por un hecho coyuntural: la alianza entre el MNR y el MRTKL para las elecciones presidenciales de 1993. Inicialmente, el líder histórico del katarismo, Víctor Hugo Cárdenas, había discutido con sectores campesinos e indígenas la posibilidad de lanzar una propuesta conjunta de cara a las elecciones, pero también había mantenido buenas relaciones con el MNR, desde 1989, pese a sus duras críticas frente al partido durante su gestión como parlamentario. En 1992 el MNR contrató una consulta de opinión sobre posibles candidatos como fórmula vicepresidencial de Sánchez de Lozada de la cual salió favorecido Cárdenas. Él era perfecto para atraer los votos donde el MNR no los tenía como en la Ciudad y en el Departamento de La Paz. Los dirigentes campesinos que trabajaron previamente en la propuesta de Cárdenas quedaron “descolocados”, unos lo tildaron de traidor y otros se alegraron de que un ayмара llegara al poder (Albó, 1996: 338).

Cárdenas, por su parte, justificó su decisión afirmando: “el marginamiento, la desigualdad y la discriminación disminuirán en Bolivia, para construir un país pluricultural, pluriétnico y plurinacional” (Albó, 1996: 339-340). Más tarde afirmó que el proyecto descolonizador había justificado la alianza con el MNR (Saavedra, 2000: 397). El Plan de gobierno se denominó “Plan de todos” y planteó una modernización del país desde el punto de vista del reformismo neoliberal articulado al multiculturalismo. El Plan buscaba “un nacionalismo integral, abierto y popular, sostenido en la pluralidad de sus identidades culturales” (Sanjinés, 2005: 177).

El mayor impacto de la asunción de Cárdenas como vicepresidente fue simbólico, por primera vez, en toda la historia republicana,

[Ministerio de Trabajo y Recursos Humanos, *Respuesta del Gobierno del Ecuador al Cuestionario formulado por la Organización Internacional del Trabajo acerca de la Revisión Parcial del Convenio 107 sobre poblaciones indígenas tribales, 1957, Quito, 1987*] (Wray A, 1993: 50).

un indígena podía acceder al espacio de poder³⁵³. Además, Cárdenas trabajó en el impulso de las reformas de tinte multicultural emprendidas por el gobierno, como la reforma educativa, promovió acciones a favor del reconocimiento de los indígenas del continente, tales como la declaración de la Década de los pueblos indígenas por la ONU e hizo esfuerzos por la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Albó, 1998: 12)³⁵⁴. Al hacer el balance de su paso por el gobierno, Cárdenas resaltó el logro del reconocimiento jurídico de las organizaciones campesinas e indígenas de base, fomentando la participación de los indígenas en las instancias del gobierno municipal, y afirmó que “la tradicional desconfianza de la mentalidad colonial superviviente entre indígenas y no indígenas fue disminuyendo poco a poco” (Cárdenas, 1998: 36).

7.3 Derechos colectivos

Bolivia se estremeció con varias reformas, entre 1994 y 1996, orientadas a insertar el país en el mundo globalizado, que conjugaban el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas con la implantación del modelo neoliberal³⁵⁵. Sánchez de Lozada emprendió una política de privatización basada en lo que entonces se denominó “capitalización”³⁵⁶. En cuanto al reconocimiento de dere-

353 “...el hecho de que el cargo [la vicepresidencia de la república] esté ocupado por un aymara, con su esposa de pollera, ha posibilitado ante todo una significativa acumulación de «capital simbólico», que va cambiando paulatinamente el imaginario de lo posible y lo deseable dentro del país” (Albó, 1998: 24).

354 En 1993, la ONU declaró el año de los pueblos indígenas, y el período de 1994 al 2004 fue declarado como el decenio de los pueblos indígenas (Bernal, 2000: 44).

355 De acuerdo con Andolina (et al: 2005: 149), “...estas reformas legitimaron a Bolivia internacionalmente por ser democrática, multicultural y neoliberal, todo a la vez”.

356 “La capitalización electoral dividía las acciones en 51% para el pueblo boliviano y 49% para los inversores privados(...). La capitalización, teóricamente, es la asociación de una empresa pública, que no se vende sino que aporta sus ac-

chos colectivos a los indígenas, la medida más importante fue la reforma constitucional. En abril de 1993, se aprobó la Ley de necesidad de Reforma Constitucional, en 37 de sus artículos y en agosto de 1994 se aprobó la Reforma Constitucional. Las Constituciones de 1961 y 1967 ignoraron lo indígena guiadas por una concepción campesinista propia de la Revolución de 1952. En contraste, en el artículo uno reformado se reconoció a Bolivia como “libre, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria” (Vadillo, 1996: 30).

Un conjunto de artículos reformados se encargaron de garantizar derechos colectivos a los pueblos indígenas. El párrafo 4 del artículo 116, aunque no mencionó el término indígena, reconoció tácitamente las lenguas indígenas³⁵⁷; el Art. 165 reconoció y garantizó la existencia de las comunidades indígenas; el Art. 167 afirmó el fomento de la educación del campesinado con núcleos escolares indígenas (Vadillo, 1996: 31). El Art. 171 explícitamente reconoció un conjunto de derechos colectivos como el de territorio, a través del concepto de Tierras Comunitarias de Origen, personalidad jurídica y funciones administrativas y de solución alternativa de conflictos a las comunidades:

Se reconocen y protegen en el marco de la ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habi-

tivos, y un inversionista privado que aporta igual o menor monto en capital fresco, creando una sociedad anónima. Pueden ser uno o varios inversionistas que solo dan capital para la reactivación de la empresa” (Cajias, 1994: 6). Esta política afectó todas las empresas de propiedad del Estado creadas luego de la Revolución Nacional de 1952: la Empresa Nacional de Ferrocarriles (ENFE), la Empresa Nacional de Electricidad (ENDE), el Lloyd Aéreo Boliviano, Yacimientos petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) y la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTEL) (Toranzo, 2002a: 198). Análisis de las reformas de Sánchez de Lozada en Campero (1996) y Antezana (1997).

357 “...la gratuidad, publicidad, celebridad y probidad son condiciones esenciales de la administración de justicia”. El poder judicial es responsable de proveer defensa legal gratuita a los indigentes, así como traductor cuando su lengua materna no sea el castellano” (Vadillo, 1996: 31).

tan en el Territorio Nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, de su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.

El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas de las asociaciones y sindicatos campesinos.

Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los poderes del Estado (Vadillo, 1996: 25).

En Ecuador una reforma constitucional, en enero de 1996, permitió el reconocimiento del Ecuador como un país pluricultural (Beck y Mijeski, 2000: 122), pero muchas de las reformas más importantes solo tendrían lugar un tiempo después, en la Constitución de 1998. La Asamblea Constituyente tuvo lugar en una coyuntura de crisis política, luego de la salida de Bucaram del gobierno. De acuerdo con Barrera (2001a: 242-243), en la Asamblea Nacional se enfrentaron dos agendas: la de los partidos mayoritarios, PSC y DP, que pugnaban por resolver los escollos que impedían los procesos de privatización de áreas estratégicas y fortalecer el presidencialismo eliminando las elecciones de medio tiempo; y la de las organizaciones indígenas y otros sectores sociales que luchaban por ampliar los derechos con base en el documento preparado por la sociedad civil en el marco de la asamblea alternativa. En el texto de la Constitución, se expresaron ambas tendencias y por eso no supuso la hechura de un verdadero pacto social y consintió múltiples paradojas. Principalmente, ensanchó los derechos pero no proporcionó los mecanismos ni los recursos para garantizarlos.

Sin embargo, en el texto se reconocieron valiosos derechos indígenas. El Art. 1 declaró el Estado como unitario, pluricultural y pluriétnico, el castellano como el idioma oficial, el quichua, el shuar y otros idiomas ancestrales de uso oficial para los pueblos indígenas; el Art. 62 instauró como tarea del Estado el fomento de la interculturalidad, de acuerdo a los principios de equidad e igualdad de las culturas; el Art. 66 afirmó la educación para impulsar la interculturalidad; el Art. 68 mencionó el establecimiento de programas de enseñanza de acuerdo a la diversidad del país; el Art. 69 responsabilizó al Estado por el sistema de EIB (Puente, 2005: 15-16); el Art. 83 reconoció a los pueblos indígenas “que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales”; el Art. 84 estableció los derechos de inembargabilidad, inalienabilidad, e indivisibilidad de la propiedad comunitaria, afirmaba que las comunidades pueden participar en el uso y administración de recursos naturales renovables y deben ser consultados sobre su uso, mantener y administrar su patrimonio cultural e histórico, entre otros; el Art. 191 reconoció funciones de justicia a las autoridades indígenas siempre que no fueran contrarios a la Constitución y las leyes, y el Art. 224 instituyó las Circunscripciones Territoriales Indígenas y afroecuatorianas que serían establecidas por ley (Guerrero y Ospina, 2003: 184-185; Rhon, 2004: 131).

Empero, ninguno de los textos constitucionales introdujo la categoría de “plurinacionalidad”, nodo articulador del proyecto de nación de los movimientos indígenas. Con la reforma constitucional en Bolivia se reconoció el carácter multicultural y multilingüe de la nación, pero se desconoció la categoría de plurinacionalidad acuñada por los líderes indígenas años atrás (Vargas y Córdova, 2004: 89). Por su parte, la demanda de plurinacionalidad del movimiento indígena ecuatoriano fue rechazada por la Asamblea Constituyente, pese a los esfuerzos de los dirigentes indígenas por demostrar que no implicaba una fragmentación del Estado nacional (Beck y Mijeski, 2000: 122). Desde la perspectiva de los movimientos indígenas, el reconocimiento de los derechos colectivos aunque importante fue insuficiente en comparación con sus demandas. Para algunos auto-

res el reconocimiento de los derechos se hizo bajo una perspectiva culturalista, que si bien reconoció retóricamente la diversidad de la nación, no implicó en la práctica el reconocimiento de autonomías a las poblaciones indígenas (Dávalos, 2005: 390; Gómez, 1998: 138)³⁵⁸.

En la perspectiva de los movimientos, la autonomía implica mayores atribuciones. Las reformas constitucionales demandadas por los movimientos en Bolivia planteaban ajustes en la composición del legislativo incorporando una “asamblea de nacionalidades” o destinando curules especiales en los órganos de representación y reformas en la división político administrativa y en la administración de justicia (Albó, 1996: 3356-357), que no se tuvieron en cuenta en el debate constitucional. En el mismo sentido, el Proyecto Político de la CONAIE (1994) planteó la legalización de las entidades territoriales indígenas que implicaba cambios en la división político administrativa y otras reformas que se consideraron amenazas a la integridad nacional³⁵⁹.

7.4 Tierra y territorio

En cuanto al reconocimiento del derecho al territorio, establecido en el Convenio 169, puede afirmarse que hay dos lógicas en ambos países. Por una parte, las legislaciones reconocen a las comunidades indígenas el derecho al territorio y grados importantes de

358 Zalles (2002: 110) sostuvo que el artículo 1 de la Constitución boliviana era retórico porque reconocía al país como multiétnico y pluricultural pero sin asumir las consecuencias que tal reconocimiento implicaba: “El Estado reconoce como lenguas nacionales el quechua, el aymara, y el guaraní; sin embargo, la misma Constitución no ha sido traducida todavía al aymara al quechua o al guaraní, y tampoco existen los códigos civil o penal en esos idiomas”.

359 En octubre de 1994 la CONAIE presentó al Congreso un proyecto de reformas constitucionales en el que “según las notas de prensa planteaba la representación sectorial de los indígenas a razón del 30% del Congreso y los gobiernos seccionales, propuestas que aparecieron en la ANC de 1997 y 1998” (Guerrero y Ospina, 2003: 183).

autonomía, aunque en la práctica estos se vean torpedeados por diferentes aspectos. Por otra, el Estado abandonó las políticas agrarias centradas en la promoción del desarrollo y la reforma agraria por la vía de la redistribución de la propiedad de la tierra; lo cual ha afectado las poblaciones indígenas en la medida que las comunidades ven asediadas sus propiedades por el libre mercado de tierras.

En 1992, el Estado boliviano intervino el Consejo Nacional de Reforma Agraria y el Instituto Nacional de Colonización. Cuatro años después, el 18 de octubre de 1996, se aprobó la ley 1715 o Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA). La Ley estableció los procedimientos para la titulación de TCO después de las protestas de los indígenas del Oriente (Albó, 1998: 19) e instauró como principios: 1). permitir el acceso a la tierra, 2). dar seguridad jurídica al poseedor de la tierra, 3). garantizar el uso sostenible de la tierra y evitar su continua degradación, 4). reconocer a las comunidades indígenas derecho sobre la tierra. (Valenzuela, 2004: 29). En este sentido, recoge los planteamientos del Convenio 169 en cuanto a los derechos sobre el territorio (Antezana, 1997: 70), aunque establece también salvedades con el fin de reservar la propiedad y administración de los recursos naturales no renovables para el Estado³⁶⁰.

360 El ART. 3. Inciso III de la Ley dice: “Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarios sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, de conformidad con lo previsto en el artículo 171 de la Constitución Política del Estado. La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley 1257 de 11 de julio de 1991. Los títulos de tierras comunitarias de origen otorgan a favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias la propiedad colectiva sobre sus tierras, reconociéndoles el derecho a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables existentes en ellas” (Vadillo, 1997: 330).

En Ecuador, luego de la marcha de la OPIP, en 1992, el Estado le adjudicó a las comunidades amazónicas aproximadamente 1 000 015 has, reservándose para sí, al igual que en el caso boliviano, la propiedad sobre los recursos naturales del subsuelo y adjudicando las tierras a las comunidades, no a los pueblos o nacionalidades (De la Cruz, 1993: 86). La Constitución de 1998 reconoció en el artículo 224 la figura de las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI), las cuales debían establecerse por ley; sin embargo, nunca se legisló al respecto (Ortiz-T, 2005: 257)³⁶¹.

El saneamiento de las TCO en el caso boliviano o el reconocimiento de territorios en el ecuatoriano, dieron a las comunidades indígenas seguridad sobre sus tierras pero negaron la posibilidad de administración local autónoma, tal como ha sido su demanda (Vadillo, 1997: 324). Por eso, las comunidades amazónicas ecuatorianas y del Oriente boliviano han visto limitadas sus capacidades para lidiar con las empresas de explotación de recursos naturales que usufructúan sus territorios.

Por otra parte, las políticas agrarias se han orientado hacia la liberalización del mercado de tierras, la marginación de medianos y pequeños productores del crédito y el retiro de la infraestructura estatal y de reforma agraria basada en la redistribución de la propiedad. En Bolivia, la ley INRA liberalizó el mercado de tierras amenazando a los pequeños productores (Andolina, et al: 2005: 149). En Ecuador, la Ley de Desarrollo Agrario de 1994, supuso la eliminación de las causales de expropiación de predios contempladas en la ley de reforma agraria de 1973 y la liberalización del mercado de tierras, entre otros. La creación del INDA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) significó el fin de la reforma agraria basada en la expropia-

361 García (2010: 10-12) habla de una “brecha de implementación” respecto a la aplicación de las normas constitucionales que tendría como causa principal la poca voluntad gubernamental. Durante más de diez años, el Congreso hizo solo dos leyes para los indígenas.

ción (Guerrero y Ospina, 2003: 82-83). Ello explica porqué los índices de pobreza afectan preponderantemente a las poblaciones indígenas y, entre ellas, a las comunidades indígenas rurales (González, 1999: 44; Word y Patrinos, 1999: 63)³⁶².

7.5 Educación intercultural bilingüe: dos modelos de interacción cultural

Una de las demandas más importantes de los movimientos indígenas es la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Esta no solo ha sido una de las formas de identificarse en torno a sus lenguas autóctonas sino también de hacer frente a la discriminación lingüística, mediante la exigencia de programas educativos en sus propias lenguas, y de reclamar su derecho a la educación en un contexto caracterizado porque el grueso de la población analfabeta siguen siendo los indígenas. Los programas de EIB constituyen la primera política estatal dirigida a la población indígena como población culturalmente diferenciada (Guerrero y Ospina, 2003: 177). Sin embargo, hasta los noventa las iniciativas contemplaban una educación bilingüe de tránsito que implicaba el uso de la lengua nativa en un primer momento, pero esta desaparecía del proceso educativo con el tiempo para que se desarrollara en castellano. Las reformas emprendidas en los dos países a principios de los noventa han introducido modelos de EIB, pero aún se mantienen en tensión con el modelo de interculturalidad que han propuesto los movimientos indígenas.

362 Según Valenzuela (2004:5), “cerca del 62% de la población de Bolivia se considera indígena, de la cual la mayoría es de origen quechua y aymara. De ese total el 52,2% vive en áreas urbanas y el 47,8% en áreas rurales. El 78% de los hogares indígenas pobres no cuenta con acceso a agua potable y el 72% carece de servicio sanitario, y sus tasas de mortalidad infantil son las más altas de Sudamérica”. De acuerdo con Sánchez-Parga (1996: 67), la relación entre pobreza y población indígena en Ecuador es estrecha y los mayores índices de pobreza corresponden a zonas con predominio indígena. No obstante, la pobreza no solo se relaciona con el factor indígena, sino también con otros factores como la ruralidad.

En Bolivia, la preocupación del Estado respecto a la educación de los indígenas surgió con la Revolución de 1952, orientada a asimilar al indígena. El Estado amplió la infraestructura educativa sin modificar esa concepción, expresada en la descalificación de las lenguas nativas (Martínez, 1996: 59)³⁶³. A mediados de los cincuenta, entró en vigencia un código de educación asimilacionista que confió los indígenas a la escuela rural. Las organizaciones indígenas lucharon por educación en sus lenguas, su especificidad cultural, no ser discriminados y la misma calidad educativa que el resto del país (Rivera, 1986: 178). La educación bilingüe estatal inicia en 1975 con el Proyecto Educativo Rural en Cochabamba, por convenio entre el Ministerio de Educación y Cultura (MEC) y USAID. Los materiales estaban en “quechuañol” y pretendía transitar de educación bilingüe a educación en castellano (Martínez, 1996: 96-97). En 1983, el gobierno formuló el Plan Nacional de Alfabetización y Educación Popular Elizardo Pérez (SENALEP), con alfabetización en lengua materna y el castellano como segunda lengua (Martínez, 1996: 99). En 1990, formuló el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, con apoyo de UNICEF y convenios con organizaciones como la Asamblea del Pueblo Guaraní (Martínez, 1996: 107).

Simultáneamente, se desarrollaron experiencias de ONG e Iglesia. La primera fue Educación Radiofónica de Bolivia (ERBOL), de misioneros católicos que en 1958 fundaron Radio San Gabriel en Peñas (Oruro) y luego se difundió por el país hasta establecerse en La Paz, en 1972 (Albó y D'Emilio, 1990: 359). Desde 1978 la Iglesia implemen-

363 En Bolivia, solo con la nueva Constitución las lenguas indígenas fueron declaradas oficiales; sin embargo, aún cuando no tenían este estatus fueron ganando espacio en el culto católico y protestante, la educación formal y los medios de comunicación. En el gobierno de la UDP se declararon como “lenguas nacionales” el aymara, el quechua y el tupiguaraní, lo que tuvo un importante valor simbólico, pero se omitió declararlas oficiales, lo cual implicaba emplearlas en oficinas públicas y publicaciones oficiales. Hasta hace poco, en los juzgados no se obligaba a usarlas ni siquiera cuando había indígenas involucrados (Albó, 1998: 25).

tó el Proyecto CETHA (Centro de Estudios Técnicos Humanísticos Agropecuarios) con campesinos aymara, que se extendió a regiones quechuas en agosto de 1985 (Martínez, 1996: 111). En 1981 la Iglesia inició el Proyecto Texto Rural Bilingüe, que elaboró textos en aymara-castellano y fue el primero que no se propuso la transición, sino valorar lengua y cultura indígenas (Martínez, 1996: 112-113).

En Ecuador, la EIB también ha sido reivindicada³⁶⁴. Como en Bolivia, en el proyecto de nación desarrollista: “la escuela trataba de destruir todo vestigio de la cultura indígena”, prohibía hablar quichua y rechazaba su vestido tradicional, funcionaba como “estrategia colonial para «civilizar» y transformar en mestizos a los indios” (De la Torre, 1996: 40)³⁶⁵. En 1945, la FEI organizó escuelas indígenas en Cayambe (Yáñez, 1996: 28). En los cincuenta el Estado delegó la educación indígena a organismos como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (Torres, 1992: 13). En 1968, la Federación Shuar, con la Misión Salesiana, organizó las Escuelas Radiofónicas Bilingües (Federación de Centros Shuar, 1988: 590). A comienzos de los setenta, tuvo lugar la experiencia de educación bilingüe de la Fundación Runacunapac Yachana Huasig en Simiatug articulada a la lucha por la tierra (Sinchigalo et al, 2001). A mediados de los ochenta, la CONFENAIE formuló el Programa Alternativo de Educación

364 La reivindicación de las lenguas nativas se originó por la discriminación de que los indígenas eran objeto en la Escuela y en oficinas públicas. Por ejemplo, la ley de registro civil prohibía emplear palabras “ridículas o que denigren de la personalidad humana” como nombres. Los funcionarios, como no conocían las lenguas indígenas, pensaban que todos los nombres indígenas incumplían la norma e impedían la inscripción de tales nombres (Karakras, 1988: 643).

365 En la Amazonía, la educación en internados afectó la cultura indígena, principalmente porque los niños, que ingresaban a los seis años, regresaban a sus comunidades a los 17 o 18 años, “odiando su anterior historia e identidad, su estigmatización como salvajes, olvidando toda su cultura de selva tropical, convertidos en agricultores y ganaderos” (Trujillo, 2001: 82-83). De la Torre (1996) analiza experiencias de racismo en contra de indígenas de clase media en el sistema educativo.

Bilingüe Intercultural y el Programa Nacional de Alfabetización del Centro de Investigaciones para la Educación Indígena en la Universidad Católica, retomado por la Corporación Educativa MACAC (Torres, 1992: 16).

Hasta los ochenta predominó la educación rural estatal con influencia de organismos internacionales (OIT, Unesco, PNUD), planteada como clave para que los indígenas superaran el “atraso” (Torres, 1992: 14). La educación rural era “remedial”, difería en calidad con la educación urbana y no tenía en cuenta las características socioculturales de las poblaciones (Yáñez, 1996: 45). Con la transición a la democracia, el gobierno implementa proyectos de alfabetización bilingüe sustentados en el reconocimiento de las lenguas indígenas (Moya, 1990: 373)³⁶⁶. Entre 1978 y 1985, hay un proceso masivo de alfabetización coincidente con la formación de dirigentes indígenas (Guerrero y Ospina, 2003: 174). En 1984, el gobierno suscribe un acuerdo con la República Federal de Alemania para implementar la EIB. Este proyecto rompe con el bilingüismo transicional (Moya, 1990: 376), pero su implementación en todos los niveles no fue posible por la carencia de materiales y profesores (Yáñez, 1996: 63).

El proceso seguido hasta la implementación de modelos de EIB puede analizarse como la lucha entre dos modelos de interacción cultural. Por una parte se encuentra el modelo estatal, que luego de abandonar el ideal asimilacionista de la educación rural, predominante en el período nacional popular y desarrollista, se ha inclinado hacia la implementación programas de educación bilingües biculturales. En el modelo de interacción bicultural la cultura subordinada debe asimilar las pautas de la cultura dominante, empezando por el

366 La Constitución de 1978 (Art. 1) afirmaba: «el quichua y las demás lenguas aborígenes forman parte de la cultura nacional», y en el 27 decía: «en los sistemas de educación que se desarrollen en las zonas de predominante población indígena, se utilizará como lengua principal de educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva».

idioma³⁶⁷. El problema de la educación se concibe como un problema exclusivo de los indígenas, los programas educativos se orientan solo a estas poblaciones y tienen como objeto facilitar la asimilación cultural. Por eso, la mayoría de los programas educativos implementados por el Estado se han basado en educación bilingüe de transición en los que se usa la lengua materna al principio, hasta cuando pueda transitarse a una educación en castellano.

Por otra parte, las organizaciones indígenas han reivindicado el concepto de “interculturalidad” para designar “una relación simétrica y de reconocimiento mutuo entre lo no indígena y lo indígena” (Blaser, 2007: 15)³⁶⁸. Este modelo de interacción implica un proceso de aprendizaje entre las culturas que se relacionan y no una superposición de la cultura dominante sobre la cultura subordinada, la cual tendría que asimilar los valores, prácticas y comportamientos de la dominante³⁶⁹. En consecuencia, el problema de la educación no se asume como un problema exclusivo de los indígenas, sino que atañe a todos los sectores de la sociedad. No se trata de que todos los habitantes del país deban aprender una lengua indígena, pero sí de que reciban algún tipo de educación que los prepare para la interacción cultural.

367 “El biculturalismo se concibe como la introducción de los conocimientos del mundo exterior y su asimilación, con miras a procurar el desarrollo cultural. Esta corriente tiende a superponer los conceptos de la sociedad dominante sobre los de la nativa...” (Yáñez, 1996: 71).

368 Para un mayor desarrollo del concepto de interculturalidad ver Walsh (2009, 2005).

369 En el Modelo Intercultural Bilingüe “se emplean las lenguas indígenas como medios principales de la educación y el español como medio de relación intercultural, y se propone el empleo de cada lengua dentro del contexto de su propia realidad sociocultural conservando sus referentes semánticos entre los que se encuentran sus categorías, conceptos, valores, principios lógicos, sin superponer los elementos de la lengua y cultura dominantes sobre los de la vernácula” (Yáñez, 1996: 72).

Esta tensión entre los dos modelos de interacción se mantuvo en las reformas educativas de los noventa. En Bolivia, Sánchez de Lozada emprendió la reforma educativa (ley 1565 del 7 de julio de 1994), para implantar la EIB (Vadillo, 1997: 329), promover los valores culturales y fortalecer la identidad nacional con riqueza multicultural (Valenzuela, 2004: 23). En su formulación implicó una ruptura con los anteriores planes que concibieron la educación bilingüe como una educación de transición (Camboni, 1996). Sin embargo, luego de la reforma se presentaron problemas de carencia de recursos y personal docente calificado para EIB e inconsistencias en los materiales, pues los textos didácticos no fueron pensados desde las culturas indígenas (Martínez, 1996: 70).

En Ecuador la situación fue más crítica. En 1988, se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) como instancia del Ministerio y en noviembre de 1989 se entregó a la CONAIE por acuerdo de “cooperación técnica” con la Presidencia de la República (Yánez, 1996: 52). La CONAIE es responsable de investigación, elaboración de material didáctico y capacitación de maestros. El reglamento de la DINEIB es uno de los pocos documentos oficiales que hasta entonces asumió los indígenas como nacionalidades, uno de sus objetivos consiste en: “establecer canales de comunicación con la representación de las nacionalidades indígenas” (Yánez, 1996: 80). En 1992 se oficializó el modelo EIB gracias a las gestiones y presiones de las organizaciones. Sin embargo, la reforma (Ley 150 de 1992) mantuvo un concepto de educación restringido a los indígenas y más que un modelo de educación intercultural se creó uno dual, con la Dirección Nacional de Educación Hispana para hispanohablantes (Puente, 2005: 15).

7.6 El gobierno local, la administración pública y los proyectos de desarrollo: entre la autonomía y la cooptación

Las reformas de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas durante los noventa también se orientaron al fomento de su participación en los gobiernos locales, la administración pública y

la implementación de proyectos de desarrollo del Estado, de agencias internacionales y de ONG, de acuerdo a los criterios de participación de la sociedad civil enmarcados en el modelo neoliberal. Los movimientos indígenas pudieron acceder a los gobiernos locales, a instancias estatales y al manejo de recursos para la implementación de proyectos de desarrollo como nunca antes. Sin embargo, su experiencia fue paradójica pues al tiempo que les permitió participar con ciertos grados de autonomía, implicó una mayor intervención del Estado en la base organizativa de las comunidades. El Estado reconoció a las organizaciones y comunidades indígenas su autonomía pero al mismo tiempo fijó las directrices de su acción, controlando sus autoridades tradicionales y sus recursos, y permeando las comunidades con su racionalidad instrumental (Gros, 1999: 12). Además, en muchos casos la participación en los asuntos estatales sirvió para cooptar sectores de los movimientos y desactivar su potencial contestatario.

En Bolivia, en abril de 1994, se promulgó la Ley 1551 o Ley de Participación Popular (LPP)³⁷⁰. La Ley Reconoció personería jurídica a las comunidades indígenas bajo la figura de Organizaciones Territoriales de Base (OTB) y las habilitó, junto con las OTB urbanas, para enviar representantes al “Concejo de vigilancia” de la gestión del alcalde y la planeación municipal (Basset, 2005: 206). También introdujo la figura del municipio indígena en la región guaraní y distritos indígenas o subalcaldías en las regiones donde no hay alta concentración de indígenas (Paz, 1998: 123). En los distritos indígenas se deben respetar sus formas de elección y representación y

370 La ley municipalizó el territorio nacional y dotó los 311 municipios de un alcalde y un concejo, ambos de elección popular. También cambió los criterios de distribución de los recursos de tal forma que ahora el 20% del presupuesto estatal se transfería a los municipios (Basset, 2004: 59). La ley creó los “Concejos de Vigilancia” compuestos por representantes de las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) urbanas y rurales cuyas funciones son vigilar las administraciones municipales en cuanto a destinación de recursos y ejecución de obras, y estableció formas de planificación participativa (Cruz, 1998: 28).

la autoridad tradicional asume las funciones de subalcalde. Además, tienen una representación importante en el Comité de Vigilancia Municipal (Vadillo, 1997: 328). En diciembre de 1995 tuvo lugar el primer proceso electoral para elección de alcaldes municipales, que permitió que muchos indígenas accedieran al gobierno en sus localidades. Antes, las competencias de la autoridad elegida abarcaban solo áreas urbanas, los campesinos no conocían alcaldes ni concejales, los cuales eran elegidos por habitantes de las ciudades (Cruz, 1998: 24). Por ello, la LPP generó una experiencia de “escuela de aprendizaje político” y un sentimiento de apropiación de lo local en las poblaciones indígenas³⁷¹.

Aunque en Ecuador, no se pusieron en práctica reformas de tanto alcance, también ha tenido lugar una dinámica similar de participación indígena en los gobiernos locales mediante el MUPP NP, luego de la reforma política de 1994. Ello ha permitido al movimiento indígena tener una importante participación en prefecturas, alcaldías y concejos parroquiales³⁷². También ha provocado experiencias interesantes de convivencia entre las poblaciones indígenas y las mestizas en la administración municipal³⁷³, así como

371 En las elecciones de 1995 hubo 464 autoridades indígenas electas (Ayo, 1997: 339). En 2004, de 318 municipios, 280 estaban gobernados en forma mayoritaria por alcaldes y concejales indígenas y en el Congreso aproximadamente un tercio de los representantes era indígena (Urioste, 2004: 157-158).

372 En 1996 el MUPP NP tuvo 8 curules de 82 posibles en el Congreso Nacional y 68 curules en elecciones locales. En 1997 tuvo 7 de 70 curules en la Asamblea Nacional Constituyente. En 1998 tuvo 8 curules de 121 en el Congreso. En 2000, ganó 22 prefecturas, 25 de 215 alcaldías, 60% de curules en concejos parroquiales (Van Cott, 2003: 51).

373 Rodríguez (1998: 51-53), comenta la experiencia de participación indígena en el gobierno local en el caso del municipio de Guamote, un municipio en el cual aunque la población indígena es mayoritaria, ha concedido ciertos espacios a la población mestiza y ha cedido en algunos aspectos. Naula et. al (2001) estudia las dinámicas del parlamento indígena de Guamote.

experiencias innovadoras respecto de la gestión de recursos y la planeación participativa³⁷⁴.

Sin embargo, estas dinámicas de participación no siempre conducen al fortalecimiento de las organizaciones indígenas o a una mayor autonomía. Tales dinámicas también implican mayor intervención del Estado en el mundo indígena, sobre todo por la vía del control y monitoreo de los recursos y la inserción de las lógicas de administración estatal en las comunidades. En Bolivia, los distritos indígenas tienen un margen de autonomía bajo que depende de la voluntad del alcalde, el cual distribuye los recursos municipales. Por eso las organizaciones indígenas han demandado la creación de municipios indígenas con un régimen especial (Albó, 1998: 22-23). Por otra parte, las autoridades locales se han visto envueltas en una competencia creciente por los recursos públicos, asignados según los criterios de eficiencia de las reformas de descentralización fiscal, que ha llevado a que muchos alcaldes gobiernen a distancia y traten de permanecer el mayor tiempo posible en la capital con el fin de gestionar los recursos para sus municipios³⁷⁵. En Ecuador, se han presentado problemáticas similares de pugnas entre las comunidades y organizaciones por los recursos escasos. En ambos casos, la jurisdicción del Estado sobre los territorios indígenas implica la transferen-

374 Principalmente la experiencia del alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña, quien puso en práctica una forma de planeación participativa desde 1996 en la Asamblea de Unidad Cantonal cuya exitosa experiencia lo llevó a solicitar la administración de la salud en su municipio. Ver: Tituaña (1998; 2000).

375 Según Ticona (2000: 18-19), en algunos casos las sesiones del Consejo Municipal se realizan los fines de semana y quincenalmente, pues los alcaldes y concejales viven en La Paz y se dedican preponderantemente a sus actividades particulares, tienen oficinas en la ciudad y en El Alto destinadas a la gestión de recursos para sus municipios. En el caso de las comunidades indígenas se trata de personas que han venido perdiendo los vínculos culturales con sus comunidades, lo cual les dificulta entender las problemáticas de sus lugares de origen. Cruz (1998) y Lizárraga (1998) narran experiencias de gobierno local de municipios cocaleros del Chapare.

cia de la racionalidad del derecho positivo que en muchos de ellos entra en disputa con las normas de costumbre de las comunidades y conlleva a una mayor intervención del Estado en los asuntos propios de la comunidad (Paz, 1998: 126).

Por otra parte, los aparatos de Estado se vieron transformados con la inserción de instancias especializadas en las políticas orientadas a las poblaciones indígenas. Con la construcción de un aparato administrativo especializado en estas temáticas, el Estado contribuyó al fortalecimiento de las identidades indígenas y en algunos casos de su organización o de organizaciones particulares. De acuerdo con Gros (1999: 10), el Estado ha contribuido a construir la “frontera étnica” que define la identidad indígena en la medida en que necesita un actor unificado y homogéneo con quien negociar su intervención. El Estado construye este actor a través de políticas de discriminación positiva, modificando su aparato administrativo y el derecho positivo. Además, la construcción de instancias especializadas ha permitido al Estado desactivar la movilización indígena, en algunos casos, o cooptar sectores de los movimientos, en otros³⁷⁶.

Para las organizaciones, la participación en la administración pública tiene consecuencias contradictorias. Por una parte, les permite acceder a la gestión de programas y proyectos por sí mismos, en algunos casos participando en su formulación y definiendo los criterios guías desde su particularidad cultural, así como administrar con cierta autonomía los recursos. No obstante, acarrea divisiones

376 En ambos casos puede aplicarse la conclusión de Barrera (2002: 101): “La protesta indígena ha ocasionado una respuesta estatal basada en la convicción de que se trata de un conflicto «particular», es decir atinente a un segmento de la población. De este modo, al margen de la «universalidad» de las demandas, el dispositivo estatal ha estado orientado a conceder ciertas cuotas de presencia burocrática y eventualmente algunas conquistas normativas a los indios, como sujetos portadores y protagonistas del reclamo”. Ello ha traído como consecuencia una «indigenización» del campo de conflicto, en la que en apariencia lo étnico es la fuerza para interpelar al Estado (Ramírez, 2001: 20).

internas y discusiones cuando se trata de proveer el personal para los cargos, lo cual en algunos casos los convierte en presas de estrategias electorales de actores externos o de estrategias gubernamentales destinadas a la desactivación de su potencial de movilización.

En Bolivia, en 1993, se creó la Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales (SAE) para promover el respeto a las identidades étnicas, apoyar y concertar políticas económicas, sociales y de gestión ambiental con perspectiva étnica, y promover la participación de organizaciones representativas de grupos étnicos en políticas de desarrollo humano (Fabricano, 2005: 98). La ocupación del cargo de Secretario acarreó discusiones entre las organizaciones indígenas en varios momentos, sobre todo porque su elección tenía como criterio principal la cercanía con el gobierno de turno. Durante el gobierno de Banzer se creó el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios. La participación de un dirigente indígena del Oriente, Marcial Fabricano, como viceministro, produjo tensiones entre las principales organizaciones indígenas, sobre todo orientales. En 1998, se creó el Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas y Originarios de Bolivia, del cual formaron parte seis viceministerios y seis organizaciones representantes de los pueblos indígenas y originarios. El Consejo tuvo como funciones concertar políticas y promover planes y programas para desarrollar el carácter multiétnico y pluricultural del país. En el 2000, se creó el Ministerio de Asuntos Campesinos y Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO), cuyas funciones eran conducir las relaciones entre el gobierno y las organizaciones indígenas y promover su participación (Fabricano, 2005: 102). En el 2003, este ministerio tuvo que reformarse y, con el fin de incorporar una participación más equitativa, se crearon dos viceministerios para las tierras altas y bajas.

En Ecuador, durante el gobierno de Durán Ballén se creó la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y otras Minorías (SENAIM) para la elaboración de políticas para el sector indígena (Almeida y Arrobo, 2005: 105). En 1996, el gobierno de Bucaram creó el Ministerio de Asuntos Étnicos que se había propuesto desde

1991, con el fin de compensar el sector del movimiento indígena que lo apoyó en las elecciones. Las organizaciones indígenas se opusieron al nombramiento como ministro del vicepresidente de la CONAIE, Rafael Pandam, lo cual llevó a fuertes discusiones internas. Durante el gobierno de Alarcón, las organizaciones indígenas negociaron la constitución del Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Conplaiden), con representantes de organizaciones. El 5 de febrero de 1997 Alarcón dejó sin efecto el decreto de creación del Ministerio Indígena y conformó el Consejo, y en abril, Nina Pacari, abogada y dirigente de la CONAIE, asumió la dirección técnica del nuevo organismo. Para la CONAIE, el Conplaiden implicaba la materialización de un espacio dentro del ejecutivo fuera de los vaivenes del gobierno concreto y la posibilidad de manejar recursos con grados considerables de autonomía (Barrera, 2001a: 234- 235).

En diciembre de 1998 Mahuad reformó por decreto el Conplaiden creando el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y a su interior un Consejo Superior con representantes indígenas, el cual nombra el secretario ejecutivo, lo que antes era potestad del Presidente (Almeida y Arrobo, 2005: 106). Como se anotó en el capítulo anterior, su composición conllevó desacuerdos y conflictos entre las organizaciones nacionales y en el interior de la CONAIE en torno a los criterios de representación en junio de 2000 (Guerrero y Ospina, 2003: 189; Larrea, 2004: 73).

Los nuevos agentes promotores del desarrollo, principalmente ONG y agencias internacionales, han encontrado en las comunidades indígenas un aliado idóneo para la implementación de sus proyectos. Estos agentes se han encargado de fomentar las identidades y la organización de las poblaciones indígenas y se han orientado hacia la recuperación de las lógicas productivas tradicionales de las comunidades compatibles con el desarrollo sostenible y con las concepciones de fomento del capital social, la participación y el etnodesarrollo (Bretón, 2003: 233). Cuando han contado con el Estado, estas

iniciativas también han contribuido a la desactivación del potencial contestatario de los movimientos por la vía de la cooptación.

Bretón (2003: 218-219), basado en un minucioso estudio del caso ecuatoriano, afirma que se trata de un “neoindigenismo etnófago”, en la medida que tales iniciativas no contribuyen al alivio de la pobreza de las poblaciones indígenas en las regiones donde son implementados, pero sí son eficaces en la cooptación de líderes del movimiento indígena y la erosión de la organización tradicional en beneficio de organizaciones más aptas para la gestión, tales como las organizaciones de segundo grado (OSG). Si bien el caso paradigmático de este fenómeno es Ecuador, Bolivia no es ajena a estas dinámicas y algunas organizaciones indígenas han tomado ejemplo de la gestión de las organizaciones ecuatorianas en la promoción del desarrollo y de sus relaciones con ONG y agencias internacionales.

En 1998, el Banco Mundial financió el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE). El Prodepine nació por un acuerdo firmado entre el Estado ecuatoriano, el BM y el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola, en 1997. Formaba parte del Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (CODENPE) que dependía directamente de la Presidencia de la República durante el gobierno de Mahuad-Noboa, pero con autonomía absoluta en cuanto a toma de decisiones y fondos. Fue el proyecto más ambicioso patrocinado por el Banco Mundial, nutrido con fondos de deuda externa preponderantemente y con algunos aportes del Estado y las comunidades indígenas. Al comienzo iba a operar por cuatro años (1998-2002), pero por sus resultados se prorrogó 4 años más a cargo en forma mayoritaria de endeudamiento externo. Los ejecutivos de Prodepine han provenido de la intelectualidad indígena y en su desarrollo no han sido extraños los conflictos entre organizaciones, principalmente entre CONAIE y FEINE (Bretón, 2003: 247). El Prodepine delega responsabilidades a las comunidades con personería en la ejecución de proyectos de desarrollo local y obliga a la conformación de OSG, muchas de ellas distintas a las organizaciones de base de la CONAIE, lo cual ha

contribuido al proceso de descomunalización. La ejecución de los proyectos ha obedecido a los parámetros técnicos del BM y no han tenido en cuenta las dinámicas comunales (Rhon, 2004: 132).

No se ha replicado un Prodepine boliviano aunque no han faltado intentos. El BM ha patrocinado el Programa de Desarrollo Indígena de Innovación y Aprendizaje, implementado por el Ministerio de Asuntos Indígenas, con la participación de organizaciones indígenas en forma similar al Prodepine (Andolina, et al: 2005: 162). Conamaq y CSUTCB fueron reconocidos por el Estado como los representantes de los pueblos indígenas del Altiplano, y como consultores del Ministerio Indígena. La participación de las organizaciones indígenas en este tipo de proyectos contribuye a minar su potencial contestatario en la medida que se vuelven dependientes de sus recursos. Tanto el Estado como las agencias internacionales de desarrollo y ONG promocionan modelos de organización favorables a la negociación, como la CIDOB y la CONAIE, los cuales son presentados como ejemplos a seguir, y presentan los sindicatos campesinos como organizaciones atrasadas (Andolina, et al: 2005: 158).

7.7 La transición hacia el Estado plurinacional en las nuevas constituciones

La declaración de Bolivia y Ecuador como Estados unitarios plurinacionales en sus nuevas constituciones políticas confirma una ruptura profunda en el imaginario nacional y en la relación Estado-indígenas. Tal declaración constituye además uno de los fenómenos políticos más relevantes en América Latina contemporánea, tanto porque instituye una forma de Estado sin antecedentes en la región, como porque reconoce la principal demanda de los movimientos indígenas. Sin embargo, los nuevos textos constitucionales dejaron para resolver por ley problemas centrales, como los de autonomía territorial y representación, que constituyen el núcleo de lo que implicará el Estado plurinacional. En este sentido, como sostiene Santos (2009: 23, 61-62) se trata de un “experimentalismo constitucional o

constitucionalismo experimental”, lo que implica que “la verdadera lucha empieza al día siguiente de aprobada la Constitución”.

La nueva Constitución de Bolivia además de declarar su Estado como unitario y plurinacional³⁷⁷, corrobora y establece nuevos derechos indígenas. Reconoce la existencia de “naciones y pueblos indígenas originario campesinos” (Art. 2, Art. 30.I); el derecho a practicar su religión (Art. 4); oficializa sus idiomas junto con el castellano y obliga a usarlos por el gobierno (Art. 5); asume y promueve los principios eticomorales de la sociedad plural y del vivir bien –*ama qhilla, ama llulla, ama suwa*– (Art. 8.I); establece como fines y funciones del Estado el fomento de la descolonización, la interculturalidad y el plurilingüismo (Art. 9, Art. 98); garantiza las formas comunitarias de gobierno, con elección de autoridades de pueblos y naciones de acuerdo con la ley, según sus normas y procedimientos (Art. 11, Art. 26.II), y los habilita para postular candidatos a cargos públicos de elección junto con los partidos y organizaciones ciudadanas (Art. 209- 112); garantiza el respeto a la medicina tradicional (Art. 42); promueve la Educación Intercultural Bilingüe (Art. 78); garantiza y respeta sus funciones jurisdiccionales mediante sus propias autoridades (Art. 190,191,192); y reconoce sus derechos colectivos sobre el “territorio indígena originario campesino” (Art. 403).

Sin embargo, el texto deja para establecer por ley aspectos relacionados con las demandas de representación y autonomía. Reconoce “circunscripciones territoriales indígena originario campesinas” en la Asamblea Legislativa Plurinacional, definidas por el principio de densidad poblacional en cada departamento, que se establecerán solo en el área rural y donde los pueblos y naciones

377 El artículo 1 de la nueva Constitución Política boliviana, ratificada en enero de 2009 mediante referéndum popular por el 61.43% de los votos afirma: “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías”.

indígena originarios constituyan una minoría poblacional, pero deja al Órgano Electoral la facultad para determinar esas circunscripciones especiales (Art. 146). Adicionalmente, señala que “en la elección de asambleístas se garantizará la participación proporcional de las naciones y pueblos indígena-originario-campesinos”, pero “la ley determinará las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, donde no deberán ser considerados como criterios condicionales la densidad poblacional ni la continuidad geográfica” (Art. 147). Respecto a la autonomía, el texto admite “territorios indígena originario campesinos” como parte de la división territorial del Estado (Art. 269) y al mismo tiempo establece que una ley marco de autonomía regulará el procedimiento para la elaboración de estatutos autonómicos (Art. 271). Finalmente, instaura una “autonomía indígena originaria campesina”, establecida mediante referendo (Art. 289 a 296) y establece las competencias de estas autonomías (Art. 303, 304), pero deja para definir por ley cómo se puede compaginar esta autonomía con la de otras entidades territoriales.

La nueva constitución ecuatoriana también declara el Estado como unitario y plurinacional³⁷⁸. La parte dogmática menciona las nacionalidades indígenas, e incorpora otros aspectos de la cosmovisión de los indígenas como el “buen vivir”. El texto oficializa los idiomas ancestrales Quichua y Shuar junto con el castellano y los demás idiomas de los pueblos indígenas en las zonas donde habitan (Art. 2); declara la promoción de la educación intercultural (Art. 27, 28, 29); reconoce las nacionalidades como parte del Estado ecuatoriano (Art. 56); reconoce derechos colectivos a comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades tales como mantener propiedad de tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita, participar en el

378 La nueva Constitución Política ecuatoriana, también ratificada mediante referéndum en octubre de 2008 por el 63.86% de votos, afirma en su artículo 1: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”

uso, usufructo, administración y conservación de recursos naturales en sus tierras y ser consultados sobre su explotación y comercialización, participar de sus beneficios y ser indemnizados por los prejuicios que cause; reconoce su derecho consuetudinario; sus conocimientos colectivos; desarrolla y protege la Educación intercultural bilingüe (Art. 57, Art. 343, Art. 347); reconoce el respeto a la justicia indígena de acuerdo a sus tradiciones ancestrales en comunidades, pueblos y nacionalidades mientras no sean contrarios a la Constitución (Art. 60), y garantiza las prácticas de salud ancestral (Art. 363).

En cuanto a los derechos de territorio y autonomía establece que “los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura” (Art. 60 ver también Art. 242), pero delega a una ley futura su reglamentación y conformación. Asimismo, afirma que el territorio amazónico constituirá una circunscripción especial que será igualmente establecida por ley (Art. 50). Finalmente, establece el procedimiento por el cual podrían conformarse circunscripciones territoriales indígenas y ecuatorianas con competencias de gobierno territorial autónomo: mediante una consulta en las comunidades, pueblos o nacionalidades aprobada por dos tercios de los votos válidos, pero deja a la ley el establecimiento de su funcionamiento y competencias (Art. 257).

En suma, los nuevos textos constitucionales dejan inconclusos los procesos de reconocimiento de autonomía territorial y representación abandonando su definición a la sanción de leyes futuras. Así, aunque dan herramientas a los movimientos indígenas para hacer cumplir sus derechos de autonomía y representación, dejan insatisfechas sus propuestas e inconcluso el proceso de construcción del Estado plurinacional. La Constitución boliviana no recogió la propuesta de parlamento unicameral de las organizaciones indígenas con representación de pueblos y naciones originarias. Aunque acogió la propuesta de circunscripciones especiales indígenas en el parlamento, se desechó la propuesta de elección directa con formas propias. En el texto constitucional las autonomías departamentales

entran en conflicto con las autonomías indígenas excepto por una corta mención en el artículo 277: “las entidades territoriales autónomas no estarán subordinadas entre ellas y tendrán igual rango constitucional” (Chávez, 2008: 61-63).

En la Carta ecuatoriana la conformación de Circunscripciones Territoriales Indígenas quedó, como en 1998, a la espera de una ley que la regule. Además, el criterio de delimitación de los territorios no obedece a la integridad cultural de los pueblos indígenas sino se hace en función de los límites de las parroquias o cantones, pues es de ellos de donde parte la iniciativa de referendo que, de conseguir una votación favorable de dos tercios, puede crear este régimen de administración especial (Kingman, 2008: 28-29). Ello explica el “sí crítico” de la CONAIE frente al referéndum que ratificó la Constitución. Para esta organización, la Constitución no implicó un cambio significativo en relación con las disposiciones consagradas en 1998. Marlon Santi, presidente de la CONAIE, explicó el “sí crítico” porque aunque el texto reconoció las categorías de nacionalidades, su estructura política y administrativa; ello no se expresó en autonomía.

Los problemas que ambos textos constitucionales han dejado para resolver por ley constituyen el núcleo de lo que implicará finalmente el Estado plurinacional y ello dependerá de la capacidad de los movimientos indígenas para promover los cambios aprovechando las ventajas del nuevo marco constitucional. Por una parte, el problema de hacer compatibles el Estado plurinacional con el Estado liberal en cuanto a los mecanismos de representación y autonomía indígena o la posibilidad de inventar arreglos institucionales no restringidos, más allá, del marco liberal.

La creación de mecanismos de representación o circunscripciones especiales es complicada en Bolivia donde la población indígena es mayoritaria. Además, insertar autonomías territoriales con criterios étnicos es difícil dado que las etnias, naciones originarias o pueblos con más individuos (los quechua y los aymara, por ejemplo) se encuentran repartidos por todo el territorio nacional y otras son

muy pequeñas como para justificar una división político administrativa. La posibilidad que instaura la nueva Constitución de crear autonomías territoriales dependerá de la capacidad de convocatoria y gestión de las organizaciones indígenas. En Ecuador, hay un problema similar en la Sierra con la nacionalidad Quichua, que carece de un territorio delimitado, mientras en la Amazonía las mayores resistencias a la creación de territorios autónomos se desprenden de la explotación de recursos naturales de interés nacional (Ospina, 2010: 209).

Por otra parte, se enfrenta el reto de hacer compatibles las reformas institucionales con el diálogo intercultural. Como han advertido varios autores (Tapia, 2007: 60; Ramón, 2009: 125), el Estado plurinacional, por la vía de las autonomías indígenas corre el riesgo de aislar a las distintas culturas más que contribuir a la construcción de la interculturalidad, entendida como una relación equitativa de respeto, intercambio y aprendizaje mutuo entre culturas.

Con todo y más allá de la eficacia de los arreglos institucionales, el reconocimiento constitucional del Estado plurinacional evidencia un cambio fundamental en la forma como las naciones boliviana y ecuatoriana se han concebido. Se traduce en la posibilidad del reconocimiento, en la igualdad y la diferencia, de las culturas que habitan estos países.

CONCLUSIÓN

Los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador produjeron una ruptura en la forma como se imaginó la nación, desde la fundación de estas repúblicas a principios del siglo XIX, en tanto plantearon sus propios proyectos de nación y consiguieron reformas del Estado orientadas al reconocimiento de sus derechos colectivos. En los noventa consiguieron por primera vez el reconocimiento de la diversidad cultural de sus naciones y, posteriormente, de su demanda de plurinacionalidad. Este trabajo sostuvo que esta ruptura fue posible por la capacidad de los movimientos indígenas en ambos países para articular en sus discursos políticos y sus acciones colectivas diversos sectores sociales y plantear demandas inclusivas que no se agotaron en sus intereses sectoriales sino que, por el contrario, buscaron transformaciones nacionales.

Ello pone en evidencia que la nación no es una invención definitiva sino un proceso en construcción permanente; que se transforma al calor de las luchas de los actores que buscan definirla. El significado de la nación nunca está plenamente logrado, es objeto de disputa entre las diferentes formas de imaginarla, entre proyectos antagónicos de nación.

Precisar el significado de esa ruptura estableciendo qué tanto se ha incorporado el indígena al imaginario nacional boliviano y ecuatoriano es prácticamente imposible, dado que en ambos hay una pugna constante por tal definición y metodológicamente cuestionable porque la nación no es una suma de elementos tangibles que se pueda descomponer en sus partes, sino una construcción social y política. El estudio de la nación, más que precisar su significado o el imaginario nacional en sí mismo, debe orientarse hacia la forma

cómo se construye este significado o este imaginario, como resultado de la lucha entre los distintos significados e imaginarios posibles.

Esta es una lucha hegemónica, no una contraposición entre dominantes y dominados. Ello implica que ninguno de los actores en conflicto en el proceso de construcción de la nación está en capacidad de fijar por sí solo su significado. En este proceso no se producen exclusiones definitivas, aunque alguna de las formas de imaginar la nación consiga la hegemonía. Los proyectos hegemónicos de nación son aquellos que consiguen articular otros actores y otros proyectos para conseguir su aceptación, su consentimiento, en tanto la nación siempre se presenta como elemento unificador. Estudiar la transformación de la nación en Bolivia y Ecuador, más que constatar qué tan indígena se ha vuelto o qué tanto ha dejado de ser mestiza, implicó analizar las formas de articulación de los indígenas a los proyectos hegemónicos de nación, los cambios en estos proyectos y la lucha de los movimientos por tener un rol activo en la construcción de la nación.

Los proyectos hegemónicos de nación intentaron articular al indígena de diversas formas, más que excluirlo de la nación. El proyecto criollo independentista intentó integrarlo asimilándolo a ciudadano, el proyecto liberal trató de asimilarlo “civilizándolo” e integrándolo al mercado. El indígena se tomó como objeto de iniciativas de los actores hegemónicos más que como sujeto de la integración nacional. El indígena como tal solo se reivindicó parte de la nación cuando se acogieron símbolos de sus antepasados. Los proyectos hegemónicos de nación no solo le asignaron un papel pasivo y subordinado en la construcción de la nación, se esforzaron porque el indígena dejara de serlo como condición para acercarlo al ideal de nación homogénea, “civilizada” o mestiza.

Pero los indígenas no fueron estos objetos pasivos, buscaron de diversas formas tener un papel activo en la construcción de la nación. En el siglo XIX resistieron los ataques al “pacto colonial” que les permitió tener ciertas prerrogativas, ciertos grados de autonomía con el mantenimiento de sus autoridades tradicionales, la propiedad colec-

tiva de la tierra y una representación corporativa. Esta resistencia fue más fuerte en el Altiplano boliviano dado que la protección del Estado en el “pacto de reciprocidad” se prolongó por más tiempo y permitió a la comunidad persistir y luchar contra las reformas liberales que daban al traste con este pacto. Mientras en Bolivia el tributo, símbolo y garantía del pacto, se abolió en 1876; en Ecuador ello tuvo lugar desde 1857, las comunidades y los indígenas se confiaron a los poderes locales del sistema de hacienda. Empero, los indígenas ecuatorianos tampoco fueron pasivos y resistieron las reformas de diversas formas.

En ambos casos, las acciones de los indígenas no se redujeron a la violencia y no pretendieron excluirse de las naciones en construcción. Antes bien, se apropiaron de los discursos de ciudadanía y representación, demandaron educación para poder acceder al estatus de ciudadanos y ejercer sus derechos, acudieron a la justicia republicana para salvaguardar sus derechos, se articularon a las luchas entre élites persiguiendo sus propios objetivos y, en ciertos casos, como la rebelión del líder aymara Zárate Willka, plantearon sus propios proyectos de nación.

En el siglo XX, el indigenismo y los proyectos tanto nacional-popular boliviano como desarrollista ecuatoriano trataron de asimilarlo como campesino y mestizo. En el período indigenista, se orientaron a conseguir su propia organización y representación. Esto se expresó más claramente en el Altiplano boliviano, donde gracias a la persistencia de las comunidades, consiguieron organizarse autónomamente alrededor de la búsqueda de títulos coloniales para sus propiedades comunales y la demanda de educación. Sin embargo, los indígenas ecuatorianos también se organizaron articulándose a las luchas populares de la izquierda o la Iglesia y demandaron autónomamente representación en el Congreso. El proyecto nacional-popular boliviano interpelando al pueblo fue capaz de erigir al indígena, aún asimilado a “campesino”, como pilar del pueblo y la nación, articulándolo activamente mediante el aparato sindical. En Ecuador, el proyecto de nación desarrollista también erigió una nación mestiza

de “campesinos”, pero a los indígenas no les asignó un rol activo en la construcción de la nación, no hubo una fuerte interpelación al pueblo, el Estado no tuvo mayor capacidad de intervención ni un discurso articulador como el del MNR.

Los indígenas no dejaron de aprovechar las oportunidades de esa interpelación como parte del pueblo nacional; usaron los mecanismos a su alcance para acceder a la ciudadanía y demandaron la restauración de la propiedad de la tierra. Además, el ideal de mestizaje en el cual se sustentaban estos proyectos, si bien implicaba desconocer la diversidad cultural y la particularidad del indígena, dado que pretendía que este se había mezclado con las otras culturas, también suponía que el indígena jugaba un papel en la génesis de las naciones, las cuales encontraron allí su particularidad antes que en los modelos de naciones occidentales en que se habían basado los anteriores proyectos. El mestizaje permitió recuperar algo de lo indígena, no solo mirar a Europa; no obstante, se constituyó en un factor que negaba los indígenas porque si se habían fusionado con las demás culturas, como lo suponía el ideal, no era necesario admitirlos como tal en la construcción de la nación. Paradójicamente, en ambos casos fueron las políticas modernizantes, especialmente la reforma agraria, emprendidas por estos proyectos de nación, los que posibilitarían la emergencia de movimientos indígenas debido al acceso a la educación formal y la formación de una élite intelectual y dirigente indígena que planteó la necesidad de formar organizaciones e identidades propias. A partir de los setenta y ochenta, la lucha de los movimientos indígenas por tener un rol activo en el proceso de construcción de la nación es al mismo tiempo la lucha por construir su identidad.

Los discursos de los líderes indígenas se orientaron a mostrar que en Bolivia y Ecuador no solo existían campesinos, existían indios, pueblos indígenas, naciones originarias o nacionalidades indígenas, con una historia de opresión y explotación, y plantearon la necesidad de construir de un modo diferente sus naciones, que les permitiera integrarse con sus identidades y con el reconocimiento de sus particularidades. Este otro modo de integración es su proyecto

de nación y se sintetiza en la construcción de un Estado plurinacional, con los cambios estructurales que implica, es decir, no solo el reconocimiento cultural, sino transformaciones en la esfera política hacia una mayor democratización de la sociedad y en la económica hacia un modelo de desarrollo distinto al neoliberalismo, que atienda las demandas de equidad y los problemas de desigualdad.

En Ecuador, la CONAIE consiguió articular y coordinar el movimiento en torno a la construcción del Estado plurinacional, mientras en Bolivia, si bien todas las demandas podrían potencialmente articularse en este proyecto reivindicado por sectores moderados del Altiplano, en la práctica cada una de las organizaciones planteó sus demandas en sus propios términos. Ello dificultó la coordinación de acciones colectivas y la definición de objetivos comunes de largo plazo. Además, este proyecto se vio desafiado por los sectores radicales del Altiplano que reivindicaban ambigualmente la autodeterminación de las naciones originarias. Empero, a partir del 2004, con el “Pacto de unidad” entre organizaciones sociales e indígenas para enfrentar la Asamblea Constituyente, la demanda por el Estado plurinacional se tornó articuladora.

La construcción de la identidad, incluso si apela a rasgos fenotípicos, a criterios tangibles como la lengua, el territorio o, incluso, la raza, es una construcción conflictiva y contingente, no una esencia por descubrir. Las identidades indígenas también se construyen y se transforman al calor de su lucha por tener un rol activo en la construcción de la nación, más allá de las características de la acción colectiva o los procesos organizativos de los movimientos en ambos países. Las identidades indígenas se construyen en la lucha por realizar sus proyectos de nación como proyectos hegemónicos, no están dadas a priori como una esencia o como resultado de la posición de los indígenas en la estructura social, sino que dependen de un proceso político de definición de articulaciones y antagonismos. Los indígenas se articularon con los “oprimidos y explotados”, sectores populares con intereses comunes, y antagonizaron con las élites que per-

ciben como sus opresores y explotadores desde el régimen colonial, las minorías gobernantes, las “oligarquías” y el “Estado uninacional burgués”. Estas relaciones los llevaron a un proceso de “negociación” de su identidad, pues para conseguir las alianzas que apoyaran su proyecto de nación debieron articular demandas e intereses ajenos y articularse a luchas de otros sectores nacionales en defensa de la soberanía nacional o en contra de las políticas de ajuste, entre otros.

La dinámica del movimiento ecuatoriano no tiene parangón. Mientras este ascendió en acciones en los noventa, las principales acciones de los movimientos bolivianos, exceptuando las marchas de 1990, 1996, 2000 y 2002, de los indígenas del Oriente, tuvieron lugar en 2000, 2003 y 2005, cuando el ecuatoriano perdía su capacidad movilizadora tras su participación en el gobierno de Gutiérrez (2003). Ello no se explica por una mayor apertura del Estado ecuatoriano, sino por la mayor coordinación y articulación en la CONAIE y el proyecto de Estado plurinacional, por bajos costos para la protesta en términos de represión en Ecuador y porque el imaginario de las élites y el hecho de que la población indígena sea mayoritaria en Bolivia hacen que cualquier movilización sea un problema para la estabilidad estatal. Mientras en Ecuador los movimientos se articularon en la CONAIE, en Bolivia se han caracterizado por faccionalismo y disputas personalistas. Solo a partir de 2000 consiguen grados considerables de coordinación y el “instrumento político” permitió la convergencia de indígenas con otros sectores en la defensa de la soberanía. Empero, en ambos casos, los movimientos se articularon a las demandas de otros actores y transcurrieron de la lucha por demandas indígenas a la lucha por demandas nacionales.

El proyecto de nación de los movimientos indígenas desestabilizó el significado hegemónico de la nación en los dos países. Ello generó la oposición de varios sectores reticentes a la participación de los indígenas en el proceso de construcción de la nación y las reformas que trajo consigo la propuesta de Estado plurinacional. Este proyecto se planteó como una forma de integración de los indígenas

en la sociedad nacional diferente de la asimilación, basada en una relación simétrica entre culturas, con mutuo reconocimiento pero también con considerables grados de autonomía para las organizaciones, pueblos, nacionalidades o naciones originarias indígenas, por ello fue interpretada por las élites adversas a los movimientos como el intento de fragmentar la unidad nacional fundada en el mestizaje.

El análisis de la identificación de los movimientos indígenas como nacionalidades indígenas o nacionalidades originarias no permite afirmar que se trate de nacionalismos, en términos de propender por su autodeterminación mediante la construcción de un Estado propio, al margen de los Estados nación boliviano y ecuatoriano ni siquiera en el caso de los sectores aymara-quechua más radicales. Por el contrario, ello constata que la lucha de los movimientos es por la definición de estas naciones. Sin embargo, la emergencia de este tipo de planteamientos en los movimientos indígenas pone de presente importantes cambios ya no solo referidos a la transformación de estas naciones, sino a las formas de identificación nacional en estos países.

En las reivindicaciones de los movimientos como naciones indígenas u originarias está presente una superposición compleja de lealtades e identidades. Los movimientos indígenas demandan el reconocimiento de la existencia de varias naciones en sus países. Sin embargo, a la par que se reclaman leales a sus naciones indígenas u originarias, también se reclaman leales a los pueblos nacionales, a los sectores populares con los cuales se articulan para llevar a cabo su lucha por tornar hegemónico su proyecto de nación y a sus Estados nación. Estas lealtades y formas de identificación conviven ambiguamente en sus discursos. Sus demandas están orientadas hacia la consecución de grados de autonomía considerables, inspirados en el modelo de Estado plurinacional donde coexisten varias naciones en un mismo Estado, cuyo ejemplo más notorio podría ser el Estado Español. Sin embargo, la superposición de lealtades y formas de identificación implica una ruptura con el nacionalismo tal como se había concebido desde la fundación de estas repúblicas a comienzos del siglo XIX.

Por una parte, los indígenas no sostienen una lealtad exclusiva por la nación boliviana o ecuatoriana, pero tampoco una lealtad o identificación plena con, en sus términos, su nacionalidad indígena o su nación originaria. Ello rompe con las formas como se ha concebido la identificación nacional o el nacionalismo en la medida que se suponía que era la lealtad exclusiva a una nación. Los indígenas han dejado de ser nacionalistas en el sentido de tener una lealtad exclusiva por las naciones de sus Estados boliviano y ecuatoriano, pero tampoco son exclusivamente leales a los mitos de origen de sus nacionalidades indígenas o naciones originarias, es decir, no son plenamente “etno-nacionalistas”. Ambas lealtades o formas de identificación conviven ambiguamente. Por otra, no es una reivindicación nacional orientada hacia la autodeterminación de las naciones mediante la construcción de Estados propios. Es un nacionalismo que reclama la autodeterminación pero no en un Estado propio sino en el interior del Estado en los términos planteados por el Convenio 169 de la OIT.

En otros términos, no hay forma de resolver si la identificación como nacionalidades indígenas o naciones originarias pesa más sobre la identificación de los indígenas como bolivianos y ecuatorianos o a la inversa. Hasta este punto el problema no es muy distinto de aquellos casos, como el español para no ir más lejos, en los que sus poblaciones se debaten entre la lealtad a sus naciones, o nacionalismo y la lealtad al Estado que las contiene o patriotismo. Lo particular del problema indígena en los casos boliviano y ecuatoriano es que no es posible establecer plenamente esta distinción entre nacionalismo y patriotismo, sobre todo si se tiene en cuenta que la reivindicación del Estado plurinacional tal como aparece en sus discursos no está referida exclusivamente hacia la autonomización y el aislamiento, como se ha planteado en otros casos en los cuales las diversas naciones en el interior del Estado demandan tal grado de autonomía que se convierten en regiones aisladas. El proyecto de construcción del Estado plurinacional no solo propugna por autonomía sino también por una forma sustancialmente distinta de relación de las nacionalidades o naciones indígenas de la que ha primado en el interior de estos estados.

Así, el Estado plurinacional no puede entenderse al margen de la reivindicación de interculturalidad, entendida como la relación simétrica de reconocimiento mutuo de las culturas. Es decir, no una superposición de la cultura dominante sobre la subordinada ni el aislamiento de la cultura subordinada o “minoritaria” sino una relación de aprendizaje y enriquecimiento mutuo. El Estado plurinacional no implica el aislamiento o ensimismamiento de las nacionalidades indígenas o naciones originarias. La demanda de los movimientos por su reconocimiento como nacionalidades o naciones está a medio camino entre el proyecto de autonomía y la construcción de interculturalidad. En vez de un nacionalismo, centrado en la lucha por la autodeterminación de sus naciones, se trata de un “plurinacionalismo”, cuyo proyecto es conseguir grados considerables de autonomía pero al mismo tiempo asegurar una relación intercultural que permita el mutuo respeto y reconocimiento entre las culturas que habitan estos países.

Finalmente, el proyecto de nación hegemónico durante los noventa se orientó hacia el reconocimiento de la diversidad de la nación y de derechos colectivos. La apertura estatal se dio en diferentes grados de acuerdo a la ratificación del Convenio 169 y las reformas constitucionales, más temprano en Bolivia (1991 y 1994) y sin el grado de conflictividad que caracterizó el caso ecuatoriano (1998), debido a la alianza electoral entre el MRTK-L y el MNR en 1993 y la mayor oposición de las élites a las demandas indígenas en Ecuador. En ambos casos las reformas presentan límites, por su articulación con las reformas neoliberales que limitan los recursos del Estado y su capacidad para garantizar los derechos, la oposición de las élites a reconocer la plurinacionalidad y los grados de autonomía planteados por los indígenas, y las consecuencias paradójicas que ha traído resumidas en mayor participación pero mayor intervención del Estado en sus asuntos. Empero, tales reformas constituyeron el indicador más evidente de la ruptura en la forma como se imaginó la nación.

Sin embargo, es necesario estudiar las manifestaciones de esta transformación en otros ámbitos, no necesariamente restringidos a

lo institucional, como la incidencia de los movimientos sociales y los cambios en la cultura política, las percepciones de los indígenas en los espacios públicos, el deterioro de formas de discriminación racial, entre otros. Este trabajo ha demostrado, por lo menos, las potencialidades que presenta la estrategia comparativa para explicar el desarrollo de los movimientos indígenas y tener una mejor comprensión de sus demandas. Estos no solo presentan diferencias y similitudes entre los dos países estudiados, sino también una formidable multiplicidad de matices en el interior de los mismos que enriquecen (y desbordan) el análisis. Comprender a cabalidad el “problema indígena” de cara a la transformación de estas naciones implicará contemplar el estudio comparado de otros casos, tal vez no tan similares como los que este trabajo abordó, con el fin de plantear hipótesis con una mayor capacidad explicativa.

Así como el levantamiento indígena y la marcha por el territorio y la dignidad en 1990 abrieron un período caracterizado por un ciclo de movilizaciones indígenas que luego repercutió en las reformas estatales, los procesos constituyentes que se han desarrollado en los últimos años abren un nuevo período en la lucha por la construcción y el significado de estas naciones. Las articulaciones y desarticulaciones con los gobiernos progresistas de Evo Morales y Rafael Correa han redundado en una transformación del significado de la nación en ambos países, condensada en las nuevas disposiciones de sus constituciones políticas. Empero, la eficacia de los cambios institucionales en cuanto a los regímenes de autonomía y representación de las poblaciones indígenas y el acople de las nuevas disposiciones jurídicas e institucionales sobre la realidad cultural de estos países aún están por verse y constituye el reto verdadero en la construcción del Estado plurinacional. De la forma como se definan en los próximos años aspectos como la representación y la autonomía de las poblaciones indígenas dependerá que el Estado plurinacional consiga conciliar la diversidad cultural y construya relaciones de interculturalidad en el interior de estas naciones.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto

- 2005 “Ecuador: ecos de la rebelión de los forajidos”. En *Nueva Sociedad*. No 198, pp. 42-54.

Aillón Gómez, Tania

- 2003 “La fisura del Estado como expresión de la crisis política de la burguesía en Bolivia”. En *OSAL*. No 10, enero-abril, pp. 37-52.

Albán Gómez, Ernesto

- 1993 “La propuesta indígena y sus derivaciones legales”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 191-213.

Albó Xavier y D’Emilio Lucía

- 1990 “Lenguas autóctonas y educación en Bolivia”. En *Perspectivas. Revista trimestral de educación (UNESCO-PARÍS)*. V. 20, No 3, pp. 359-367.

Albó Xavier

- 2002 *Identidad étnica y política*. La Paz, CIPCA.

Albó, Xavier

- 1986a Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: kataris, amarus y bases. 1780-1781”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 51-119.

Albó, Xavier

- 1986b Bases étnicas y sociales para la participación aymara”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 401-442.

Albó, Xavier

- 1987 “Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo”. En *Coloquio Estado y región en los Andes*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas», pp. 29-42.

- Albó, Xavier
1990 “De Mnristas a Kataristas a Katari”. En Stern Steve J. (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, IEP, pp. 357-389.
- Albó, Xavier
1996 “Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia”. En González Casanova Pablo y Roitman Rosenman Marcos (Eds.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- UNAM-La Jornada Ediciones, pp. 321-366.
- Albó, Xavier
1998 “Derechos indígenas indios en Bolivia. Lectura desde el Borrador de Consulta de la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas”. En Almeida Ileana y Arrobo Rodas Nidia (Coords.), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito, Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Abya Yala, pp. 11-33.
- Albó, Xavier
2004 “Retornando a la solidaridad y faccionalismo aymara”. En Lair Eric y Sánchez Gonzalo (Eds.), *Violencias y estrategias colectivas en la región andina. Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Bogotá, Norma-IFEA-IEPRI, pp. 444-484.
- Albó, Xavier
2007 “Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.). *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 67-100.
- Alcántara Sáez, Manuel
2003 *Sistemas políticos de América Latina. Volumen 1. América del sur*. Madrid, Tecnos, 3ra ed.
- Almeida, Ileana y Arrobo Rodas, Nidia
1998 “De naciones clandestinas a naciones con destino”. En Almeida Ileana y Arrobo Rodas Nidia (Coords.), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito, Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Abya Yala, pp. 131-143.

- Almeida, Ileana y Arrobo Rodas, Nidia
2005 “Multiplicar los espacios de la autonomía indígena”. En Almeida Ileana, Arrobo Rodas Nidia y Ojeda Segovia Láutaro, *Autonomía indígena frente al Estado nación y la globalización neoliberal*. Quito, Abya Yala, pp. 15-140.
- Almeida, Ileana
1986 “Consideraciones sobre la nacionalidad kechua”. En Tinajero Fernando (estudio introductorio y selección), *Teoría de la cultura nacional*. Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, pp. 323-356.
- Almeida, José
1993 “El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME, pp. 7-28.
- Almeida, José
1995 “Introducción”. En Almeida José (Ed.), *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Cayambe, Abya Yala, pp. 5-20.
- Anderson, Benedict
1997 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.
- Andolina, Robert
1998 “El proyecto político de la CONAIE como lucha anticolonial. Una (otra) reconsideración de nación y ciudadanía en Ecuador”. En Almeida Ileana y Arrobo Rodas Nidia (Coords.), *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito, Fundación Pueblo Indio del Ecuador-Abya Yala, pp. 49-66.
- Andolina, Robert; Racliffe, Sarah y Lawrie, Nina
2005 “Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia”. En Dávalos Pablo (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, pp. 133-170.
- Andrade, Pablo
2005 “Democracia liberal e inestabilidad política en Ecuador. Apuntes para una interpretación política”. En *Oasis*. No 11, pp. 165-190.
- Andrago, Alberto
1993 “La democracia no existe en el Ecuador”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y*

- multietnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate.* Quito, Abya Yala, pp. 153-169.
- Ángeles, Maestro
2001 “Prólogo. Clamor popular en América Latina”. En Fundación José Peralta, 2001. *La rebelión del arco iris*. Nafarroa, pp. 7-12.
- Antezana, Luis
1997 “Bolivia. La nueva casa en el ático”. En *Nueva Sociedad*. No 150, julio-agosto, pp. 69-76.
- Arbona, Juan Manuel
2005 “Los límites de los márgenes. Organizaciones políticas locales y las jornadas de octubre de 2003”. En *Nueva Sociedad*. No 197, mayo-junio, pp. 6-15.
- Archondo, Rafael
2006 “¿Qué le espera a Bolivia con Evo Morales?”. En *Nueva Sociedad*. No 201, marzo-abril, pp. 4-12.
- Archondo, Rafael
2007 “La ruta de Evo Morales”. En *Nueva Sociedad*. No 209, mayo-junio, pp. 82-99.
- Arias Durán, Iván y Molina, Sergio
1997 “De la nación clandestina a la participación popular”. En República de Bolivia-Ministerio de Desarrollo Humano-Secretaría Nacional de Participación Popular. *El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia*. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 59-74.
- Arnold, Denise Y., y Spedding P. Alison
2007 “Género, etnicidad y clases sociales: la mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.). *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 155-188.
- Arze Aguirre, René
1986 “Guerra y conflictos sociales. El caso rural de Bolivia en la campaña del Chaco (1932-1935)”. En Deler J.P. y Saint-Geours Y. (Comps.), *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Vol II*. Lima, IEP-IFEPA, pp. 607-634.

Asamblea del Pueblo Guaraní

- 1992 “Asamblea del Pueblo Guaraní”. En Liberman, kitula y Godínez, Armando (Coords.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. Caracas, ILDIS-Bolivia-Nueva Sociedad, pp. 37-39.

Assies, Willem

- 2006 “La media luna sobre Bolivia: nación, región, etnia y clase social”. En *América Latina Hoy*. No 43, pp. 87-105.

Ayo, Diego

- 1997 “Indígenas en el poder local”. En República de Bolivia-Ministerio de Desarrollo Humano-Secretaría Nacional de Participación Popular. *El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia*. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 333-345.

Balza Alarcón, Roberto

- 2001 *Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex reducción jesuita de San José*. Santa Cruz de la Sierra, APCOB-SNU-IWGIA.

Barclay, Federica

1998. “Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo (1870-1930)”. En García Jordán Pilar (Ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socioeconómico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Universitat de Barcelona, pp. 125-238.

Barragán Romano, Rosana

- 1999 *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz, Fundación Diálogo.

Barrera, Augusto

- 2000 “Ecuador, o cuando la crisis se hace cotidiana. Reflexiones sobre los episodios del 21 y 22 de enero de 2000”. En OSAL. No 1, junio, pp. 11-16.

Barrera, Augusto

- 2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito, OSAL-CIUDAD-Abya Yala.

- Barrera, Augusto
2001b “El significado de la democracia. Retos y lecciones que deja el levantamiento”. En Lucas, Kintto y Cucurella, Leonela (Comps.), *“Nada solo para los indios”: El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito, Abya Yala, pp. 41-55.
- Barrera, Augusto
2002 “El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político”. En *Nueva Sociedad*. No 182, noviembre-diciembre, pp. 90-105.
- Barrios Morón, Raúl
1993 “La política contra las drogas en Bolivia. Interdicción y guerra de baja intensidad”. En *Nueva Sociedad*. No 123, enero-febrero, pp. 35-39.
- Basset, Yann
2004 “El derrumbe del modelo boliviano de gobernabilidad”. En *Análisis Político*. No 51, mayo agosto, pp. 51-63.
- Basset, Yann
2005 “Bolivia en la tormenta. Algunas consideraciones sobre la crisis social”. En *Oasis*. No 11, pp. 189-212.
- Beck, Scott H. y Mijeski, Kenneth J.
2000 “Indígena Self-Identity in Ecuador and the Rejection of mestizaje”. En *Latin American Research Review*. Vol. 35, No. 1, pp. 119-137.
- Benavides Vanegas, Farid Samir
2006 *The inclusive/exclusive Nation: Blacks and Indigenous peoples in the construction of the nation in Colombia*. University of Massachusetts, Amherst. Inédito.
- Bengoa, José
2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, FCE.
- Bernal, Angélica
2000 “De la exclusión étnica a los derechos colectivos: un análisis político del Ecuador”. En Bernal Angélica (Comp.), *De la exclusión a la participación: pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Quito, Abya Yala, pp. 35- 55.

- Bertero Gutiérrez, Mauro
1992 "El indigenismo y el Estado nacional". En Liberman, kitula y Godínez, Armando (Coords.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. Caracas, ILDIS-Bolivia-Nueva Sociedad, pp. 55-63.
- Black, Chad
1999 *The making of an indigenous movement: culture, ethnicity and post-marxist social praxis in Ecuador*. Albuquerque New Mexico, University of New Mexico-Latin American Institute.
- Blaser, Mario
2007 "Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica". En Monasterios Karin, Stefanoni Pablo y Do Alto Hervé (Eds.), *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz, Clacso-Plural, pp. 11-21.
- Bolívar, Ingrid Johanna
2001 *Cuadernos de nación. Nación y sociedad contemporánea*. Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen.
- Bonilla, Ángel y Larrea, Ana María
2003 "La ficción democrática: paradojas en las trincheras del poder". En *OSAL*. No 10, enero-abril, pp. 131-138.
- Bonilla, Ángel
2004 "La segunda cumbre continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala (Quito, 2004)". En *OSAL*. No 15, septiembre-diciembre, pp. 257-265.
- Borja, Raúl
1990 "La coyuntura desde la derecha". En Ortiz Santiago, Borja Raúl y Hinkelamert Franz J. *Ecuador. Coyuntura política. Ensayos-entrevista*. Quito, CEDEP, pp. 43-69.
- Botero Villegas, Luis Fernando
1998 "Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia". En *Nueva Sociedad*. No 153, enero-febrero, pp. 56-72.

Bretón, Víctor

1997 *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida, Universitat de Leida.

Bretón, Víctor

2003 “Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador”. En Bretón Víctor y García Francisco (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona, Icaria, pp. 217-253.

Burbano de Lara, Felipe

2000 “La producción de lo étnico en el Ecuador”. En García Fernando (Coord.), *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito, FLACSO, pp. 181-189.

Bustamante, Teodoro

1993 “Perspectivas alternativas en torno a la plurinacionalidad como reivindicación indígena en el Ecuador”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 87-109.

CAAP

2000 “Ecuador, enero 21: de la movilización indígena al golpe militar”. En OSAL. No 1, junio, pp. 22-24.

Cabezas, Marta

2007 “Caracterización del «ciclo rebelde» 2000-2005”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 189-219.

Cajías de la Vega, Magdalena

2004 “Rebelión y negociación en el mundo aymara boliviano”. En Lair Eric y Sánchez Gonzalo (Eds.), *Violencias y estrategias colectivas en la región andina. Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Bogotá, Norma-IFEA-IEPRI, pp. 485-514.

Cajías, Lupe

1994 “Bolivia. La democracia se profundiza”. En *Nueva Sociedad*. No 134, noviembre-diciembre, pp. 4-10.

Cajías, Lupe

2000 “Del camino difícil al callejón oscuro”. En *Nueva Sociedad*. No 169, octubre, pp. 24-32.

- Calderón G., Fernando
2007 "Oportunidad histórica: cambio político y nuevo orden sociocultural". En *Nueva Sociedad*. No 209, mayo-junio, pp. 32-45.
- Calderón Gutiérrez, Fernando
1999 "Un siglo de luchas sociales". En Campero Prudencio Fernando (Ed.), *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*. La Paz, Harvard Club de Bolivia, pp. 427-450.
- Calla Ortega, Ricardo
1993 "Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991)". En VVAA, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima, IFEA-IEP, pp. 57-81.
- Calla Ortega, Ricardo
2000 "Los sindicalismos bolivianos contemporáneos, crisis y secundarización de un movimiento social desarticulado". En Massal Julie y Bonilla Marcelo (Eds.), *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito, FLACSO-IFEA, pp. 215-227.
- Camboni Salinas, Sonia
1996 "La educación intercultural bilingüe. Una perspectiva para el siglo XXI". En *Nueva Sociedad*. No 146, noviembre-diciembre, pp. 122-135.
- Campbell, Leon G.
1990 "Ideología y faccionalismo durante la Gran Rebelión". En Stern Steve J. (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, IEP, pp. 118-140.
- Campero, Ana María
1996 "Bolivia. Carrera contra el tiempo". En *Nueva Sociedad*. No 141, enero-febrero, pp. 6-10.
- Cárdenas, Víctor Hugo
1998 "Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los estados en América Latina". En V. Alta; D. Iturralde y M. A. López-Bassols (Comps.), *Pueblos indígenas y Estado en América Latina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, pp. 27-38.
- Carrasco, Hernán
1993 "Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena". En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME, pp. 29-69.

- Castellanos Guerrero, Alicia
2001 “Racismo, multiethnicidad y democracia en América Latina”. En Cajas Dora, Cajas Magdalena, Jonson Carmen y Villegas Iris (Comps.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz, IFEA-Coordinadora de Historia-Embajada de España en Bolivia, pp. 617-628.
- Castells, Manuel
1998 *La era de la información: Economía, sociedad y cultura volumen II. El poder de la identidad*. Madrid, Alianza.
- Castells, Manuel
2003 “Panorama de la era de la información en América Latina: ¿es sostenible la globalización?”. En Calderón Fernando (Coord.), *Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells. Vol II. Nación y cultura. América Latina en la era de la información*. Santiago de Chile, FCE.
- CERES
1981 *Movimientos campesinos y etnicidad. Documento base del subdebate andino y subproyectos del caso boliviano*. La Paz.
- Cervantes García, Carlos
1991 “El katarismo en Bolivia, hoy”. En García Jordán Pilar e Izaard Miquel (Eds.), *Conquista y resistencia en la historia de América*. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 411-420.
- Chancoso, Blanca
1993 “Damos la cara”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiethnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 135-151.
- Chancoso, Blanca
2000 “Aportes a la discusión”. En García Fernando (Coord.), *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito, FLACSO, pp. 33-38.
- Chatterjee, Partha
2000 “Whose imagined community”. En Balakrishnan Gopal (Ed.), *Mapping the nation*. London, Verso.
- Chávez León, Marxa Nadia
2008 “Autonomías indígenas y Estado plurinacional. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos de Bolivia”. En OSAL, No 24, oct, pp. 51- 71.

Chiriboga, Manuel

- 1986 “Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena”. VVAA. 1986. *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. s.l. Abya Yala, pp. 29-90.

Choque Canqui, Roberto

- 2001 “Nacionalismo boliviano”. En Cajías Dora, Cajías Magdalena, Jonson Carmen y Villegas Iris (Comps.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz, IFEA-Coordinadora de Historia-Embajada de España en Bolivia, pp. 85-116.

Choque, María Eugenia

- 2000 “La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas”. En García Fernando (Coord.), *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito, FLACSO, pp. 13-30.

Choqueticlla, Vicente; Maraza, Juan y Vásquez, Nimeón

- 2001 “Del fortalecimiento del ayllu a la reconstrucción de la nación Quillazas-Azanaques. Federación de Ayllus del sur de Oruro”. En Carrasco Tania, Iturralde Diego y Uquillas Jorge (Cords), *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe- Abya Yala, pp. 59-76.

Ciriza, Alejandra

- 2000 “21 de enero de 2000 ¿golpe de Estado o revuelta india en el Ecuador?”. En OSAL. No 1, junio, pp. 6-10.

COICA

- 2001 *Los pueblos indígenas amazónicos y su participación en la agenda internacional*. Bogotá, COICA.

CONAIE

- 12-10-2001 “Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Aprobado en el Primer Congreso Nacional de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador”. En: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com862.htm>

CONAIE

- 1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo. Segunda edición revisada y aumentada*. Quito, Ediciones Tincui-CONAIE.

- CONAIE
2006 “Declaración de la CONAIE al país y al mundo. Quito, 23 de marzo de 2006”. En *OSAL*. No 19, ene-abr, pp. 95-97.
- CONAIE
2007 *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la Nueva Constitución del Ecuador. Por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Quito, CONAIE.
- Conejo, Mario; Yamberla, José y Cachiguango, Imbaya
2001 “Los quichua-otavalo. Economía e identidad. Productores artesanales y comerciantes de Otavalo”. En Carrasco Tania, Iturralde Diego y Uquillas Jorge (Cords), *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe- Abya Yala, pp. 103-182.
- Connor, Walker
1998 *Etnonacionalismo*. Madrid, Trama.
- Cornejo Penacho, Diego
1993 “Prólogo”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 9-19.
- Crain, M.
1990 “The social construction of national identity in Highland Ecuador”. En *Anthropological Quarterly*. V. 1, No, 63, pp. 43-59.
- Crespo, Carlos
2000 “Continuidad y ruptura: la «guerra del agua» y los nuevos movimientos sociales en Bolivia”. En *OSAL*. No 2, septiembre, pp. 21-28.
- Cruz Rodríguez, Edwin
2007 “El movimiento indígena y la reconfiguración de lo público en Ecuador”. En *Cuadernos de estudios latinoamericanos*, No 2, julio-diciembre, pp. 114-125.
- Cruz Rodríguez, Edwin
2009 “El análisis de la nación como lucha hegemónica”, en *VVAA, Ensayos críticos de Teoría política*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 65-93.

Cruz, Epifanio

- 1998 “Gobiernos municipales y participación popular en el trópico boliviano”. En Red Interamericana de Agricultura y Democracia, *Organizaciones campesinas indígenas y poderes locales. Propuestas para la gestión participativa y el desarrollo local*. Quito, RIAD-Abya Yala, pp. 24-32.

Cucurella, Leonela

- 2001 “...Cuando los gobiernos no entienden... Entrevista a Ricardo Ulcuango”. En Lucas, Kintto y Cucurella, Leonela (Comps.), 2001. “*Nada solo para los indios*”. *El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito, Abya Yala, pp. 13-26.

Cussi, Simón; Calle, Delfín y Mamani, Antonia

2001. “NAYARUXA CHUIMAXA USUSKAKITIWA. «A mí si me sigue doliendo el corazón». Historia de la Federación de ayllus y comunidades originarias de la Provincia Ingavi”. En Carrasco Tania, Iturralde Diego y Uquillas Jorge (Cords). *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe- Abya Yala, pp. 37-57.

Dandler, Jorge y Torrico, Juan

- 1996 “El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947)”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 135-204.

Dandler, Jorge

- 1986 “Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-3): dinámica de un movimiento campesino en Bolivia”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 205-243.

Dávalos, Pablo

- 2000 “Ecuador: las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano”. En OSAL. No 1, junio, pp. 25-29.

Dávalos, Pablo

- 2001 “El ritual de la “toma” en el movimiento indígena”. En Lucas, Kintto y Cucurella, Leonela (Comps.), 2001. “*Nada solo*

- para los indios”. El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos. Quito, Abya Yala, pp. 35-40.*
- Dávalos, Pablo
2003 “Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano”. En OSAL. No 9, enero, pp. 43-50.
- Dávalos, Pablo
2005 “De paja de páramo sembraremos al mundo. Izquierda, utopía y movimiento indígena en Ecuador”. En Rodríguez Garavito Cesar A. et al (Eds.), *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura*. Bogotá, Norma, pp. 354-403.
- De la Cruz, Rodrigo
1993 “Aportes del derecho consuetudinario a la reforma jurídica del Estado”. En VVAA, *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*. Quito, Abya Yala, pp. 71-123.
- De la Cruz, Rodrigo
1996 “Los derechos de los indígenas. Un tema milenario cobra nueva fuerza”. En Torres Galarza Ramón (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado*. Quito, CONAIE-CEPLAES-Abya Yala, pp. 7-15.
- De la Fuente, Manuel
2002 “Del reino del neoliberalismo a la insurgencia de los indígenas y campesinos. La posibilidad de construir una nueva Bolivia”. En OSAL. No 8, septiembre, pp. 83-88.
- De la Torre Amaguaña, Luz Marina
1993 “Importancia de la participación de la mujer en el levantamiento indígena”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME., pp. 71-89.
- De la Torre Espinosa, Carlos
1996 *El racismo en Ecuador. Experiencias de los indios de clase media*. Quito, CAAP.
- Demèlas, Marie-Danielle y Saint-Geours, Yves
1986 “Una revolución conservadora de fundamento religioso”. En Deler J.P. y Saint-Geours Y. (Comps.), *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Vol II*. Lima, IEP-IFEA, pp. 437- 453.

- Demèlas, Marie-Danielle
2003 *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX.* Lima, IEP.
- Díaz Polanco, Héctor
1996 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios.* México, Siglo XXI.
- Díaz Polanco, Héctor
2005 “Los dilemas del pluralismo”. En Dávalos Pablo (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia.* Buenos Aires, Clacso, pp. 43-66.
- Dieterich, Heinz
2000 *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana.* Quito, Abya Yala.
- Do Alto Hervé
2008 “El MAS-IPSP boliviano, entre movimiento social y partido político”. En *Análisis Político.* No 62, enero-abril, pp. 25-43.
- Duarte, Carlos
2006 “Capitalismo, etnicidad y globalización: el caso andino”. En *Análisis Político.* No 56, enero-abril, pp. 92-114.
- Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina
2001 “Introducción. Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos”. En Escobar Arturo; Álvarez Sonia y Dagnino Evelina (Eds.), *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos.* Bogotá, Taurus-ICANH.
- Espasandín López, Jesús
2007 “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político.* España, El Viejo Topo, pp. 285-328.
- Espinoza, Claudia y Gonzalvez, Gonzalo
2003 “Levantamiento popular del 12 y 13 de febrero en La Paz. Bolivia arrinconada en la azotea de su historia”. En *OSAL.* No 10, enero-abril, pp. 29-36.
- Fabricano Noe, Marcial
2005 “Lecciones aprendidas en los ámbitos de la participación indígena en el gobierno y la representación pública”. En León,

- Jorge (Ed.), *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes*. La paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB, pp. 97-106.
- Federación de Centros Shuar
1988 “Solución original a un problema actual. Texto seleccionado”. En Malo González Claudio (estudio introductorio y selección), *Pensamiento indigenista del Ecuador*. Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, pp. 505-605.
- Figueroa, José
1996 “Las comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. En *Revista Colombiana de Antropología*. V. XXXIII, pp. 185-219.
- Figueroa, José
2001 *Del nacionalismo al exilio interior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los andes americanos*. Bogotá, Convenio Andrés Bello.
- Flores, Gonzalo
1986 “Levantamientos campesinos durante el período liberal”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps.), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 121-134.
- Frank, Erwin; Patiño, Ninfa y Rodríguez Marta (Comps.)
1992 *Los políticos y los indígenas. Diez entrevistas a candidatos presidenciales y máximos representantes de partidos políticos en Ecuador sobre la cuestión indígena*. Quito, Abya Yala-ILDIS.
- Freidenberg, Flavia y Alcántara Sáez, Manuel
2001 *Los dueños del poder. Los partidos políticos en Ecuador (1978-2000)*. Quito, FLACSO.
- Fuentealba, Gerardo
1990 “La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: Continuidades coloniales y cambios republicanos”. En Ayala Enrique (Ed.), *Nueva historia del Ecuador. Volumen VIII. Época Republicana 2*. Quito, Corporación Editora Nacional-Grijalbo, pp. 45-77.
- Fundación José Peralta
2001 *La rebelión del arco iris*. Nafarroa.

Fundación Siglo Veintiuno- Fundación Libertad

1993 *Democracia y desarrollo, panel sobre la ley indígena. Territorios, recursos naturales y gobierno. 27 de noviembre de 1992- Santa Cruz. Santa Cruz, Editora El País.*

García Jordán, Pilar

1998 “¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948”. En García Jordán Pilar (Ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socioeconómico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú- Universitat de Barcelona, pp. 21-124.

García Jordán, Pilar

2001 *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia. 1820-1940*. Lima, IEP-IFEA.

García Linera Álvaro

2006 “El evismo: lo nacional popular en acción”. En *OSAL*. No 19, ene-abr, pp. 25-32.

García Linera, Álvaro

2003 “Crisis estatal y muchedumbre”. En *OSAL*. No 10, enero-abril, pp. 53-59.

García Linera, Álvaro

2007 “Condición Obrera y forma sindicato en Bolivia”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 129-154.

García, Fernando

2000 “Presente y perspectiva del movimiento indígena ecuatoriano”. En Massal Julie y Bonilla Marcelo (Eds.), *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito, FLACSO-IFEA, pp. 147-154.

García, Fernando

2003 “Política, Estado y diversidad cultural: a propósito del movimiento indígena ecuatoriano”. En Bretón Víctor y García Francisco (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona, Icaria, pp. 193-215.

- García, Fernando
2010 “Retos de la diversidad: el reconocimiento y aplicación de los sistemas de derecho indígenas ecuatorianos”. En *Íconos. Revista de ciencias sociales*. No 38, septiembre, pp. 9-16.
- García, Francisco
2003 “De la “década perdida” a otra “década perdida”? Impacto del ajuste estructural en el Ecuador y en América Latina, 1980-2002”. En Bretón Víctor y García Francisco (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona, Icaria, pp. 57-106.
- Gellner, Ernest
1988 *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza.
- Gnerre, Mauricio y Botasso, Juan
1986 “Del indigenismo a las organizaciones indígenas”. En VVAA. 1986. *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. s.l. Abya Yala, pp. 7-27.
- Gómez Rivera, María Magdalena
1998 “El derecho indígena frente al espejo de América Latina”. En V. Alta; D. Iturralde y M. A. López-Bassols (Comps.), *Pueblos indígenas y Estado en América Latina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, pp. 103-145.
- González, Mary Lisbeth
1999 “Magnitud de la población indígena”. En Psacharopoulos George y Patrinos Harry Anthony (Eds.), *Las poblaciones indígenas y la pobreza en América Latina. Estudio empírico*. Washington, Banco Mundial, pp. 25-44.
- Gros, Christian
1999 “Ser diferente por (para) ser moderno o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”. En *Análisis Político*. No 36, enero- abril, pp. 3-20.
- Gros, Christian
2000 “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”. En Sánchez Gonzalo y Wills Maria Emma (Comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, ICANH-IEPRI-Ministerio de Cultura, pp. 351-363.

- Guerrero Arias, Patricio
2001 “La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades”. En Fundación José Peralta, 2001. *La rebelión del arco iris*. Nafarroa, pp. 113-152.
- Guerrero Cazar, Fernando y Ospina Peralta, Pablo
2003 *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los andes ecuatorianos*. Buenos Aires, Clacso.
- Guerrero, Andrés
1993 “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME., pp. 91-109.
- Guerrero, Andrés
1994 “Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la «desgraciada raza indígena» a fines del siglo XIX”. En Muratorio Blanca (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO, pp. 197-252.
- Guerrero, Andrés
1996 “El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador”. En *Nueva Sociedad*. No 142, marzo-abril, pp. 32-43.
- Guerrero, Andrés
1997 “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”. En *Nueva Sociedad*. No 150, julio-agosto, pp. 98-105.
- Guerrero, Andrés
2004 “Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador) ¿La política perversa de una modernidad marginal?”. En: Lair Eric y Sánchez Gonzalo (Eds.), *Violencias y estrategias colectivas en la región andina. Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Bogotá, Norma-IFEA-IEPRI, pp. 517-555.
- Guerrero, Andrés
1991 *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito, Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern.
- Gutiérrez, Francisco
2004 “Democracia, economía y conflicto en el Ecuador”. En *Análisis Político*. No 50, enero-abril, pp. 72-85.

- Gutiérrez, Lucio
2001 “Visión perspectiva de la construcción del 21 de enero y sus efectos posteriores”. En Fundación José Peralta, 2001. *La rebelión del arco iris*. Nafarroa, pp. 153-162.
- Hahn, Dwigth R.
1996 “The Use and Abuse of Ethnicity: The Case of the Bolivian CSUTCB”. En *Latin American Perspectives*. V. 23, No. 2, Ethnicity and Class in Latin America, Spring, pp. 91-106.
- Harnecker, Marta
2002 *La izquierda después de Seattle*. Madrid, Siglo XXI.
- Hidalgo Flor, Francisco
2001 “El movimiento indígena en el Ecuador. Sujeto social que genera un proyecto contrahegemónico”. En Lucas Kintto y Cucurella Leonela (Comps.) “*Nada solo para los indios*”. *El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito, Abya Yala, pp. 57-76.
- Hirsch, Silvia Maria
2003 “The emergence of political organizations among the Guaraní Indians of Bolivia and Argentina: A comparative perspective”. En: Langer Erick y Muñoz Elena (Eds.). *Contemporary indigenous movements in Latin America*. Washington, Scholarly Books, pp. 81-101.
- Hobsbawm, Eric
2000 *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica.
- Howarth, David
1995 “La teoría del discurso”. En *Teoría y métodos de la ciencia política*. Madrid, Alianza Universidad, pp. 125-142.
- Huerta, Maria Antonieta; Márquez, Marta Lucía
y Pressacco Chávez, Carlos Fabián
2004 “Las políticas públicas y las nuevas relaciones Estado-sociedad”. En *Las políticas Públicas y las nuevas relaciones Estado-sociedad. Los casos de Chile, Colombia y Guatemala*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Rafael Landívar-Universidad Alberto Hurtado-AICD-OEA.
- Hurtado, Osvaldo
1977 *El poder político en el Ecuador*. Quito, Centro de publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Hurtado, Osvaldo

1993 *¿Encuentro de dos culturas o resistencia indígena?* Quito, FESO. 3ra Ed.

Ibarra, Alicia

1992 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador.* Quito, Abya Yala.

Ibarra, Alicia

1996 “Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado”. En González Casanova Pablo y Roitman Rosenman Marcos (Eds.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- UNAM-La Jornada Ediciones, pp. 293-320.

Ibarra, Hernán

1999 “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”. En *Ecuador Debate*. No 48, diciembre, pp. 71-94.

ICCI (Instituto Científico de Culturas Indígenas)

2001 “Levantamiento indígena, institucionalidad y Estado”. En Lucas, Kintto y Cucurella, Leonela (Comps.), *“Nada solo para los indios”. El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito, Abya Yala, pp. 95-102.

Iglesias Turrión, Pablo y Espasandín López, Jesús

2007 “Introducción. La globalización y los movimientos sociales bolivianos”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 29-65.

Iglesias Turrión, Pablo

2007 “Las clases peligrosas. La interfaz boliviana en la resistencia global al capitalismo”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 259-284.

Irurozqui Victoriano, Marta

1994 *La armonía de las desigualdades. Élite y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*. Cuzco, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Irurozqui Victoriano, Marta

2000 «A bala, piedra y palo». *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla, Diputación de Sevilla.

- Iturralde, Diego
1981 “Nacionalidades étnicas y política cultural en Ecuador”. En *América Indígena*. V. 41, No 3, julio- septiembre, pp. 387-397.
- Iturralde, Diego
1993 “Pueblos indígenas y Estados latinoamericanos: una relación tensa”. En Toranzo Roca Carlos y Exeni José Luis (Eds.), *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. La Paz, ILDIS, pp. 63-73.
- Iturralde, Diego
1995 “Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador”. En Ayala Enrique (Ed.), *Nueva historia del Ecuador. Volumen XIII. Ensayos Generales 2*. Quito, Corporación Editora Nacional-Grijalbo, pp. 9-58.
- Jaffrelot, Christophe
1993 “Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica”. En Delannoï Gil y Taguieff Pierre-André (Comps.), *Teorías del nacionalismo*. Barcelona, Paidós, pp. 203-254.
- Karakras, Ampam
1988 “Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano”. En Malo González Claudio (estudio introductorio y selección), *Pensamiento indigenista del Ecuador*. Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, pp. 635-646.
- Kingman Santiago
2008 “Entre la asimilación y la diferencia: la Asamblea Constituyente y los territorios indígenas”. En *Íconos Revista de Ciencias Sociales*. No 32, septiembre, pp. 25-29.
- Klein, Herbert S.
1995 *Haciendas y ayllus en Bolivia, ss. XVIII y XIX*. Lima, IEP.
- Knight, Alan
2000 “La identidad nacional: ¿mito, rasgo o molde?”. En Sánchez Gonzalo y Wills Maria Emma (Comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, ICANH-IEPRI-Ministerio de Cultura, pp. 119-155.
- Kochler Zanella, Cristine; Marconatto Márques, Pamela y Silfa Seltenfus, Ricardo Antonio
2007 “Bolivia en el péndulo de la historia”. En *Nueva Sociedad*. No 209, mayo-junio, pp. 130-141.

König, Hans-Joachim

- 1994 *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación en la Nueva Granada, 1750 a 1856*. Bogotá, Banco de la República.

Korovkin, Tanya

- 2002 *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. Quito, CEDIME-IFEA-Abya Yala.

Kruse, Thomas

- 2005 “La «guerra del agua» en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas”. En De la Garza Toledo Enrique (Comp.), *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires, Clacso.

Kymlicka, Will

- 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos Aires, Paidós.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal

- 1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI.

Laclau, Ernesto

- 1993 *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Laclau, Ernesto

- 1996 “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?”. En *Emancipations*. London, Verso, pp. 36-46.

Lacroix, Laurent

- 2007 “Bolivia: refundación del modelo nacional y tensiones políticas”. En *Cuadernos de Estudios Latinoamericanos*. No 1, enero-junio, pp. 29-47.

Langer, Erick D.

- 1991 “Persistencia y cambio en comunidades indígenas del sur boliviano en el siglo XIX”. En Bonilla Heraclio (Comp.). *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO, pp. 133-167.

Larrea, Ana María

- 2004 “El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia”. En *OSAL*. No 13, enero-abril, pp. 67-76.

- Larrea, Ana María
2006a “Movimiento indígena, lucha contra el TLC y racismo en el Ecuador”. En *OSAL*. No 19, enero- abril, pp. 75-84.
- Larrea, Ana María
2006b “Encuentros y desencuentros: la compleja relación entre el gobierno y los movimientos sociales en Ecuador”. En *OSAL*. No 21, septiembre-diciembre, pp. 257- 261.
- Larson, Brooke
2002 *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú-IEP.
- Laserna Roberto
2006 “Bolivia: entre populismo y democracia”. En *Nueva Sociedad*. No 188, noviembre-diciembre, pp. 4-14.
- Laserna, Roberto
2000 “Cochabamba: la guerra contra el agua”. En *OSAL*. No 2, septiembre, pp. 15-20.
- Lavaud, Jean-Pierre
1986 “La inestabilidad política en Bolivia”. En Deler J.P. y Saint-Geours Y. (Comps.), *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Vol II*. Lima, IEP-IFEA, pp. 635-656.
- Lavaud, Jean-Pierre
1993 “Conflictos sociales y democracia en Bolivia”. En *VVAA, Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima, IFEA-IEP, pp. 43-53.
- León Guzmán, Mauricio
2003 “Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001”. En *Iconos. Revista de ciencias sociales*. No 17, septiembre, pp. 116-132.
- León, Jorge
1993 “La insurrección imaginaria”. En *VVAA, Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME, pp. 231-271.
- León, Jorge
1994 *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. Quito, CEDIME-Abya Yala.

- León, Jorge
2003 “Un sistema político regionalizado y su crisis”. En Bretón Víctor y García Francisco (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona, Icaria, pp. 25-55.
- León, Jorge
2005 “Los pueblos indígenas y su participación gubernamental en Ecuador 2002-2003”. En León, Jorge (Ed.), *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes*. La paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB.
- León, Jorge
2010 “Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa”. En *Íconos. Revista de ciencias sociales*. No 37, mayo, pp. 13-23.
- Lizárraga, Alberto
1998 “Sindicalismo campesino en el trópico cochabambino y participación local”. En Red Interamericana de Agricultura y Democracia, *Organizaciones campesinas indígenas y poderes locales. Propuestas para la gestión participativa y el desarrollo local*. Quito, RIAD-Abya Yala, pp. 54-62.
- López A., Adrián y Cubillos Celis, Paula
2009 “Análisis del Referéndum Constitucional 2008 en Ecuador”. En *Íconos Revista de ciencias sociales*. No 33, Quito, enero, pp. 13-20.
- López, Ana Karina
1993 “La demanda indígena de la pluriculturalidad y multiethnicidad: el tratamiento de la prensa”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiethnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 21-59.
- Lucas, Kintto y Cucurella, Leonela (Comps.)
2001 “*Nada solo para los indios*”. *El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito, Abya Yala.
- Lucas, Kintto
2000 *La rebelión de los indios*. Quito, Abya Yala.
- Lucas, Kintto
2001 “Levantamiento indígena. De la identidad social a la identidad política”. En Lucas, Kintto y Cucurella, Leonela (Comps.), 2001. “*Nada solo para los indios*”. *El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*. Quito, Abya Yala. Pp. 77-83.

Lucero, José Antonio

- 2003 “Locating the “Indian Problem”: Community, Nationality, and Contradiction in Ecuadorian Indigenous Politics”. En *Latin American Perspectives*, Vol. 30, No.1, Indigenous Transformational Movements in Contemporary Latin America, enero, pp. 23-48.

Macas, Luis

- 1993 “Tenemos alma desde 1637”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 11-133.

Macas, Luis

- 1996 “La ley agraria y el proceso de movilización por la vida”. En Torres Galarza Ramón (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado*. Quito, CONAIE-CEPLAES-Abya Yala, pp. 29-37.

Macas, Luis

- 2005 “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”. En: Dávalos, Pablo (comp): *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO.

Macas, Luis

- 2009 “Construyendo desde la historia. Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 81-105.

Males, Antonio

- 1993 “El levantamiento del general... del pueblo indio”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME, pp. 145-168.

Mamani Ramírez, Pablo

- 2007 “Múltiples fracturas del Estado y la sociedad desde los movimientos indígenas de Bolivia”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 221-257.

Mansilla, H.C.F.

- 1997 “La identidad colectiva boliviana. Tradiciones particularistas y coerciones universalistas”. En *Nueva Sociedad*. No 152, noviembre-diciembre, pp. 29-36.

- Mansilla, H.C.F.
1999 “Identidades colectivas y fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo boliviano”. En *Ecuador Debate*. No 48, diciembre, pp. 119-139.
- Martín-Barbero, Jesús
2000 “El futuro que habita la memoria”. En Sánchez Gonzalo y Wills Maria Emma (Comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, ICANH-IEPRI-Ministerio de Cultura, pp. 33-63.
- Martínez P. Juan Luís
1996 *Contribuciones sobre educación intercultural bilingüe en Bolivia (estado del arte). Segunda Edición corregida y aumentada*. La Paz, CEBIAE.
- Martínez, Esperanza
2005 “Ecuador: contra la globalización de las transnacionales”. En *OSAL*. No 17, mayo-agosto, pp. 61-66.
- Massal, Julie
2000 “Movimientos sociales, democratización y multiculturalismo”. En Massal Julie y Bonilla Marcelo (Eds.), *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito, FLACSO-IFEA, pp. 157-192.
- Massal, Julie
2006a “La reforma política en Ecuador en un callejón sin salida”. En *Análisis Político*. No 56, enero-abril, pp. 132-150.
- Massal, Julie
2006b “El papel de los movimientos sociales en la consolidación democrática”. En *Colombia Internacional*. No 63, enero-junio, pp. 108-127.
- Massal, Julie
2010 “El proyecto político indígena ecuatoriano. Convergencias y divergencias con su entorno político”. En *Colombia Internacional*. No 71, enero-junio, pp. 9-33.
- Mayorga, Fernando
2006a “El gobierno de Evo Morales: entre nacionalismo e indigenismo”. En *Nueva Sociedad*. No 206, pp. 4-13.

- Mayorga, Fernando
2006b “Referéndum y Asamblea Constituyente: autonomías departamentales en Bolivia”. En *Colombia Internacional*, No 64, julio- diciembre, pp. 50-67.
- Mesa Gisbert, Carlos
2001 “Bolivia en la hora de la transición”. En *Nueva Sociedad*. No 176, noviembre-diciembre, pp. 4-10.
- Miller, David
1997 *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Buenos Aires, Paidós.
- Monasterios, Karin
2007 “Condiciones de posibilidad del feminismo en contextos de colonialismo interno y de lucha por la descolonización”. En Monasterios Karin Stefanoni Pablo y Do Alto Hervé (Eds.), *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz, Clacso-Plural, pp. 111-145.
- Montaño Virreina, Sonia
1998 “Bolivia. Dictador se hace, no se nace”. En *Nueva Sociedad*. No 157, septiembre-octubre, pp. 4-15.
- Morales, Juan Antonio
1992 “Cambios y consensos neoliberales en Bolivia”. En *Nueva Sociedad*. No 121, septiembre-octubre, pp. 134-143.
- Moreano, Alejandro
1993 “El movimiento indio y el Estado multinacional”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 215-156.
- Moreano, Alejandro
2001 “El Ecuador: simulacro o renacimiento”. En Fundación José Peralta, *La rebelión del arco iris*. Nafarroa, pp. 83-111.
- Moreano, Alejandro
2006 “Ecuador en la encrucijada”. En *OSAL*. No 19, enero-abril, pp. 65- 74.
- Moreno Yañez, Segundo y Figueroa, José
1992 *El levantamiento del Inti Raymi de 1990*. Quito, FESO-Abya Yala.

- Moreno, Hernán y Donoso, Claudia
2006 “Populismo y neopopulismo en Ecuador”. En *Opera*. No 6.
- Moscoso, Martha
1991 “La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX”. En Bonilla Heraclio (Comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO, pp. 367-390.
- Mouffe, Chantal
1985 “Hegemonía, política e ideología”, En Labastida Martín del Campo Julio (Coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. (Seminario de Morelia)*. México, Siglo XXI, 1985, pp. 125-145.
- Moya, Ruth
1990 “Un decenio de educación bilingüe y participación indígena: Ecuador”. En *Perspectivas. Revista trimestral de educación (UNESCO-PARÍS)*. V. 20, No 3, pp. 369-381.
- Muñoz, Blanca
1986 “La participación de la mujer campesina en Bolivia: un estudio del Altiplano”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 363-399.
- Muratorio, Blanca
1994 . “Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imágenes a fines del siglos XIX”. En Muratorio Blanca (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO, pp. 109-196.
- Naula, Rosario; Chimbo, Ángel y Quishpe, Enrique
2001 “Participación y gestión indígenas en los poderes locales: Guamote. Parlamento indígena de Guamote y comité de desarrollo local”. En Carrasco Tania, Iturralde Diego y Uquillas Jorge (Cords), *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe- Abya Yala, pp. 143-161.
- Nèveau Erik
2000 *Sociología de los movimientos sociales*. Quito, Abya-Yala.

- Nieto M., Santiago
1993 “El Problema indígena”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 61-86.
- Novoa Viñan, Patricio
2005 “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”. En Walsh Catherine (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, pp. 71-109.
- Ojeda Segovia, Láutaro
2005 “Análisis político del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador”. En Almeida Ileana, Arrobo Rodas Nidia y Ojeda Segovia Láutaro, *Autonomía indígena frente al Estado nación y la globalización neoliberal*. Quito, Abya Yala, pp. 141-254.
- Orellana, René
2005 “Asamblea constituyente. Inventario de protestas campesino indígenas, sus características y procedimientos”. En León, Jorge (Ed.), *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes*. La Paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB, pp. 53-73.
- Ortiz Crespo, Santiago
1990 “De la democracia tutelada a la democracia televisada. Autodescubrimiento indígena y proceso electoral”. En Ortiz Santiago, Borja Raúl y Hinkelamert Franz J., *Ecuador. Coyuntura política. Ensayos-entrevista*. Quito, CEDEP, pp. 11-41.
- Ortiz-T, Pablo
2005 “Autodeterminación de los pueblos indígenas. Implicancias epistemológicas y políticas de su propuesta”. En Walsh Catherine (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, pp. 251-276.
- Ospina, Pablo
2000 “Reflexiones sobre el transformismo, movilización política y régimen político en Ecuador (1990-1998)”. En Massal Julie y Bonilla Marcelo (Eds.), *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito, FLACSO-IFEA, pp. 125-146.

- Ospina, Pablo
2010 “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”. En González Miguel, Burguete; Cal y Mayor, Araceli; Ortíz-T Pablo (coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso-GTZ, 2010, pp. 201-218.
- Pacari, Nina
1993 “Levantamiento indígena”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME., pp. 169-186.
- Pacari, Nina
1996 “La mujer indígena, medio ambiente y biodiversidad”. En Torres Galarza Ramón (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado*. Quito, CONAIE-CEPLAES-Abya Yala, pp. 17-27.
- Pachano, Simón
1993 “Imagen, identidad, desigualdad”. En Cornejo Penacho, Diego (Ed.), *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador. Contribuciones al debate*. Quito, Abya Yala, pp. 171-189.
- Pajuelo Tévez, Ramón
2004 *Identidades en Movimiento Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimiento indígena en los países centroandinos*. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FACES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>
- Pajuelo Tévez, Ramón
2007 *Reinventando comunidades imaginadas*. Lima, IFEA.
- Palacios, Paulina
2005 “Construyendo la diferencia en la diferencia. Mujeres indígenas y democracia plurinacional”. En Dávalos Pablo (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, pp. 311-339.
- Palomeque, Silvia
1991 “Estado y comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX. Las autoridades indígenas y su relación con el Estado”. En

- Bonilla Heraclio (Comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO, pp. 391-417.
- Patzi, Félix
2005 “La revuelta indígena en defensa del gas y el derrocamiento de Gonzalo Sánchez de Lozada”. En León, Jorge (Ed.). *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes*. La paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB, pp. 39-51.
- Paz Patiño, Sarela
1998 “Los territorios indígenas como reivindicación y práctica discursiva”. En *Nueva Sociedad*. No 153, enero-febrero, pp. 120-129.
- Paz y Miño Cepeda, Juan J.
2002 *Golpe y contragolpe. La “rebelión de Quito” del 21 de enero de 2000*. Quito, Abya Yala.
- Paz Zamora Jaime
1992 “Discurso de Su Excelencia. Lic. Jaime Paz Zamora, Presidente Constitucional de la República en el acto de inauguración del seminario internacional sobre pueblos indígenas y manejo de recursos naturales en el Oriente y la Amazonía boliviana”. En Liberman, kitula y Godínez, Armando (Coords.), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. Caracas, ILDIS-Bolivia-Nueva Sociedad, pp. 13-22.
- Pearse, Andrew
1986 “Campesinado y revolución: el caso de Bolivia”. En Calderón Fernando y Dandler Jorge (Comps), *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra, UNRISD-CERES, pp. 313-361.
- Pessoa, Vicente
1998 “Procesos indígenas de participación política y ciudadanía en los espacios de gobierno y desarrollo municipal”. En V. Alta; D. Iturralde y M. A. López-Bassols (Comps.), *Pueblos indígenas y Estado en América Latina*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, pp. 169-203.
- Pinto Ocampo, María Teresa
2005 “Las élites y el pueblo, sus alianzas y sus divisiones. Estudio comparativo de las coaliciones democráticas en Bolivia (1952 y 1985)”. En *Análisis Político*. No 54, mayo- agosto, pp. 88-100.

- Pinto Ocampo, María Teresa
2006a “Bolivia. Un viaje por el proceso político que eligió a Evo Morales presidente de Bolivia”. En *Desafíos*. No 14, pp. 10-39.
- Pinto Ocampo, María Teresa
2006b “Una base impermeabilizante de los populismo: Bolivia y su historia reciente”. En *Opera*. No 6, pp. 141-166.
- Platt, Tristán
1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima, IEP.
- Platt, Tristán
1990 “La experiencia andina del liberalismo boliviano entre 1825 y 1900. Raíces de la Rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX”. En Stern Steve J. (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, IEP, pp. 261-303.
- Prieto, Mercedes
2004 *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial 1895-1950*. Quito, FLACSO-Abya Yala. Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente. En *OSAL*. No 22, septiembre, pp. 165-182.
- Puente Hernández, Eduardo
2005 *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala-Corporación Editora Nacional.
- Quijano, Aníbal
1999 “¡Qué tal raza!”. En *Ecuador Debate*. No 48, diciembre, pp. 141-151.
- Quijano, Aníbal
2006 “Estado nación y movimientos indígenas en la Región Andina: cuestiones abiertas”. En *OSAL*. No 19, enero-abril, pp. 15-24.
- Quintero López, Rafael
1986 “El Estado terrateniente del Ecuador (1809-1895)”. En Deler J.P. y Saint-Geours Y. (Comps.), *Estados y naciones en los andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Vol II*. Lima, IEP-IFEPA, pp. 397-435.

- Ramírez Gallegos, Franklin y Minteguiaga, Analía
2007 “El nuevo tiempo del Estado. La política posneoliberal del correísmo”. En *OSAL*, No 22, septiembre, pp. 87-103.
- Ramírez, Franklin y Stefanoni, Pablo
2007 “Intelectuales, política y movimientos sociales en Bolivia. Entrevista con Álvaro García Linera”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 329-376.
- Ramírez, Franklin
2000 “El 21 de enero del 2000”. En *OSAL*. No 1, junio, pp. 17-21.
- Ramírez, Franklin
2001 “Las paradojas de la cuestión indígena en el Ecuador. Etiquetamiento y control político”. En *Nueva Sociedad*. No 176, noviembre-diciembre, pp. 17-23.
- Ramírez, Franklin
2003 “El paso del movimiento indio y Pachakutik por el poder”. En *OSAL*. No 11, mayo-agosto, pp. 41-52.
- Ramírez, Franklin
2010 “Proceso constituyente y tránsito hegemónico”. En Borja Raúl (ed.), *Análisis nueva Constitución*. Quito, ILDIS-Friedrich Ebert Stiftung-La tendencia, pp. 45-66.
- Ramón Valarezo, Galo y Gamez Barahona, Elva
1993 “Hay nacionalidades indias en el Ecuador?”. En *VVAA, Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME, pp. 187-206.
- Ramón Valarezo, Galo
1991 “Los indios y la constitución del Estado nacional”. En Bonilla Heraclio (Comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO, pp. 419-457.
- Ramón Valarezo, Galo
2009 “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 125-160.

- Rex, John
2002 “Multiculturalismo e integración política en el Estado nacional moderno”. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No 26, junio, pp. 29-43.
- Rhon Dávila, Francisco
2004 “Estado y movimientos étnicos en Ecuador”. En Seoane José (Comp.), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, pp. 127-140.
- Ribadeneira Suárez, Catalina
2001 *El racismo en el Ecuador contemporáneo. Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro*. Quito, FIAAM-Abya Yala.
- Riester, Jürgen y Zolezzi, Graciela (Eds.)
1989 *Identidad cultural y lengua. La experiencia guaraní en Bolivia*. Quito, Abya Yala.
- Rival, Laura
1994 “Los indígenas ecuatorianos en la conciencia nacional: alteridad representada y significada”. En Muratorio Blanca (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO, pp. 253-292.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1986 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. Ginebra, UNRISD.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
2007 “Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente. Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia”. En Iglesias Turrión Pablo y Espasandín López Jesús (Coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El Viejo Topo, pp. 101-128.
- Rodríguez Ostría, Gustavo
1991 “Entre reformas y contrarreformas: Las comunidades indígenas en el valle bajo cochabambino”. En Bonilla Heraclio (Comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse Luemern-FLACSO, pp. 277-334.
- Rodríguez, Antonio
1998 “Interculturalidad, autodeterminación y poderes locales desde los quichuas”. En Red Interamericana de Agricultura

- y Democracia, *Organizaciones campesinas indígenas y poderes locales. Propuestas para la gestión participativa y el desarrollo local*. Quito, RIAD-Abya Yala, pp. 48-53.
- Rubio Orbe, Gonzalo
1987 *Los indios ecuatorianos. Evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Saavedra, José Luís
2000 “Intelectualidad aymara contemporánea”. En *XIII Reunión anual de etnología. Identidades, globalización y etnocidio. Tomo II*. La Paz, MUSEF, pp. 377-403.
- Saint-Upéry, Marc
2002 “Ecuador: el coronel tiene quien le escuche”. En *Nueva Sociedad*. No 182, noviembre- diciembre, pp. 4-11.
- Saltos Galarza, Napoleón
2001 “La rebelión del arco iris y la traición de los generales”. En Fundación José Peralta, 2001. *La rebelión del arco iris*. Nafarroa, pp. 29-59.
- Sanchez-Parga, José
1996 *Población y pobreza indígenas*. Quito, CAAP.
- Sanjinés, Javier
2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA-Embajada de Francia-PIEB.
- Santana, Roberto
1995 *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los indios*. Quito, Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Souza
2009 “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 21-62.
- Sanz Galindo, Camilo
2005 “Discurso y poder en la re-construcción de estrategias contestatarias en el movimiento cocalero boliviano desde una perspectiva comparativa con el caso peruano. La heterogeneidad y ambigüedad como plataformas articuladoras de una acción colectiva eficaz”. En *Documentos CESO*, No 91, Bogotá, Universidad de los Andes.

Simbaña, Floresmilo

- 2005 “Plurinacionalidad y derechos colectivos”, En Dávalos Pablo (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, pp. 197-215.

Simbaña, Floresmilo

- 2008 “La plurinacionalidad de la nueva Constitución”. En Borja Raúl (ed.), *Análisis nueva Constitución*. Quito, ILDIS-Friedrich Ebert Stiftung-La tendencia, pp. 102-117.
Sinchigalo, Julio Cesar; Ayme Vicente y Ayme Ángel Euclides, 2001. “Retos de la educación indígena. Experiencia del modelo educativo de Simiátug. Fundación Runacunapac Yachana Huasi”. En Carrasco Tania, Iturralde Diego y Uquillas Jorge (Cords), *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe- Abya Yala, pp. 207-230.

Smith, Anthony D.

- 2008 La identidad nacional. Madrid, Trama.

Solón, Pablo

- 2003 “Radiografía de un febrero”. En OSAL. No 10, enero-abril, pp. 15-27.

Soux, Maria Luisa

- 2006 “El mito de la igualdad ciudadana y la dominación poscolonial. Los derechos indígenas en la Bolivia del siglo XIX”. En Carrera Damas Germán, Leal Curiel Carole, Lomné Georges y Martínez Frédéric, *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*. Caracas, Equinoccio-Editorial Universidad Simón Bolívar- Université Marné La Válee- IFEA, pp. 343-362.

Stalin, José

- 1972 *Acerca de la cuestión nacional*. Bogotá, Oveja Negra.

Stefanoni Pablo

- 2006 “El nacionalismo indígena en el poder”. En OSAL. No 19, enero-abril, pp. 37- 44.

Stefanoni, Pablo y Do Alto, Hervé

- 2006 *La revolución de Evo Morales. De la coca al palacio*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

- Stefanoni, Pablo
2005 “Las nuevas fronteras de la democracia boliviana”. En *Nómadas*. No 22, abril, pp. 269-278.
- Stefanoni, Pablo
2007 “Siete preguntas y siete respuestas sobre la Bolivia de Evo Morales”. En *Nueva Sociedad*. No 209, mayo-junio, pp. 46-65.
- Stefanoni, Pablo
2010 “Bolivia después de las elecciones: ¿a dónde va el evismo?”. En *Nueva Sociedad*. No 225, enero-febrero, pp. 4-17.
- Stern, Steve J.
1990 “La era de la insurrección andina, 1742-1782. Una interpretación”. En Stern Steve J. (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, IEP, pp. 50-96.
- Tanaka, Martín
1995 “Elementos para un análisis de los movimientos sociales”. En *Análisis Político*. No 25, mayo-agosto.
- Tapia Luís
2005a “La cuarta derrota del neoliberalismo en Bolivia”. En *OSAL*. No 17, mayo-agosto, pp. 153-158.
- Tapia, Luis
2005b “Izquierda y movimiento social en Bolivia”. En Rodríguez Garavito Cesar A. Et al (Eds.), *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura*. Bogotá, Norma, pp. 339-358.
- Tapia, Luís
2000 “La crisis política de abril”. En *OSAL*. No 2, septiembre, pp. 3-6.
- Tapia, Luís
2007 “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”. En *OSAL*. No 22, septiembre, pp. 47- 63.
- Tarrow, Sydney
1997 *El poder en movimiento*. Madrid, Alianza.
- Taxo, Alberto
1993 “Mi experiencia en el levantamiento indígena de junio de 1990, en Cotopaxi”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME., pp. 207- 229.

- Ticona Alejo, Estaban
2000 “La aplicación del derecho indígena. Organización e identidad en torno a la personalidad jurídica”. En *XIII Reunión anual de etnología. Identidades, globalización y etnocidio. Tomo II*. La Paz, MUSEF, pp. 17-23.
- Ticona Alejo, Estaban
2005a “Pueblos indígenas y Estado boliviano. Una aproximación a sus relaciones desde la cúpula de la CSUTCB”. En León, Jorge (Ed.). *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes*. La paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB, pp. 147-160.
- Ticona Alejo, Estaban
2005b “La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios paceños de La Paz, Bolivia”. En Dávalos Pablo (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, pp. 185-196.
- Tituaña Males, Auki
1998 “Participación ciudadana y desarrollo local en Cotacachi”. En Red Interamericana de Agricultura y Democracia, *Organizaciones campesinas indígenas y poderes locales. Propuestas para la gestión participativa y el desarrollo local*. Quito, RIAD-Abya Yala, pp. 13-15.
- Tituaña Males, Auki
2000 “Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador”. En García Fernando (Coord.), *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito, FLACSO, pp. 107-118.
- Toledo Llancaqueo, Víctor
2005 “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En Dávalos Pablo (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, pp. 67-102.
- Toranzo Roca, Carlos
1993 “Bolivia. Tedios, desafíos y sorpresas”. En *Nueva Sociedad*. No 124, marzo-abril, pp. 11-16.
- Toranzo Roca, Carlos
2002a “Bolivia: década y media de cambios políticos y económicos”. En Bouzas Roberto (Coord.), *Realidades nacionales*

- comparadas*. Buenos Aires, Fundación ODSE-Grupo Editor Altamira, pp. 177-217.
- Toranzo Roca, Carlos
2002b “Bolivia. Un nuevo escenario político”. En *Nueva Sociedad*. No 182, noviembre-diciembre, pp. 12-20.
- Torfining, Jacob
1997 “Repaso al análisis del discurso”. En Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, Torfining Jacob y Žižek Slavoj, *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*. México, Plaza y Valdés, pp. 31-53.
- Torres Galarza, Ramón (Ed.)
1997 *Entre lo propio y lo ajeno. Derechos de los pueblos indígenas y propiedad intelectual*. Quito, COICA.
- Torres Galarza, Ramón
1996a “Constitución política y derechos indígenas en Ecuador”. En Sánchez Enrique (Comp.), *Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina. Memorias del seminario internacional de expertos sobre régimen constitucional y pueblos indígenas en países de Latinoamérica*. Bogotá, Disloque Editores, pp. 99-111.
- Torres Galarza, Ramón
1996b “Régimen constitucional y derechos de los pueblos indígenas”. En Torres Galarza Ramón (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado*. Quito, CONAIE-CEPLAES-Abya Yala, pp. 45-60.
- Torres Rivas, Edelberto
1981 “La nación: problemas teóricos e históricos”. En Lechner Norbert (ed.), *Estado y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1ra Ed., pp. 87-132.
- Torres, Víctor Hugo
1992 “La educación indígena: una opción política”. En Torres, Víctor Hugo (Ed.), 1992. *La escuela india: ¿integración o afirmación étnica*. Quito, COMUNIDEC-Abya Yala, pp. 11-23.
- Treverso Yepes, Martha
1998 *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito, Abya Yala.

- Trujillo Montalvo, Patricio
2001 *Salvajes, civilizados y civilizadores. La Amazonía ecuatoriana el espacio de las ilusiones*. Quito, Fundación de Investigaciones Andino-amazónicas-Abya Yala.
- Trujillo, Julio Cesar
2000 “Derechos colectivos de los pueblos indígenas”. En Bernal Angélica (Comp.), *De la exclusión a la participación: pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Quito, Abya Yala, pp. 7-34.
- Urañawi, José
1992 “Creación y objetivos de CIDOB”. En Liberman, kitula y Godínez, Armando (Coords), *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. Caracas, ILDIS-Bolivia-Nueva Sociedad, pp. 31-34.
- Urioste, Miguel
2004 “Bolivia: de la recuperación democrática de 1982 a la agonía de los partidos y el nuevo protagonismo de las FFAA”. En OSAL. No 13, enero-abril, pp. 153-163.
- Vacaflor, Carlos y Lizárraga, Pilar
2005 “La lucha por el excedente del gas y la resignificación de las contradicciones de la identidad regional en Bolivia. Proyectos de dominación y resistencia en una región productora de hidrocarburos”. En OSAL. No 17, mayo-agosto, pp. 21-31.
- Vadillo Alcides
1996 “Constituciones y comunidades indígenas en Bolivia”. En Sánchez Enrique (Comp.), *Derechos de los pueblos indígenas en las Constituciones de América Latina. Memorias del seminario internacional de expertos sobre régimen constitucional y pueblos indígenas en países de Latinoamérica*. Bogotá: Disloque Editores, pp. 22-31.
- Vadillo, Alcides
1997 “Constitución Política del Estado y pueblos indígenas”. En República de Bolivia-Ministerio de Desarrollo Humano-Secretaría Nacional de Participación Popular, *El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia*. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 317-332.

- Valenzuela Fernández, Rodrigo
2004 *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*. Santiago de Chile, CEPAL, Serie Políticas Sociales 83.
- Van Cott, Donna Lee
2003 “Cambio Institucional y partidos étnicos en Suramérica”. En *Análisis Político*. No 48, enero-abril, pp. 26-51.
- Vargas, Antonio
2001 “El 21 de enero: actores, discursos y escenarios”. En Fundación José Peralta, *La rebelión del arco iris*. Nafarroa, pp. 163-168.
- Vargas, Humberto y Córdova, Eduardo
2004 “Bolivia: un país de re-configuraciones por una cultura de pactos políticos y de conflictos”. En Seoane José (Comp.), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, pp. 85-102.
- Vargas, Humberto y Kruse, Thomas
2000 “Las victorias de abril: una historia que aún no concluye”. En OSAL. No 2, septiembre, pp. 7-14.
- Véliz, Alejo
2005 “Las naciones originarias y el movimiento popular en el escenario político”. En León, Jorge (Ed.) *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los andes*. La paz, IFEA-Embajada de Francia en Bolivia-PIEB, pp. 179-181.
- Verdesoto, Luis
2004 “¿Hacia dónde va Bolivia?”. En *Nueva Sociedad*. No 191, pp. 38-49.
- Viaña Jorge y Orozco Shirley
2007 “El cierre de un ciclo y la compleja relación movimientos sociales-gobierno en Bolivia”. En OSAL. No 22, pp. 119-129.
- Viola Recasens, Andreu
1991 “«Si muere mi coca, muero yo». La resistencia campesina frente a la intervención estadounidense en el trópico boliviano”. En García Jordán Pilar y Izard Miquel (Eds.), *Conquista y resistencia en la historia de América*. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 421-429.
- VVAA
1986 *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. s.l. Abya Yala.

Walsh, Catherine

- 2005 “(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En Walsh Catherine (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, pp. 13-35.

Walsh, Catherine

- 2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, UASB-Abya Yala.

Word, Hill y Patrinos, Harry Anthony

- 1999 “Zonas urbanas en Bolivia”. En Psacharopoulos George y Patrinos Harry Anthony (Eds.). *Las poblaciones indígenas y la pobreza en América Latina. Estudio empírico*. Washington, Banco Mundial, pp. 61-106.

Wray, Alberto

- 1993 “El problema indígena y la reforma del Estado”. En VVAA, *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*. Quito, Abya Yala, pp. 9-69.

Yáñez Cossío, Consuelo

- 1996 *Educación indígena en Ecuador*. Quito, Instituto de Capacitación Municipal-Ediciones de la Universidad Politécnica Salesiana.

Yashar Deborah J.

- 2005 *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York, Cambridge University Press.

Yashar Deborah J.

- 2006 “Indigenous politics in the Andes: changing patterns of recognition, reform and representation”. En: Mainwaring Scott, Bejarano Ana María y Pizarro Leongómez Eduardo (eds.), *The crisis of democratic representation in the Andes*, California, Stanford University, pp. 257-291.

Zabaleta Mercado, René

- 1983 “Notas sobre la cuestión nacional en Bolivia”. En Palacios Marco (Comp.). *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*. México, El Colegio de México, pp. 87-97.

- Zalles Cueto, Alberto
2002 “De la revuelta campesina a la autonomía política: la crisis boliviana y la cuestión aymara”. En *Nueva Sociedad*. No 182, noviembre-diciembre, pp. 106-120.
- Zalles Cueto, Alberto
2004 “La encrucijada boliviana. ¿Fin del «entronque» y refundación societal?”. En *Nueva Sociedad*. No 194, noviembre-diciembre, pp. 4-13.
- Zalles Cueto, Alberto
2008 “Bolivia: hundimiento de la Asamblea Constituyente y naufragio del proyecto de Constitución”, en *Íconos revista de ciencias sociales*, No 32, sep, pp. 145-153.
- Zamosc, León
1993 “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”. En VVAA, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito, Abya Yala-CEDIME., pp. 273-304.
- Zibechi, Raúl
2006 *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Žižek, Slavoj
1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.
- Zolezzi, Graciela
1989 “La recuperación de contactos entre pueblos nativos”. En Riester, Jürgen y Zolezzi, Graciela (Eds.), *Identidad cultural y lengua. La experiencia guaraní en Bolivia*. Quito, Abya Yala, pp. 22-47.
- Zuazo, Moira
2010 “¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS en Bolivia”. En *Nueva Sociedad*. No 227, mayo-junio, pp. 120- 135.
- Zuñiga, Navarro, Gerardo
1998 “Los procesos de constitución de movimientos indígenas en América Latina”. En *Nueva Sociedad*. No 153, enero-febrero, pp. 141-155.

Fuentes electrónicas:

Acta de Constitución de la Nación Aymara Quechua (09-04-2001). En: http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/acta_quichwa121001.htm

CONAMAQ, “CONAMAQ y el proceso de reconstitución del Qullasuyu”. En: <http://www.conamaq.org.bo/sitio.shtml?apc=&s=e>

Manifiesto de **Jach’ak’achi. Consultado el 9-04-200. Disponible en:** http://www.funsolon.org/Temas%20consulta/TERRITORIO/manifiesto_jachakachi.htm

Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), “Programa de gobierno del Movimiento Indígena Pachakuti 2002-2007”. En: <http://home.swipnet.se/Willka/M.%20I.%20P.htm>

Entrevista a Felipe Quispe Huanca realizada en la sede de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en Miraflores, La Paz, Bolivia, el 13 de julio de 2005. En http://www.pusinsuyu.com/html/felipe_quispe.html

Entrevista a Felipe Quispe, dirigente boliviano del Movimiento Indígena Pachakuti: “Mañana, nosotros nos autogobernaremos como nación indígena”. En http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id_noticia=23968