



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN ECUADOR Y BOLIVIA: ENTRE LA SUJECCIÓN Y LA SUBJETIVACIÓN POLÍTICA

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Raúl Díaz Espinoza

Profesora Guía: Claudia Zapata Silva

Santiago de Chile

2017

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
RESUMEN	4
INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE: IDENTIDAD Y POLÍTICA	
Capítulo 1: La complejión de sujetos políticos: entre la sujeción y la subjetivación política	11
1.1 Lo universal y lo particular en las políticas de la identidad	21
SEGUNDA PARTE: ANTECEDENTES SOCIOHISTÓRICOS DE LA SUBJETIVACIÓN INDÍGENA.	
Capítulo 2: La cuestión indígena en los procesos de construcción nacional	31
2.1. El pensamiento independentista y la República oligárquica	32
2.2. Servidumbre, inferiorización y racismo en los discursos nacionales del siglo XIX	42
Capítulo 3: La “inclusión” de lo indígena en el siglo XX: mestizaje e Indigenismo	54
3.1. El proyecto de la nación mestiza	55
3.2. Indigenismo político y campesinización de lo indígena	66
TERCERA PARTE: MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y ESPACIO PÚBLICO	
Capítulo 4: Movimientos indígenas: el tránsito hacia un proyecto político propio	81
4.1. Migraciones internas: urbanización y nuevos espacios de sociabilidad	82
4.2. La irrupción de las organizaciones políticas indígenas	88
4.3. Los indígenas en los procesos políticos de Ecuador	90
4.4. El movimiento indígena en Bolivia: entre lo étnico y la clase social	98
4.5. El rol político de los intelectuales indígenas	108
Capítulo 5: Los discursos jurídicos e indígenas en torno a la autonomía y la plurinacionalidad	119
Capítulo 6: La interculturalidad y la descolonización en el centro del debate político	133
CONCLUSIÓN	143
BIBLIOGRAFÍA	148

AGRADECIMIENTOS

Al finalizar este proceso quisiera expresar mi reconocimiento y gratitud a todas las personas que me han apoyado durante esta etapa, en especial a aquellas personas que conforman mi familia nuclear y mi círculo de amistades, las cuales han aportado, de diversas maneras, al desarrollo de esta investigación.

Agradecer a la Fundación Volcán Calbuco por el apoyo y financiamiento recibido a través de su programa de becas de postgrado para profesionales de las Humanidades y Ciencias Sociales. Sin duda que esta instancia es un aporte a la formación, capacitación y perfeccionamiento de investigadores y profesionales en estas áreas del conocimiento, sobre todo reconocimiento las dificultades económicas a las que nos vemos enfrentados los estudiantes de postgrado en Chile.

Por último, reconocer la dedicación de los distintos profesores del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA), los cuales me incentivaron a desarrollar nuevas ideas y perspectivas en el ámbito académico. Especialmente expresar mi gratitud a Claudia Zapata, quien con sus valiosos conocimientos y sus asertivas críticas me permitieron finalizar este trabajo de investigación. Muchas gracias por el apoyo.

RESUMEN

Esta tesis analiza la constitución de los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia a partir de la construcción de los Estados nacionales en el siglo XIX. Para ello se coloca énfasis en la idea de que la constitución de sujetos políticos corresponde a una articulación entre, por un lado, un poder estructurante que busca distribuir a los sujetos en determinados lugares y funciones en la estructura social y, por otro lado, la capacidad de interpelación que pueden tener los sujetos para poder cuestionar esa distribución dada por diversas lógicas y estrategias de sujeción. A esta capacidad de enunciación que busca transformar los lugares y funciones instituidas en un orden histórico determinado, se le denomina como un proceso de subjetivación política. Para los efectos de esta investigación, se propone entender la irrupción de los actuales movimientos indígenas como un emergente proceso de subjetivación política indígena, el cual se ha enfocado en generar diversos proyectos políticos desde la propia base del movimiento social, tales como la autonomía, la plurinacionalidad, la interculturalidad y la descolonización de la sociedad nacional.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación tiene como principal objetivo ser una aproximación teórica e histórica a la constitución de los movimientos indígenas en América Latina, particularmente en lo que concierne a los contextos de Ecuador y Bolivia en la historia republicana. Desde esta óptica, nos resultará fundamental entender la complejidad de sujetos políticos a partir de la articulación entre sujeción y subjetividad, es decir, teniendo en cuenta que la producción de subjetividades y su capacidad de interpelación no podrían entenderse, desde nuestro punto de vista, sin los distintos discursos estructurantes que buscarían fijar a los sujetos en un determinado lugar en la estructura social. En esta línea de argumentación, sostenemos que la irrupción de los actuales movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, no podrían ser entendidos en su profundidad sin tener en cuenta las distintas gramáticas discursivas que han antecedido a este periodo histórico, ya que sus demandas políticas estarían en estrecha relación con un proceso de “desidentificación” de una identidad dada por un determinado orden hegemónico. Desde este sustento teórico, buscaremos identificar las distintas gramáticas discursivas que han atravesado a los sujetos indígenas en la historia republicana de Ecuador y Bolivia, pasando por los discursos de invisibilización, exclusión social e inferiorización que caracterizaron a la república oligárquica, hasta los discursos de inclusión, en sus distintas versiones, que caracterizaron al Estado nacional-popular del siglo XX. Son estos antecedentes históricos los que nos permitirán explicar el inicio de los actuales procesos de subjetivación indígena, pensando que estos actores sociopolíticos han comenzado un “camino propio” que se ha plasmado en un proyecto político que ha buscado materializarse, no excepto de contradicciones, tanto en la sociedad ecuatoriana como boliviana.

Para los fines de esta investigación, nos es indispensable reconocer el siglo XX como un periodo histórico de profundas transformaciones en la mayoría de los países de América Latina, siendo considerado como un tiempo de emergentes acciones colectivas y radicales rupturas históricas. El fin de la hegemonía del Estado oligárquico, el inicio de un modelo económico desarrollista, los crecientes procesos de urbanización, la diversificación social en

las principales ciudades y una incipiente democratización social y política, influyeron en un emergente reconocimiento de los sujetos indígenas al interior de la nación. Los discursos en torno a la inclusión de los históricamente excluidos de la nación, entre ellos los indígenas, buscaron remediar, en mayor o menor medida, las políticas de exclusión y exterminio que habían llevado a cabo los Estados oligárquicos. Si bien es cierto que esta inclusión fue de carácter superficial, es decir, que no reconocía la particularidad histórica-cultural de los sujetos indígenas y sus posibles aportes a la nación, nosotros buscaremos entender este periodo en su densidad histórica, teniendo en cuenta que las políticas indigenistas permitieron, de forma paulatina y gradual, cuestionar el régimen de visibilidad en el espacio público que había sido negado en los periodos anteriores. En este sentido, consideramos que la implementación de reformas agrarias, la creación de caminos, el desarrollo de escuelas rurales, los avances en salud rural y en telecomunicaciones fueron, de cierto modo, disminuyendo la marginación y desigualdad estructural de este sector social respecto al resto de la sociedad nacional. Sin embargo, esto no significa desconocer el carácter asimilacionista de estas políticas públicas, en donde la campesinización de lo indígena, por parte del Estado, volvió a desembocar, en cierta medida, en una nueva lógica de sujeción en la que se fortalecieron las relaciones clientelares entre el Estado y las comunidades indígenas.

Sin embargo, es en los años setenta que el movimiento indígena comenzó a apartarse de los movimientos reformistas y de izquierda propios de la época, dando origen a un camino que buscaba enunciar su propio proyecto político en aras de transformar la sociedad nacional. Nuestro propósito es analizar este periodo de subjetivación política a partir de los principales acontecimientos que dieron origen a este proceso de irrupción de organizaciones indígenas en el espacio público, pero teniendo en cuenta las principales similitudes y diferencias entre los procesos históricos de Ecuador y Bolivia. En esta misma línea de reflexión, también buscaremos discutir la pretendida escisión entre movimiento social y movimiento cultural que ha caracterizado a la nueva teoría de los movimientos sociales, como si el movimiento indígena hubiese dejado de propugnar el cambio social para ahora centrarse únicamente en una reivindicación en términos simbólicos. Lo que habría aquí, según los antecedentes que discutiremos más adelante, sería más bien una intersección entre diferentes categorías que permitirían analizar la histórica y actual de situación de sujeción de los sujetos indígenas,

entre ellos la clase social, lo étnico y las relaciones de género, siendo estas últimas objeto de un vigoroso y reciente debate actual, principalmente entre las intelectuales indígenas contemporáneas.

La década de los noventa, así, la veremos como un periodo histórico que resultó favorable para la reivindicación indígena en América Latina, pero que correspondió al resultado de un proceso de subjetivación política iniciado con anterioridad. El primer levantamiento indígena en Ecuador, las movilizaciones y protestas a raíz de la celebración de los 500 años del “descubrimiento”¹ de América, la marcha por el territorio y la dignidad en Bolivia, el levantamiento en armas por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), entre otros acontecimientos históricos, fueron el resultado de un cúmulo de procesos de identificación y organización en los que participaron diversos dirigentes e intelectuales indígenas en las décadas del sesenta y setenta en Ecuador y Bolivia, y por extensión, en América Latina. Sin embargo, nuestra propuesta radica en concebir este proceso de subjetivación política como algo que aún no ha sido clausurado, es decir, como algo que no ha materializado cabalmente en los Estados de Ecuador y Bolivia. El proyecto político del Estado plurinacional, la autonomía de los pueblos indígenas, la interculturalidad y la descolonización de la sociedad nacional, han sido propuestas que han emergido desde las bases del movimiento indígena, pero que no han logrado plasmarse según los parámetros bajo los cuales han sido enunciados por sus propios intelectuales y dirigentes. En este sentido, buscaremos discutir la materialización de estas propuestas indígenas en la actualidad, y cómo los actuales gobiernos de Ecuador y Bolivia han ido perdiendo adhesión entre el movimiento indígena producto de las políticas extractivistas que han llevado a cabo ambos Estados.

Esta es la historia que se busca contar, aquella que ha estado atravesada por distintas lógicas de sujeción hacia los sujetos indígenas, permitiendo que estos sean organizados, a través de diversas gramáticas discursivas, en diferentes funciones y lugares en la estructura social. Sin embargo, nuestro objetivo principal también consiste en prestar atención a los

¹ Mientras en España se hablaba de 500 años de “descubrimiento” de América, o los más progresistas de un “encuentro” entre dos mundos, los movimientos indígenas enarbolaron la bandera reivindicativa de los 500 años de “resistencia” indígena. Este hecho no sólo tiene que ver una diferencia en torno al locus de enunciación, sino que también apela a modificar la idea de una historia consumada o armoniosa, sosteniendo que la invasión de los españoles a América fue el inicio de un conflicto histórico abierto y que, en cierta manera, se resignifica con el advenimiento de los Estados nacionales.

fenómenos de ruptura, dislocación o interpelación que han llevado a cabo los sujetos indígenas respecto a determinadas estructuras hegemónicas. Argumentamos que los sujetos siempre tienen la posibilidad de interrumpir un orden social determinado, es decir, que siempre está la posibilidad de que puedan aparecer destellos que permitan a los sujetos modificar su lugar y su devenir en la historia. Las lógicas de sujeción, como veremos en esta investigación, siempre serán consideradas como transitorias y abiertas a posibles fenómenos de ruptura que permitan modificar un determinado orden establecido, pero siempre teniendo en cuenta la contingencia histórica en la que se puede insertar ese proceso de subjetivación. Desde esta óptica, podemos sostener que la irrupción de los actuales movimientos indígenas tuvo, de cierta manera, su génesis en el debilitamiento de las organizaciones de izquierda y la posterior caída de los regímenes comunistas en el mundo, permitiendo a los indígenas ingresar en una nueva contingencia histórica y, así, enarbolar un proyecto político propio de transformación radical de los Estados nacionales. Sin embargo, el actual periodo abierto por la globalización y las políticas neoliberales han ido en retroceso respecto a los derechos colectivos indígenas logrados durante el Estado nacional-popular, posicionamiento que nos permitirá discutir la idea de una permanente oscilación entre las lógicas de sujeción y los procesos de subjetivación política.

Esta tesis explicativa y comparativa buscará analizar las causas que han dado origen a los fenómenos de subjetivación política indígena en la actualidad, entregando una comparación entre los procesos políticos de Ecuador y Bolivia particularmente. Los materiales que sustentarán este análisis serán documentales y bibliográficos, utilizando documentos oficiales, tales como Constituciones políticas, Convenios internacionales y declaraciones de organizaciones políticas indígenas, así como una variedad de autores provenientes de distintas disciplinas, fundamentalmente de la filosofía política, la historia y la sociología en torno a la relación entre identidad y política en la génesis de los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia. Por último, reconocer la importancia de los aportes bibliográficos de la biblioteca virtual de FLACSO- Ecuador en el presente trabajo, como así también destacar la relevancia de las producciones intelectuales indígenas, las cuales han significado, ante todo, un esfuerzo subyacente por descolonizar el conocimiento académico, sobre todo el que concierne a las Ciencias Sociales.

De este modo, la presente tesis se organizará en tres partes. La primera parte buscará introducir a los principales aspectos teóricos de la investigación, entendiendo la constitución de sujetos políticos y, por ende, la identidad, a partir de la articulación entre las lógicas de sujeción y los procesos de subjetivación política. Por otro lado, también se presentará la discusión filosófica-política entre universalismo jurídico y particularismo cultural que ha atravesado a las llamadas políticas de la identidad, surgiendo las propuestas multiculturalistas, en sus distintas vertientes, para tratar el tema de la diversidad cultural.

En la segunda parte se analizarán los antecedentes sociohistóricos que han antecedido a los actuales procesos de subjetivación política, colocando énfasis en las prácticas y discursos de invisibilización, exclusión social e inferiorización que caracterizaron a los procesos de construcción nacional y al posterior advenimiento de las repúblicas oligárquicas respecto a la población indígena. Se analizarán también los cambios sucedidos en el siglo XX, considerando a este periodo como un tiempo de emergente visibilidad en torno a las problemáticas indígenas en las sociedades nacionales.

Finalmente, en la tercera parte se buscará analizar los actuales procesos de subjetivación indígena y sus diversas contradicciones en la actualidad. El eje central de esta tercera parte se concentrará en la idea de que los dirigentes e intelectuales indígenas de los años sesenta y setenta en Ecuador y Bolivia, habrían comenzado un proyecto político de transformación social a partir de la irrupción de una variedad de organizaciones indígenas en el espacio público. Sin embargo, también se buscará discutir la materialización histórica de sus principales propuestas, tales como la plurinacionalidad, la autonomía, la interculturalidad y la descolonización de la sociedad nacional, dejando en suspenso el devenir de los movimientos indígenas en América Latina.

PRIMERA PARTE
IDENTIDAD Y POLÍTICA

CAPÍTULO 1

LA COMPLEXIÓN SE SUJETOS POLÍTICOS: ENTRE LA SUJECIÓN Y LA SUBJETIVACIÓN

La conceptualización del sujeto ha sido un tema central para las Ciencias Sociales y las Humanidades, variando sus interpretaciones de acuerdo al contexto histórico y teórico en el que han emergido cada una. Desde la lectura que realizó el sociólogo Stuart Hall, podemos distinguir, al menos, tres maneras distintas de entender la noción de sujeto. La primera manera de entender esta categoría es aquella denominada como *sujeto de la Ilustración*, la segunda manera dice relación con el *sujeto sociológico* y, por último, se encuentran las lecturas que hablan del *sujeto postmoderno* (Restrepo, 2014).

La interpretación del sujeto ilustrado, según Hall, tenía como principal característica representar a un individuo totalmente centrado y unificado, es decir, un individuo que no sufría mayores modificaciones a lo largo de su existencia. En segundo lugar, el autor se refiere al sujeto sociológico como a aquel individuo que construye su existencia a partir de la interacción social y la trasmisión de valores y normas que son intercambiados e interiorizados por los sujetos en la vida social. Por último, una tercera interpretación corresponde a la de un sujeto postmoderno, interpretación que tendría la particularidad de problematizar la idea de una identidad estática y determinante. Desde esta última interpretación, se plantea que en los tiempos de la modernidad tardía los sujetos son cada vez más fragmentados y plurales, careciendo de una identidad fija, sólida y estable. Es necesario consignar que, para Hall, estas tres interpretaciones no tienen que ver con una perspectiva teleológica, es decir, una visión en la que el sujeto postmoderno se convertiría en la única y exclusiva manera de entender los problemas identitarios en el mundo contemporáneo. Por el contrario, si bien el autor sostiene que los sujetos están cada vez más susceptibles a las aperturas discursivas, esto no significa que, en determinados momentos y circunstancias, se puedan producir cierres provisionales en los que se refuerza la identidad interna. Es más, y aquí es donde Hall se distancia de los postulados postmodernos, esa apertura nunca es una especie de “fiesta móvil” en la que los sujetos tienen la libre elección de elegir su pasado, su presente

y su futuro, sino que siempre habría ciertas estructuras que determinarían esa “supuesta” volatilidad por las que transitarían los sujetos. Es desde esta última perspectiva que se buscará comprender la constitución de los sujetos políticos y, en particular, los procesos de subjetivación indígena que se han venido desarrollando en los contextos de Ecuador y Bolivia.

Para adentrarse en este último tema, primero es necesario dar cuenta del debate teórico en torno al orden ambivalente entre sujeción y subjetivación. Para ello, Michel Foucault nos resulta un autor fundamental para llevar a cabo este análisis teórico, siendo considerado como uno de los principales intelectuales contemporáneos que ha analizado las relaciones de poder en las sociedades modernas. Sin embargo, Hall también realiza algunas críticas a la teoría foucaultiana, sobre todo en relación al método arqueológico que habría utilizado Foucault en sus primeros trabajos. Lo que cuestiona el sociólogo jamaicano, entre otros autores, es el supuesto problema que debió enfrentar el filósofo francés para teorizar la resistencia dentro de su teoría del poder, sobre todo en sus obras *Vigilar y Castigar* (1975) y la *Historia de la sexualidad* (1977). En otras palabras, a lo que Hall está apuntando es a la ausencia de toda consideración de los factores susceptibles de interrumpir, impedir o perturbar, de cualquier forma, la fluida inserción de los individuos en las posiciones subjetivas construidas por los discursos de poder.

Sin embargo, no es del todo cierto que Foucault no haya colocado atención a los fenómenos de ruptura en sus trabajos realizados a partir de su método arqueológico, incluso anteriores a *Vigilar y Castigar* y la *Historia de la sexualidad*. En su *Arqueología del saber* (1969), el autor ya problematizaba el supuesto desenvolvimiento de la historia como un fenómeno teleológico, colocando énfasis en el análisis de ciertos regímenes de verdad que, de alguna manera, se habían vuelto irrefutables en el presente. Para ello, el concepto de discurso fue fundamental en su aparatage teórico-filosófico, entendiendo este a partir de la relación conflictiva entre lenguaje y poder como generadora de un cierto dominio en algún campo del saber. Dicho esto, el autor no sólo colocó atención a cómo los discursos son legitimados y cómo estos regulan las prácticas sociales, sino que también planteó el tema de la discontinuidad, la transformación y los fenómenos de ruptura en el campo del saber. Así lo planteó en la introducción de este libro:

Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarna en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones (2010:12).

No deja de ser cierto que el autor, sobre todo en sus primeros trabajos, colocó más énfasis en las prácticas disciplinarias del poder, que en las prácticas posibles de resistencia de los sujetos. Sin embargo, eso no quiere decir que haya habido una ausencia total de los contenidos que pueden dislocar o desplazar las posiciones estructurantes de los discursos. Sin duda, esto se hace más evidente con la adopción del método genealógico, etapa en la que Foucault desarrolla con más perspicacia el concepto de poder, entendiendo este, básicamente, como una relación de fuerza entre prácticas de sujeción y prácticas de subjetivación. Así también lo sostiene Hall:

El pasaje crítico en la obra de Foucault de un método arqueológico a un método genealógico contribuye mucho a hacer más concreto el “formalismo” un tanto vacío de sus primeros trabajos, lo cual se nota en especial en la vigorosa reintroducción del poder, que estaba ausente en el tratamiento más formal del discurso, en un lugar central, y en las estimulantes posibilidades abiertas por la discusión foucaultiana del carácter bilateral de la sujeción/subjetivación (2011:28)

De esta manera, la visión clásica del poder, como una fuerza vertical que se aplica a los seres humanos y que subsume la totalidad de las relaciones sociales es, en cierta manera, abandonada por una perspectiva en la que el poder es analizado como una relación dinámica en la que este está siempre en suspenso, es decir, siempre está la posibilidad de sufrirlo y también de ejercerlo. Es en las clases en el *Collegue de France* (1976) donde Foucault expone esta categoría analítica con una mayor lucidez y sutileza, exponiendo las principales advertencias metodológicas que se deben tener a la hora de analizar las relaciones de poder en un espacio y tiempo determinado.

Tercera precaución de método: no considerar el poder como un fenómeno de dominación macizo y homogéneo – dominación de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras –; tener bien presente que el poder, salvo si se lo considera desde muy arriba y muy lejos, no es algo

que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen en exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren. El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor como algo que sólo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que siempre están en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consistente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos (2000:38).

Desde esta óptica, el sujeto deja de ser concebido como una materia inerte sobre el cual se le aplica o ejerce el poder, sino que el sujeto viene a ser un efecto del poder y, al mismo tiempo, su relevo. La lectura que realiza Santiago Castro-Gómez apunta en esta dirección, sosteniendo que el poder, desde la perspectiva foucaultiana, funcionaría a través de diferentes cadenas, tanto a nivel molecular – la microfísica del poder – como a nivel molar – la biopolítica –. Según el filósofo colombiano, la importancia del marco analítico de Foucault reside en una comprensión “heterárquica del poder”², en donde las cadenas de poder funcionarían con lógicas distintas y estarían tan solo parcialmente interconectadas. De hecho, desde “una teoría heterárquica del poder, no es posible hablar de estructuras que actúan con independencia de la acción de los sujetos, como si tuvieran vida propia, sino que es necesario considerar en primer lugar las prácticas de subjetivación, ya que como bien lo dice Foucault, el poder pasa siempre por el cuerpo” (Castro-Gómez, 2007:167). De esta manera, no sólo se coloca énfasis en las máquinas estructurantes del poder, sino que, al mismo tiempo, también se toma en cuenta los resquicios que escapan al control de estas estructuras. Esta proliferación de zonas grises o agujeros negros, como los llama el autor, es lo que permitiría, en determinadas circunstancias históricas, la posibilidad de interrupción o interpelación por parte de los sujetos a un determinado orden dominante.

² Santiago Castro-Gómez propone, a partir de sus lecturas en torno a Michel Foucault, las teorías heterárquicas del poder en contraste con las teorías jerárquicas, ya que estas últimas no permitirían percibir los intersticios que producen las cadenas de poder, es decir, los espacios vacíos que permitirían a los sujetos producir ciertas “resistencias”. Esto debido a que estas colocan énfasis en las estructuras y no en la capacidad de agencia de los sujetos, partiendo por la percepción de que el poder es una fuerza monolítica infranqueable que sutura todas las relaciones sociales y en donde los sujetos sólo aparecen como cuerpos dóciles a los cuales se les aplica el poder. Ver: Castro-Gómez, Santiago (2007). “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Revista Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, N°6, Pp. 153-172.

Influenciado por el corpus teórico-analítico foucaultiano y, particularmente, por el estructuralismo francés, el filósofo Jacques Rancière se ha convertido en uno de los teóricos que más ha aportado a dilucidar las prácticas de subjetivación en el mundo contemporáneo. Su tesis doctoral, *La noche de los proletarios* (1981), buscó introducir al lector en la vida cotidiana de un grupo de obreros que, alrededor de 1830, pretendieron encontrar o construir, de diversos modos, los caminos de su liberación. La historia que se busca contar aquí es la de aquellas “noches arrancadas a la sucesión del trabajo y del reposo: interrupción imperceptible, inofensiva, se diría, del curso normal de las cosas, donde se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se dedican a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento” (Rancière 2010:20). Son en estas noches de estudio y, a veces, de embriaguez en las que el proletariado se sumergió en fervientes discusiones, intercambios de ideas y de proyectos que se cimentaban en periódicos y panfletos que circulaban, la mayoría de las veces, de manera clandestina. La importancia de este proceso radica, para el autor, en el hecho de que el proletariado lograra haberse constituido en un sujeto capaz de disputar el derecho a la palabra en un escenario de litigio. Según Rancière, este hecho puede ilustrarse en un episodio histórico, una escena verbal que da cuenta de una de las primeras apariciones políticas de un sujeto moderno:

Se trata de un diálogo ejemplar en ocasión del proceso sustanciado en 1832 al revolucionario Auguste Blanqui. Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, responde simplemente “proletario”. Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: “Esa no es una profesión”, sin perjuicio de escuchar en seguida la réplica del acusado: “Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos”. A consecuencia de lo cual el presidente acepta que el escribano anote esta nueva profesión (2012:54).

A partir de esta interrupción en la distribución de los cuerpos es que el autor argumenta que el proletariado comenzó a desarrollar un proceso de subjetivación política que, mediante una serie de actos y capacidad de enunciación, buscó transformar las funciones y el orden instituido por las estructuras de poder. En este sentido, este diálogo instituye de manera clara

la ambivalencia entre la sujeción y la subjetivación, entre la policía y la emancipación³, esto en la medida que se trastoca el orden de lo visible y lo decible de un orden determinado.

Desde esta óptica, es necesario profundizar y analizar qué significa un proceso de subjetivación política. En cuanto a esto, se sostiene que todo proceso de subjetivación radica en una “desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, a la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte (Rancière, 2012:53). En este orden de cosas, el concepto de distorsión [*tort*] toma relevancia en el proceso de subjetivación, pero no tanto en el sentido de victimización, sino en el hecho práctico de que la sujeción daña la igualdad y la subjetivación corresponde al tratamiento de ese daño. Así, la aparición política de un sujeto queda entonces inscrita en el hecho de que hablar nunca es un acto inocente, esto debido a que no existen prácticas discursivas des-inscritas de los campos de poder. Por el contrario, cada vez que se toma la palabra, esta se politiza e ingresa a una relación de fuerzas en la que se disputa lo visible y lo decible en una determinada comunidad política.

En esta línea de argumentación, el lenguaje no sólo tendría como función representar, sino también producir algo que no estaba dado por el orden dominante. Así, lo que aparece e irrumpe las prácticas de visibilidad y decibilidad, “produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial” (Rancière, 2012:52). De este modo, un proceso de subjetivación siempre conlleva un proceso de negación, esto debido a que nunca se produce “la simple identificación de una identidad; siempre es al mismo tiempo el rechazo de una identidad dada por otro, dada por el orden dominante” (Rancière, 2000:150). Por lo tanto, hay que considerar de que “un modo de subjetivación no crea sujetos ex nihilo. Los

³ Para Rancière lo político aparece como un conflicto que tiene la particularidad de articular dos procesos heterogéneos: “el primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones. A este proceso le daré el nombre de policía. El segundo es el de la igualdad. Este consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla. El nombre más apropiado para designar este juego es emancipación” (Rancière, Jacques. *Política, policía y democracia*. Santiago: LOM Ediciones, 2006:17).

crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio” (Rancière, 2012:52).

En términos similares se expresa el teórico de los estudios culturales Stuart Hall, sin embargo, en una visión más ligada a las luchas anticoloniales y postcoloniales de las identidades culturales en el mundo contemporáneo. Así, en el intento de articular la relación ambivalente entre sujeción y subjetivación, el autor sostiene lo siguiente:

Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “*interpelarnos*”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse” (2011:20).

De esta manera, los problemas de la identidad cultural dejan, en cierta manera, de ser percibidos en su vertiente antropológica y culturalista, vertiente que había dominado gran parte del debate teórico en el siglo XX. Por el contrario, el análisis de Hall permite percibir las identidades culturales desde un enfoque, ante todo, de carácter político. Desde este enfoque, denominado como estratégico y posicional, la identidad es percibida como un proceso móvil, es decir, un proceso en el que la identidad se encuentran en permanente construcción y transformación a lo largo de su devenir histórico. Si bien Hall realiza una incisiva crítica a las denominadas identidades esencialistas, caracterizadas por su supuesto carácter objetivista y estático, esto no quiere decir que estas últimas sean consideradas como erróneas. Más bien, el autor sostiene que “estas distinciones son históricas, que responden a luchas y campos de fuerza muy concretos. Por lo que la definición esencialista de la identidad no sólo ha tenido su lugar sino también su relevancia política” (Restrepo, 2014:109), haciendo alusión al papel que jugaron estas identidades – y quizás aún juegan – en las luchas anticoloniales y postcoloniales en las sociedades contemporáneas.

Es necesario precisar, antes de proseguir, que para Hall el carácter estratégico y posicional de su teoría performativa, no se corresponde con una libre asociación con la volición, la elección y la intencionalidad de los sujetos, como a menudo sostienen las teorías postmodernas. Por el contrario, como bien sostiene la antropóloga Claudia Briones, ninguna acción puede operar sin tener en cuenta las maquinas estratificadoras que sitúan en lugares y

funciones específicas a los sujetos. A partir de la lectura que realiza en torno a Hall y, particularmente, desde la lectura que efectúa Restrepo en relación al sociólogo jamaicano, Briones sostiene lo siguiente en relación a las identidades y las políticas de la identidad:

[...] las identidades y las políticas de identidad no pueden verse como fruto exclusivo de una acción racional orientada por intereses y estrategias libremente estipuladas, porque ninguna acción opera desgajada de maquinarias estratificadoras que nos dan acceso diferencial a la experiencia y el conocimiento, de maquinarias diferenciadoras que codifican y buscan estabilizar las identidades dentro de un sistema de diferencias autorizadas, y de maquinarias territorializadoras que definen dispares movibilidades estructuradas que indican por qué lugares cada cual puede o no moverse, a cuáles cada cual puede acceder o no acceder (2007:68).

Lo que está planteando la autora es una profunda crítica al enfoque voluntarista y volátil en la construcción de las identidades, a partir del cual, supuestamente, existiría un horizonte abierto en el que los sujetos simplemente escogerían lo que son y quieren ser. Por el contrario, lo que la antropóloga sostiene es que, si bien “los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación, que opera suturando identidades personales y colectivas – para sí y para otros -, no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido” (Briones, 2007:59). Desde esta óptica, se argumenta que los procesos de identificación no corresponden a sólo una libre elección de discursos que fluctúan en el espacio, sino que, al mismo tiempo, también implican estructuras de poder que, en determinadas ocasiones, restringen los discursos y los lugares por donde pueden transitar ciertos sujetos. Por ende, como bien sostiene Hall, al igual que Foucault y Rancière, entre otros autores, la identidad siempre debe considerarse como una articulación entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Dice Hall:

[...] una identidad es un punto de sutura, de articulación, en un momento concreto entre: (1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y (2) los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto (Cit. Restrepo, 2014:104).

Dicho esto, otra de las cuestiones esenciales que enuncia Hall, es que las identidades nunca están cerradas o finiquitadas, sino que siempre se encuentran en proceso de

construcción y, por ende, abiertas a posibles transformaciones a través de todas las vicisitudes de la historia. No obstante, esto no significa que no se puedan producir cerramientos provisorios, mediante los cuales las identidades puedan llevar adelante procesos de fortalecimiento hacia su interior. Es necesario entrever que, si bien las identidades están orientadas al futuro y a la proyección, ello no se contradice con la importancia substancial del pasado y de la historia en la constitución y fortalecimiento de estas. Es más, como dice Hall, las identidades estarían sujetas a una historización radical en donde la tradición es el punto de equilibrio y de inflexión para poder pensar el presente y el devenir de las identidades, sobre todo pensando en la importancia que ostenta la historia dentro de los movimientos indígenas y afrodescendientes de América Latina. Es lo que, en una línea de pensamiento similar, Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) ha denominado como la “memoria histórica”, la cual se reactiva y a la vez se reelabora y resignifica a la luz de los fenómenos que se van sucediendo en el presente. Desde este punto de vista, el pasado nunca es una entelequia estática, sino que siempre es sometido a constantes lecturas y relecturas respecto al proceso de devenir. Sin embargo, esto no quiere decir que esta invención de las tradiciones no tenga sus propios límites, entre ellos la modificación del pasado, la regulación de la debatibilidad inherente a ese pasado y, por último, la poca nitidez de la separación adentro/afuera grupal en el campo de las interpretaciones (Briones, 2007).

Por último, otra de las cuestiones fundamentales para la constitución de las identidades, tiene que ver con que estas sólo pueden “construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*” (Hall, 2011:18). Es esta relación de carencia y exclusión lo que permite pensar las identidades culturales desde la diferencia y, al mismo tiempo, desde la igualdad, implicando que los procesos de identificación no sólo tienen como finalidad una afirmación identitaria a partir de la diferencia que los constituye, sino que también, como hemos dicho anteriormente, refieren a una acción de interpelación en la que buscan modificar esa relación de carencia y exclusión a través de ciertas prácticas discursivas y materiales que busquen presuponer la igualdad⁴. Es por ello por lo que hemos tratado el concepto de identidad en

⁴ Stuart Hall sostiene que los procesos de identificación tienen que ver con relaciones y posiciones que son históricas y discursivamente producidas a través de relaciones de poder. Es más, Hall sostiene que las

términos de identificación, pensando que la identidad siempre es un proceso inacabado que “se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una falta de totalidad, la cual es llenada desde *fuera de nosotros*, por medio de las maneras que imaginamos que somos vistos por otros” (Restrepo, 2014:103). En esta misma línea de argumentación, Ernesto Laclau (2000) sostiene que la constitución de una identidad social es siempre un acto de poder, esto dado que la constitución de una identidad siempre está basada en la exclusión de algo y en el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes. Así, la relación dicotómica entre blanco-negro o blanco-indio, está dada por un acto de poder en la que el sujeto blanco ostenta el locus de enunciación y la capacidad de inferiorizar lo que no se asemeja a su modelo de Ser en el mundo. Ante ello, lo negro o lo indio aparecen como imposiciones que se asocian a marcas negativas que son naturalizadas y legitimadas a través de una trama de relaciones de poder.

Sin embargo, tal como lo hemos manifestado a lo largo de este capítulo, ese proceso de naturalización y subsunción tiene la particularidad de ser siempre de carácter provisional⁵. En otras palabras, lo que se quiere sostener es que la sujeción nunca actúa como un ente macizo, totalizante y de forma duradera en el tiempo, sino que sus cierres son siempre temporales y contingentes, es decir, que en un determinado contexto histórico también pueden surgir procesos de subjetivación o identificación que logren interpelar y modificar los lugares y funciones dados por el orden hegemónico. En desde esta óptica que estos autores nos invitan a pensar en la identidad como un proceso político, es decir, como algo que no

“identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, [y que] debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas” (Hall, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?” En: *Cuestiones de identidad cultural* [1996] Stuart Hall & Paul du Gay (comps.). Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p.18).

⁵ Es el concepto de “hegemonía” el que está implícitamente en el centro de este planteamiento. Recordar que el uso de este concepto tiene una larga genealogía, desde los socialdemócratas rusos hasta la actualidad, pasando por, quizás, uno de los autores que más aportes hizo respecto a este concepto: Antonio Gramsci. En términos elocuentes, para Ernesto Laclau, “el concepto de hegemonía hace alusión a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, permitieran dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena”. (Laclau, Ernesto. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* [1985]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p.31).

está ahí y que hay que buscar en el interior de nosotros, sino que siempre es producto de un campo de luchas por el reconocimiento. Así también lo sostiene Hall:

La identidad está al final, no al principio, del paradigma. La identidad es lo que está en juego en la organización política. No es que los sujetos estén allí y simplemente no podamos obtenerlos. Es que todavía no saben que son sujetos de un discurso posible. Y que siempre es posible, en cada lucha política, ganar o perder su identificación, ya que cada lucha política es siempre abierta (Cit. Restrepo, 2014:117).

Lo universal y lo particular en las políticas de la identidad

Es desde este corpus teórico que el debate entre universalidad y particularidad ha venido adquiriendo una inusitada importancia en las llamadas políticas de la identidad, siendo en la filosofía política en donde se ha fortalecido esta discusión. En este sentido, la construcción y la ejecución de las políticas de la identidad que han llevado a cabo los distintos gobiernos, han oscilado entre dos vertientes: por un lado, el universalismo abstracto y, por el otro, el acento en el particularismo diferencial.

Multiculturalismo, interculturalidad, etnicidad y derecho a la diferencia, han sido temas que han venido adquiriendo cada vez más fuerza entre los discursos enarbolados por las distintas administraciones gubernamentales de los Estados nacionales modernos. Sin embargo, podemos decir que el origen de estos discursos de reconocimiento radica en las diferentes demandas políticas que han realizado los movimientos sociales a la comunidad nacional e internacional. En este sentido, los científicos sociales y los politólogos han desplegado una vehemente discusión en relación al enfoque y al énfasis que deben adoptar estas políticas gubernamentales, siendo uno de los principales focos de discusión la supuesta escisión o casi nula articulación entre igualdad y diferencia.

En este orden de cosas, el tratamiento ético-político de las identidades se encontraría en una supuesta encrucijada. Por un lado, se hallaría una perspectiva que coloca énfasis en el reconocimiento de las identidades a partir del fundamento normativo anclado en el derecho a la igualdad y, por el otro lado, estaría la perspectiva que centraliza el reconocimiento en la pura diferencia, es decir, en el reconocimiento a la particularidad cultural que puede ostentar un determinado colectivo al interior de una sociedad. Resulta oportuno señalar que esta

disyuntiva entre políticas de la igualdad y políticas de la diferencia tiene su origen en el debate filosófico-político occidental, específicamente en Europa, Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos.

Este debate filosófico-político ha transcurrido, ante todo, al interior del liberalismo occidental. Si bien es cierto que actualmente existen diversas corrientes al interior de este pensamiento, se puede decir que su fundamento existencial sigue siendo el mismo en todas sus vertientes. La idea de que todos los ciudadanos somos iguales ante la ley y que, por ende, todos sujetos de derechos, ha sido, y sigue siendo, el núcleo central de la tradición liberal. Esta perspectiva tiene su fundamento en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), la cual sostiene que *todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos* a lo largo de su vida. En este sentido, las políticas de la igualdad colocan énfasis en el plano normativo de la igualdad jurídica, bajo la cual se debe garantizar el trato igualitario de todos los ciudadanos que conforman una determinada comunidad democrática. En esta línea de argumentación, el ideal liberal de la libertad se encuentra asociado a una posición que reivindica al ciudadano como sujeto individual, y en donde el Estado no debe adquirir ninguna posición particular respecto a las decisiones de cada individuo. Ante ello, el Estado debe ser *neutral*, es decir, “el Estado debe ser respetuoso con [todas] las opciones, tanto como los individuos deben ser respetuosos con los derechos de los demás (Ovejero, Martí & Gargarella, 2004: 24). Sin embargo, esa neutralidad nunca sería tal, esto debido a que, como bien sostiene Héctor Díaz Polanco, ese universalismo liberal operaría como un particularismo que tendría ciertas pretensiones de universalidad:

El liberalismo, es sabido, se comporta como el demiurgo que controla la varita mágica de la universalización: es universal el principio, el derecho o la institución que esa doctrina define como tal, mientras niega esa dificultad a cualquier otra visión del mundo, pues sólo el sistema liberal es depositario de las luces de la razón humana (2005:50).

Karl Marx, es uno de los primeros filósofos en dismantelar esta supuesta igualdad propugnada en los Derechos del Hombre y del Ciudadano, así como también es uno de los primeros en dismantelar la supuesta neutralidad del Estado y sus instituciones en el devenir de la sociedad. Para Marx, la igualdad de “*todos*” los hombres y los ciudadanos no era tal,

sino que era una representación ideológica que, de cierto modo, buscaba legitimar el dominio social de una clase social por sobre otra. El Estado y el derecho, en este sentido, actuarían en beneficio de la burguesía y sus propiedades privadas y, por ende, no bajo el principio de neutralidad que define el liberalismo.

Desde una perspectiva liberal, pero crítico al liberalismo de corte igualitarista, Charles Taylor comienza a colocar énfasis en el reconocimiento de la diferencia. Influenciado por la dialéctica hegeliana, el filósofo canadiense ha intentado promover una ética y una política del reconocimiento, siendo central, para ello, reconocer que en todos los sujetos existiría una especie de originalidad que distinguiría a unos, respecto a otros. Para este objetivo, el autor tomó el concepto de *autenticidad* de la filosofía romántica alemana, específicamente de Johan Gottfried Herder, señalando, en su *Ética de la autenticidad*, que es Herder el que “adelantó la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano. Su forma de expresarlo fue que cada persona tiene su propia medida” (Taylor, 1994:64). Es a partir de este argumento, el cual desarrolló con mayor plenitud en *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (1996), que el autor busca rescatar el proyecto de la modernidad, sobre todo en relación a la supuesta tendencia a la fragmentación que se vendría desplegando en las actuales sociedades marcadas por la economía de mercado y la burocracia estatal.

Con la idea de combatir la razón instrumental de corte individualista, el filósofo canadiense argumenta que los sujetos no pueden percibirse sólo como ciudadanos aislados, sino también como sujetos pertenecientes a ciertas colectividades. Es por esto que, según el autor, es necesario colocar énfasis en el derecho a la diferencia, sobre todo en relación a las llamadas “minorías” en una determinada sociedad. Dice Taylor:

[...] se concibe como lo que me diferencia entre mis semejantes e iguales, [por ende] no podría residir únicamente en una lealtad universal que podría ser la de todo el mundo. Hace falta que me particularice, y esto a menudo incita a identificarse con un grupo histórico entre otros (1996:15).

De esta manera, se sostiene que ya no basta con enunciar el principio de igualdad universal para tratar el problema ético-político de las minorías, sino que también se torna necesario reconocer el derecho a la diferencia que puedan tener ciertos colectivos respecto a

la sociedad mayoritaria⁶. En esta línea de argumentación, Taylor sostiene que el Estado debe tener un rol activo en la preservación de un colectivo o una cultura amenazada por las normas y valores de la sociedad dominante. Con este propósito, el Estado debería otorgar ciertos derechos particulares a las minorías nacionales, sean estas lingüísticas, étnicas, sexuales y religiosas. Desde esta óptica, el multiculturalismo aparece como una política de la identidad “inscrita en las instituciones, el derecho y la acción gubernamental -o local- para dar a las diferencias culturales un cierto reconocimiento en el espacio público” (Wieviorka, 2003:28).

Desde una perspectiva similar, Will Kymlicka ha defendido la idea de una ciudadanía multicultural, trazando, de esta manera, un camino intermedio entre liberalismo y comunitarismo, es decir, entre los derechos normativos y los derechos culturales. En su libro, *Las odiseas multiculturales: las nuevas políticas internacionales de la diversidad* (2009), el autor plantea que las políticas multiculturales deben tener como eje central la crítica al modelo de Estado-nación unitario y homogéneo, reconociendo, así, el pluralismo y el derecho a la diferencia de las denominadas minorías, sean estas indígenas o minorías nacionales⁷. Para Kymlicka, el multiculturalismo debe garantizar ciertos derechos universales a todos los ciudadanos de una determinada comunidad política, pero también debe ser capaz de articular ciertos derechos específicos para ciertos grupos desfavorecidos en la sociedad. Sin embargo, una de las críticas más generalizadas entre los intelectuales indígenas contemporáneos de América Latina, es que este filósofo político “insiste en clasificar a los pueblos indígenas dentro del amplio campo de las minorías nacionales, subvalorando la existencia de derechos

⁶ Hay que consignar que Charles Taylor tiene como marco de referencia, para su teoría del reconocimiento, la problemática de la minoría lingüística francófona de Quebec, en Canadá. Esta problemática histórica tuvo como desenlace el reconocimiento, por parte del parlamento canadiense, de Quebec como una nación dentro del Estado de Canadá, en el año 2006.

⁷ En relación a esto, nos parece fundamental la aclaración que realiza José Bengoa respecto a la distinción esencial entre cuestión indígena y cuestión nacional. Es necesario especificar, dice Bengoa, que “la cuestión nacional es una de las formas del ejercicio de la libredeterminación y lleva consigo en forma intrínseca la necesidad de constituir un Estado independiente y un territorio autónomo. La cuestión nacional dice relación con los procesos de descolonización e independencia. La cuestión indígena, en cambio, dice relación con la autonomía. El concepto de autonomía, adoptado por la Declaración Internacional de los Pueblos Indígenas cuestiona, sin duda, el concepto tradicional que constituyó a los Estados nacionales ya que consagra la posibilidad de existencia de Estados pluriétnicos, esto es, que tengan en su interior múltiples pueblos reconocidos como tales” (Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: LOM, 2007, p.281).

específicos [como el derecho a la autonomía]⁸ referidos a los indígenas en el derecho internacional” (Toledo, 2005:70)

Si bien Kymlicka repara, en cierta medida, las políticas homogeneizantes en torno al tratamiento de las diferencias culturales, el autor no logra percibir los posibles conflictos e interpelaciones que se pueden producir al interior de los Estados nacionales. Desde esta óptica, la crítica que realiza Chantal Mouffe, respecto a la tendencia dominante en el pensamiento liberal, es que este enfoque racionalista e individualista impide reconocer la naturaleza de las identidades sociales y sus momentos de conflicto. Dice la autora:

(...) este tipo de liberalismo es incapaz de comprender en forma adecuada la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que ese pluralismo acarrea; conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional. La típica comprensión liberal del pluralismo afirma que vivimos en un mundo en el cual existen, de hecho, diversos valores y perspectivas que – debido a limitaciones empíricas – nunca podremos adoptar en su totalidad, pero que en su vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo. Es por eso que este tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica (2011:17).

De esta manera, y como hemos sostenido a lo largo del primer capítulo, no es posible comprender y dar solución a los procesos de identificación, sin concebir estos en su dinámica conflictiva. En otras palabras, las posibles soluciones a las demandas identitarias pasan, necesariamente, por tratar el problema de las estructuras de poder que han atravesado a ciertas identidades. Por ende, no basta un discurso políticamente correcto que promueva la tolerancia y el diálogo armonioso entre las culturas, sino que pasa por reconocer los dispositivos de poder que están insertos en un determinado proceso de subjetivación.

Desde este punto de vista, se sostiene que igualdad y diferencia no corresponden a dos principios opuestos para tratar los problemas ético-políticos de las identidades colectivas, sino que, por el contrario, constituyen una relación recíproca y necesaria para articular una

⁸ Hay que recordar que el concepto de “pueblos indígenas” recién aparece el año 1988, en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Antes de esto lo indígena era concebido como un problema de minoría étnica. En el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976) se señala que: “En los Estados en que existen minorías étnicas, religiosas o lingüística, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y emplear su propio idioma”.

determinada demanda que apunte a interrumpir un orden socialmente instituido. En esta misma línea de argumentación, y respecto a la demanda por la autonomía de los pueblos indígenas, Ernesto Laclau sostiene que “el derecho de todos los grupos étnicos a la autonomía cultural es adoptar una posición argumentativa que sólo puede justificarse sobre bases universales. La aplicación de la propia particularidad requiere apelar a algo que la trasciende” (200:126). De esta manera, las luchas sociales y políticas no pueden llevarse a cabo “a través de una pura política de la diferencia, sino que tienen que apelar, como condición de su constitución, a principios universales” (2000:129).

Lo universal, por lo tanto, no es un principio que está inscrito, de una vez y para siempre, en alguna Constitución política o Declaración jurídico-normativa. En otras palabras, lo que se quiere decir es que lo universal no se enuncia para producir una suerte de confirmación ahistórica, categórica y absoluta, ni tampoco para satisfacer las necesidades mínimas en torno a los criterios de lo justo y lo injusto, sino que, por el contrario, lo universal “tiene que ver con un lugar vacío en donde los varios intentos de llenarlo serán siempre transitorios y sometidos a un permanente cuestionamiento” (Laclau, 2000:137). Es aquí donde resulta oportuno volver a Rancière, el cual nos permite pensar el tema de la universalidad, específicamente el de la igualdad, como un campo en permanente disputa. La igualdad, según el filósofo francés, no viene a ser “un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una proposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción” (2012:49). Es ante la sensación de exclusión, inferioridad y desvalorización, que ciertos sujetos pueden discernir y presuponer la igualdad, colocando en acción ciertas prácticas que cuestionen una determinada distribución de las ocupaciones, lugares y funciones a las que estos son relegados por determinados discursos y estructuras de poder.

En síntesis, se sostiene que igualdad y diferencia no corresponden a dos principios opuestos, sino que ambos son complementarios para tratar el problema de las identidades culturales, sobre todo aquellas que dicen relación con la discriminación, la exclusión y las desigualdades en las sociedades de América Latina. Por otro lado, también resulta necesario analizar los textos que promueven la igualdad jurídica como un espacio siempre en extensión, es decir, como un espacio nunca clausurado. Lo que se busca sostener, a partir de ello, es que

los textos igualitarios siempre están sujetos a una posible apertura y transformación, en el cual determinados sujetos pueden, mediante argumentos y demostraciones, abrir poros y dar lugar al no lugar en el marco jurídico que rige a una comunidad política.

Desde esta óptica, resulta ineludible pensar la subjetivación a partir de la articulación entre la lógica de la sujeción y la lógica del trato igualitario, en donde esta última asuma la forma del tratamiento de una determinada distorsión o daño. Es más, es esta relación la que hace posible pensar las subjetividades colectivas desde una perspectiva política, entendiendo a estas como una “producción mediante una serie de actos de una instancia y capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia” (Rancière, 2012:52).

La irrupción de los movimientos indígenas, a partir de la segunda mitad del siglo XX en América Latina, marcó un giro respecto a las formas pretéritas de habitar el espacio público por parte de estos actores sociales. Esto no sólo transformando sus demandas políticas, económicas y culturales, sino que también modificando los procedimientos y maneras de interpelación que produjeron hacia sus respectivas Estados y sociedades nacionales. Es en el espacio público, entendiendo este como aquella esfera de lo común a todos los sujetos y diferenciado de nuestro mundo privado (Arendt, 2009), en donde los indígenas han proporcionado una nueva estrategia de aparición y visibilidad que les ha permitido revelar, mediante la palabra y la acción, quiénes son y quiénes quieren ser. Es ante la exclusión, la inferiorización y la invisibilización en el espacio público, que los indígenas comenzaron a cuestionar su no-lugar en el mundo de lo visible, haciendo emerger una particular subjetividad política que tiene como principal objetivo, no tanto apartarse de la comunidad política que los ha excluido históricamente, sino que aparecer en el espacio público para disputar el modo en que estos han sido representados. De este modo, la pregunta que realiza Rancière, ¿pertenece o no a la categoría de hombres o ciudadanos o seres humanos? ¿y qué se desprende de eso?, resulta perfectamente atinente para el proceso de subjetivación indígena iniciado en la década del setenta en América Latina. La respuesta a tal pregunta es que “la universalidad no está encerrada en ciudadano o ser humano, sino en

lo *qué se desprende de ello*, en la elaboración discursiva y práctica de lo que se desprende de ser o no ser considerado como ciudadano o un ser humano” (Rancière, 2000:148).

No es la idea traslapar el proceso de subjetivación proletaria, propiamente occidental, al modo de subjetivación indígena, sino reconocer ciertas cadenas de equivalencias que pueden existir entre ciertos sujetos subalternizados en un momento determinado de la historia. En esta línea de argumentación, Hall tiene razón al vislumbrar que “el problema del sujeto negro no puede comprenderse sin hacer referencia a las dimensiones de clase, género, sexualidad y etnicidad” (Restrepo, 2014:116). Lo mismo se puede decir respecto al sujeto indígena, ya que su problemática ha estado atravesada por la explotación y el racismo en las sociedades latinoamericanas. Independientemente de las diferencias entre estos sujetos, y pensando en el modo de subjetivación política como regla del aparecer, es que nos parece pertinente recatar la siguiente cita de Rancière:

...un sujeto es alguien que no pertenece, un extraño, o más aún, alguien que está *entremedio* (*in-between*). Proletarios fue el nombre que se dio a la gente que está junta en la medida en que está entremedio, esto es, entre varios nombres, categorías e identidades, entre humanidad e inhumanidad, ciudadanía y su negación, entre la categoría de un hombre que usa herramientas y de un ser pensante y hablante. La subjetivación política es el planteamiento de la igualdad – o el manejo de un daño – por parte de gente que está junta en la medida en que está entremedio. Es un cruce de identidades que descansa en un cruce de nombres que unen el nombre de un grupo o al nombre de ningún grupo o ninguna clase, que unen un ser con un no-ser o con un ser que-no-lo-es-todavía (1992:149).

Es desde este marco analítico y teórico que se abordará la irrupción de los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, proceso que tuvo su auge en la última década del siglo recién pasado y que aún sigue vigente en la mayoría de los países latinoamericanos. La articulación entre un movimiento de constricción y un movimiento de emancipación nos permitirá pensar los procesos de subjetivación indígena desde una perspectiva que más allá de la perspectiva culturalista, ya que, como bien sostiene el sociólogo Yvon Le Bot (2013), los movimientos indígenas han extendido sus demandas culturales y afirmaciones identitarias al campo de lo político. Es en la esfera pública que el movimiento indígena irrumpe, no sólo para demandar derechos colectivos específicos para sus comunidades y pueblos, sino que su objetivo principal reside, ante todo, en la transformación de la sociedad nacional y, con ello,

de la matriz sociopolítica del Estado moderno. Es en este escenario que los sujetos indígenas han propuesto una descolonización, una que tenga como eje central la modificación o transformación de los estatutos raciales sobre los cuales se erigieron las diferentes estructuras e instituciones de los Estados latinoamericanos.

No es una línea teleológica la que se busca trazar, ni tampoco un paso mecánico de lo que es la sujeción a la subjetivación política, sino que se está consciente de que este un proceso lleno de tensiones y que ha devenido en un movimiento en forma de espiral en su historicidad. Al mismo tiempo, tampoco se debe dejar de lado ciertos matices que han congeñado y que han llevado a ciertos sectores indígenas y no indígenas a plantear un colonialismo de larga duración, en donde cambian los discursos y las prácticas, pero no la estructura colonial. Es esta la historia que se busca plantear en las siguientes páginas, colocando énfasis en el siglo XX, pero entendiendo que este siglo no se puede comprender sin algunos planteamientos básicos respecto a su siglo antecesor, que es donde se constituyeron los Estados nacionales modernos en América Latina.

SEGUNDA PARTE
ANTECEDENTES SOCIOHISTÓRICOS DE LA
SUBJETIVACIÓN INDÍGENA

CAPÍTULO 2

LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LOS PROCESOS DE CONTRUCCIÓN NACIONAL

Los procesos de construcción de las naciones latinoamericanas tuvieron la contradicción de forjarse sobre un territorio inestable y colmado de tensiones sociales en su interior. Una vez resueltos los problemas políticos y jurídicos entre peninsulares y criollos, cuestión que se zanjó mediante los procesos de independencia y la posterior creación de las Repúblicas independientes, prosiguió un problema de reconocimiento hacia la diversidad sociocultural que habitaba en América, entre ellos los sujetos indígenas. Los criollos, autoproclamados como los legítimos herederos de la conciencia emancipadora, asumieron el rol protagónico en el devenir político de las emergentes naciones, sin embargo, ello sin tomar en cuenta la realidad social y cultural en el que buscaban implementar su proyecto político de modernidad, anclado, en mayor o medida, en el pensamiento Occidental-europeo. Así, los discursos en torno a la libertad, la igualdad y la autonomía de los ciudadanos de la nación, solamente fueron parte de una retórica que no logró plasmarse en la realidad de la mayoría de la población que habitaba en el continente, es más, la constitución de sujetos de derechos sólo reforzó la exclusión social de aquellos sectores de la sociedad que no estaban instituidos en la escritura y en las virtudes cívicas modernas. De esta manera, las distintas gramáticas discursivas que emergieron en este periodo histórico tuvieron, como principal función, legitimar la sujeción e inferiorización de los indígenas en favor del dominio terrateniente y oligárquico en el continente.

El pensamiento independentista y la República oligárquica

Simón Bolívar, libertador de la República de Ecuador y de la República de Bolivia, entre otras, ha sido una de las figuras más importantes dentro del pensamiento independentista latinoamericano⁹. Sus funciones de político y militar hicieron de este criollo uno de los personajes que mejor encarnó el pensamiento moderno e ilustrado en tierras hispanoamericanas, sin embargo, esto se tradujo en una permanente tensión entre el pensamiento y la materialización de estas ideas. Así, en uno de sus principales escritos políticos expresa lo siguiente:

Estábamos, como acabo de exponer, abstraídos, y digámoslo así, ausentes del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del Estado. Jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, sólo en calidad de subalternos; nobles, sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados, ni financistas y casi ni aún comerciantes: todo en contravención directa de nuestras instituciones (Bolívar [1815] 2009:75).

Bolívar, al igual que sus antecesores criollos que reclamaban una patria para los suyos, denunciaba la incómoda situación de exclusión y subordinación que sufrían estos respecto a las funciones administrativas propias del arte de gobernar¹⁰. Para el historiador John Lynch, “la obtención de una plaza de funcionario constituía una necesidad y no un honor” (1991:21), esto en la medida que la exclusión de las funciones gubernamentales constituía, de cierta

⁹ Simón Bolívar contribuyó a la liberación de las actuales repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia y Panamá. Anteriormente fue el creador del proyecto de la “Gran Colombia” (1820-1830), el cual incluía territorios de las actuales repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador y Panamá. Es considerado como un personaje tensionado y volátil, el cual convivió de modo problemático con el contexto histórico vivido. La confluencia del sujeto mantuano (criollo-blanco), moderno (de escritos y discursos racionales) y bélico (de armas y batallas), hicieron de éste un sujeto inestable respecto a las elecciones estratégicas y enunciaciones discursivas asumidas en cada oportunidad. Sobre esta lectura ver más en: Subercaseaux, Bernardo. *Simón Bolívar y la Carta de Jamaica. Significantes en disputa en la Venezuela contemporánea*. Santiago: LOM, 2016.

¹⁰ Antes que Simón Bolívar, hubo otros pensadores criollos que denunciaban la misma situación de exclusión y subordinación, entre ellos el jesuita Juan Pablo Viscardo y Guzmán, el cual decía en 1792: “Así, mientras en la corte, en los ejércitos, en los tribunales de la monarquía, se derraman las riquezas y los honores a los extranjeros de todas las naciones, nosotros sólo somos declarados indignos de ellos e incapaces de ocupar aún en nuestra propia patria unos empleos que en rigor nos pertenecen exclusivamente. Así, la gloria que costó tantas penas a nuestros padres es para nosotros una herencia ignominia y con nuestros tesoros inmensos no hemos comprado sino miseria y esclavitud” (Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Carta a los Españoles Americanos*. 1792).

manera, un problema esencial para la legitimidad y el reconocimiento frente a su propia sociedad.

Sin embargo, al transcurso de los procesos independentistas y al adquirir los criollos el rol hegemónico en la emancipación y en la posterior construcción de las repúblicas, sus discursos van a ir cambiando en relación al nuevo contexto histórico que se estaba abriendo. Así, Bolívar en su discurso al *Congreso de Angostura* del año 1819, en donde da origen al proyecto de la Gran Colombia, sostiene que la fundación de la república libre, igualitaria y justa debía estar compuesta por hombres virtuosos, patriotas e ilustrados. Por ende, en el discurso de Bolívar, era la elite letrada criolla la que debía forjar la república libre e independiente, ya que estos eran los que tenían las capacidades intelectuales y morales para tomar las riendas de la nueva comunidad política.

Es aquí donde Bolívar comienza a excluir e invisibilizar a la mayoría de la población que habitaba al interior de estas emergentes repúblicas. Hay que tener en cuenta que la gran masa sociocultural de estas sociedades no estaba instituida en la escritura, menos aún en las virtudes cívicas modernas y occidentales. Bolívar es elocuente al sostener que, si bien “el principio de igualdad política es generalmente reconocido, no lo es menos el de la desigualdad física y moral. La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerza y caracteres” (Bolívar, 2009:130). Desde esta óptica, lo que el libertador está sosteniendo es que las masas populares eran por naturaleza desiguales respecto a los hombres ilustrados, ante lo cual se debía disciplinar a estas masas con la finalidad de evitar la ingobernabilidad y el desborde de las instituciones políticas.

De esta manera, el pensamiento independentista, representado en una de sus principales figuras, tuvo la contradicción de enunciar la igualdad jurídica de todos los habitantes de la república y, al mismo tiempo, enunciar a las masas populares como inferiores o menores de edad, en términos kantianos, para desempeñar las facultades cívicas modernas. Así, la construcción de la comunidad de los iguales estuvo aparejada de una construcción aporética de la diferencia, en la cual diversas estrategias de exclusión actuaron al alero de los ideales de la libertad, la igualdad y la autonomía de los ciudadanos.

En relación a la población indígena, parte constituyente de estas masas populares, Bolívar sostiene que estos ya han desaparecido, que han dejado de existir en su “pureza” y,

por ende, se han fundido en una mezcla racial que ha hecho desaparecer a la mayor parte de esta población. Así lo manifiesta Bolívar en su discurso al *Congreso de Angostura* (1819), cuando dice que la “mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y éste con el africano, y éste con el indio y con el europeo” (Bolívar 2009:129). Esta visión de Bolívar tiene su explicación, según José Bengoa, en la idea de que en el conjunto de los países del continente “los indígenas de la época de la independencia eran vistos por los criollos, en su mayoría terratenientes o emparentados con ellos, como campesinado, siervos de las haciendas, habitantes de pueblos de indios en decadencia, comuneros de lejanos lugares apartados de las sierras” (Bengoa, 2007:169), una visión que, por lo demás, estará muy presente hasta bien ingresado el siglo XX.

En síntesis, se puede decir que Bolívar fue “un líder moderno, un líder que ha hecho suyo los ideales que mejor representan la episteme de la modernidad, pero que, por razones de otra índole, no puede o no cree que puede objetivarlos en/con su pueblo ahí y entonces” (Rojo, 2011:34). Así lo refleja en su última Carta, días antes de morir, en la que expresa su profunda desolación y frustración al General Juan José Flores (1830):

La América es ingobernable, que la única cosa que se puede hacer en América es emigrar, que estos territorios irremisiblemente caerán en manos de la multitud desenfrenada, y que incluso dentro de todo lo probable, esta sección del planeta retorne tarde o temprano al caos primitivo desde donde alguna vez partió (Bolívar, 2009:387).

Una de las interpretaciones que más abunda sobre el fracaso del proyecto político de Bolívar, es aquella que tiene como centro de explicación la poca o nula importancia que adquiere para el libertador la composición sociocultural del continente. Hay que tener en cuenta que la demografía del continente, en esa época, estaba compuesta en su mayoría por indígenas y esclavos traídos de África, lo que hacía muy difícil traslapar un proyecto político construido sobre bases ilustradas en realidades sociales y culturales totalmente disimiles. En una línea de argumentación similar, Tulio Halperín sostiene que “al crear constituciones políticas alejadas de la realidad, las repúblicas que formó Bolívar podrían ser llamadas Repúblicas aéreas” (2011:176), esto debido que los códigos legales de las repúblicas estarían descontextualizados respecto a las condiciones objetivas que estaban presentes en el

continente. El mismo Bolívar, tempranamente, en la *Carta de Jamaica* (1815) dice no comprender América, “tanto por la falta de documentos y libros cuanto los limitados conocimientos que posea de un país tan inmenso, variado y desconocido como el Nuevo Mundo” (2009:66). Sin embargo, pese a todas las dificultades y contradicciones, incluyendo una gran cantidad de revueltas populares, la república autónoma e independiente logró constituirse definitivamente en el continente.

Posteriormente a las guerras de independencia en el continente, en donde las masas populares cumplieron un rol fundamental, la preocupación se centró en definir la comunidad política de la nación y quiénes iban a participar de ella. Para ello, las elites letradas tuvieron la función esencial de crear las primeras Constituciones políticas de las repúblicas independientes, las cuales debían establecer los mínimos requisitos para poder formar parte de la comunidad de los iguales.

En el caso de Bolivia, esta función fue realizada, entre otros, por Simón Bolívar, el cual, en el año 1825, redactó la primera Constitución política de esta república. Si bien esta nunca se aprobó, debido al rechazo por parte de la Asamblea Constituyente, esta sí instituyó el primer antecedente histórico para poder promulgar la definitiva en el año 1826¹¹. Esta primera Constitución estableció, en su artículo número 14, que para ser ciudadano de la nación boliviana era indispensable poseer los siguientes requisitos:

- (1) Ser boliviano;
- (2) Ser casado, o mayor de veinte años;
- (3) Saber leer y escribir; bien que esta calidad solo se exigirá desde el año de mil ochocientos treinta y seis; y
- (4) Tener algún empleo, o industria, o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico.

¹¹ En la primera Constitución política que presenta Bolívar a la Asamblea Constituyente de Bolivia en el año 1825, se puede percibir el miedo que existía por parte del libertador a las masas populares que ya habían desestabilizado el orden político en sectores de la Gran Colombia. Ante ese miedo al desorden y a la ingobernabilidad, es que Bolívar le propone a la Asamblea Constituyente una República de carácter presidencialista, autoritaria y vitalicia. Dice Bolívar: “*El presidente de la República viene a ser en nuestra Constitución como el Sol, que firme en su centro, da vida al Universo. Esta suprema Autoridad debe ser perpetua, porque en los sistemas sin jerarquías se necesita más que en otros un punto fijo alrededor del cual giren los Magistrados y los ciudadanos: los hombres y las cosas. Dadme un punto fijo, decía un antiguo, y moveré el mundo. Para Bolivia, este punto es el Presidente Vitalicio. En él estriba todo nuestro orden, sin tener por esto acción*” (Bolívar, Simón. [1825] “Escritos políticos”. En: *Selección e introducción de Graciela Seriano*. Madrid: Alianza, 1982, p. 130). El rechazo de esta Constitución por parte de la Asamblea Constituyente obligó a Bolívar a redactar una nueva Constitución (1826) que tuviera una mayor distribución del poder, cada uno con sus límites respectivos: ejecutivo, legislativo, judicial y electoral.

De esta manera, las leyes de ciudadanía tuvieron la particularidad de establecer la comunidad de los iguales y, al mismo tiempo, instituir estrategias de exclusión respecto a esta comunidad política. El hecho de elevar estas exigencias a un nivel jurídico contribuyó a generar una sociedad cada vez más fragmentada y con muy pocas posibilidades de movilidad social. Hay que consignar que Bolivia, después de las guerras de independencia, tuvo serias dificultades económicas a causa del relativo estancamiento de la minería de plata, principalmente de Potosí. Este panorama acrecentó las diferencias entre empresarios y trabajadores en los ingenios, sobre todo respecto a la marginación de los indios del proceso productivo debido a la sobreexplotación de su fuerza laboral¹². En este contexto, la república temprana de Bolivia estuvo profundamente dividida entre aquellos hombres letrados que tenían un lugar privilegiado en el proceso de producción, y aquellos hombres que no eran letrados y que solo tenían su fuerza de trabajo para vender en calidad servicial. Según los datos del primer censo boliviano de la época, efectuado veinte años después de la promulgación de la primera Constitución política, establecía que solo un 7% de la población total de Bolivia era alfabetizada, hecho que demuestra la evidente ambivalencia en la construcción de la sociedad nacional¹³.

En el caso de Ecuador, la conformación de la comunidad política nacional recorrió caminos similares a los de Bolivia. Sin embargo, su comienzo es algo más paradójico, ya que, si bien logró la independencia del imperio español en el año 1822, después de la batalla de Pichincha, este fue anexado al proyecto de la Gran Colombia dirigida por Simón Bolívar. Es recién en el año 1830, posterior al fracaso y a la separación de la unión colombiana, que Ecuador es proclamado como República independiente, al mando del General Juan José Flores. De esta manera, la primera Constitución política, redactada por el mismo General

¹³ El primer censo nacional boliviano, efectuado por el estadista José María Delance en el año 1846, consignaba que la población total de Bolivia ascendía a 1.400.000 habitantes, con un estimado adicional de 700.000 indios sin gobierno, dispersos por los territorios bajos orientales. Mientras que la población urbana solo constituía un 11% de la población total. Por otro lado, también establecía que tan solo 22.000 niños asistían a la escuela, un 10% de la cantidad de niños en edad escolar en la república. Así mismo calculó que un máximo de 100.000 personas eran alfabetizadas en español, lo que representaba un 7% de la población. Ver más en: Klein, Herbert. *Historia mínima de Bolivia*. México: El Colegio de México, 2015

Flores, establecía, en su artículo número 13, que para ejercer el goce de los derechos de ciudadanía se requerían las siguientes exigencias:

- (1) Ser casado, o mayor de veintidós años; (2) Tener una propiedad raíz, valor libre de 300 pesos, o ejercer alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico, o jornalero; y (3) Saber leer y escribir.

Al igual que la Constitución política de Bolivia, y la de la mayoría de los países de América Latina, la de Ecuador también colocó énfasis en la alfabetización castellana y en la ocupación que tenían los hombres respecto al proceso de producción, estos como requisitos esenciales para ejercer los derechos de ciudadanía. Este hecho tiene que ver, directamente, con la adopción de la concepción liberal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, los cuales tenían – y aún tienen – como eje central suponer que todos los hombres son iguales ante la ley. Sin embargo, pareciera ser que estas elites ilustradas y europeizadas no lograron percibir la compleja composición sociocultural que habitaba en el continente. Ante esta invisibilización, estos textos constitucionales ejercieron una limitación normativa para las personas no letradas y que ocupaban cargos sujetos a dominación, ya que se les privó a estos de cualquier derecho ciudadano.

Si bien los censos poblaciones registrados en Ecuador durante el siglo XIX son inexactos y poco confiables, esto debido a la dispersión de las comunidades y a las propias características geográficas del territorio, estos nos pueden entregar una idea general acerca de la composición sociocultural de la población en ese entonces. Según los relatos del médico y geógrafo Manuel Villavicencio, en el año 1856 la población de Ecuador ascendía a 1.108.042 habitantes, sin embargo, el expedicionista es claro al enunciar las dificultades que ha tenido en sus viajes para con la cuantificación de la población indígena. Así lo expresa en uno de sus relatos sobre la *Geografía de la República de Ecuador*, libro publicado en Nueva York en el año 1858:

No hemos querido mezclar en la suma de la población del Ecuador los 200,000 salvajes del oriente, porque este número solo lo hemos calculado sin más dato que algunos apuntes i cómputos que hicimos en nuestros viajes al oriente, visitando las dos naciones más fuertes, Jívaros i Záparos, i las averiguaciones a estos i las demás tribus que viven a las orillas del líapo bajo, con las que formamos algunas relaciones por conocer sus costumbres é inquirir el número de

salvajes de estas tribus que viven al interior de la orilla del líapo, i solo salen en cierto tiempo. Sin embargo, hacemos una suma con la población cierta i el cálculo de salvajes, i resulta tener el Ecuador una población de 1,308,082 habitantes (1858:165).

Llama la atención, tanto en los relatos demográficos de José María Delance en Bolivia, como los que realiza Manuel Villavicencio en Ecuador, que los indios eran identificados como tribus alejadas de las principales urbes republicanas en las que habitaban las élites letradas del periodo. Es más, para estos estadísticas los indios estaban en su mayoría ubicados en el lado oriental, es decir, en la zona amazónica de estas naciones. Esta percepción se puede deber, de cierta manera, a la idea generalizada de que la mayoría de los indios del altiplano boliviano y de la sierra ecuatoriana se habían ya mezclado con otras poblaciones y, por ende, habían dejado de ser indios en estado “puro”. Sin embargo, estos indios, a pesar de su mestizaje, siguieron siendo excluidos de la nación al no manejar el lenguaje dominante y al ocupar cargos marcados por la sujeción. Respecto a la importancia de la letra en la complejidad de las leyes de ciudadanía, el filósofo Santiago Castro-Gómez es elocuente al sostener que:

La formación del ciudadano como sujeto de derecho sólo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad (2011:167).

Según el filósofo colombiano, era a través de la palabra escrita que se construían las identidades nacionales y los buenos ciudadanos, es decir, aquellos sujetos apegados a las leyes y que tenían como principal función la de hacer viable el proyecto administrativo del Estado nacional. De este modo, aquellos individuos que no estuvieran instituidos en la escritura normativa no tendrían la capacidad moral e intelectual de constituirse en ciudadanos de la nación y, por ende, serían excluidos de la llamada ciudad letrada. Hay que recordar que, según Ángel Rama, “la palabra escrita viviría en América Latina como la única verdadera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario” (2004:43). Por ende, podemos sostener que, “en la medida que el derecho a voto se mantuvo

censitario, esto es ligado a la propiedad y que requería del conocimiento de la lectura y de la escritura, los indígenas ciudadanos no ejercieron sus derechos políticos y quedaron al margen de la sociedad criolla republicana” (Bengoa, 2007:176).

Estas limitaciones normativas fueron dando forma a un tipo de gobierno en el cual el poder fue detentado por un grupo reducido de personas. El gobierno de los pocos (*oligoi*), compuesto por terratenientes, comerciantes y letrados, dieron forma a repúblicas oligárquicas en la mayoría de los países de América Latina. A pesar de la heterogeneidad social y los conflictos internos que existieron al interior de este sector de la sociedad, fueron los terratenientes los que adquirieron el poder hegemónico en el devenir de las sociedades latinoamericanas. Así lo plantea el reconocido historiador Tulio Halperin, sosteniendo que “es el sector terrateniente, al que el orden colonial había mantenido en posición subordinada, el que asciende en la sociedad postrevolucionaria. Es la tierra, a partir de la cual las clases terratenientes podrán rehacer su fortuna tanto más fácilmente porque su peso político se ha hecho mayor” (2005:142). En el caso de Bolivia, la historiadora Marta Irurozqui (1994) sostiene que, durante gran parte del siglo XIX, hubo una aparente hegemonía de la elite paceña, viéndose ella beneficiada producto de la gran diversificación en sus inversiones, la mayoría de las veces ligada a las actividades mineras, la agricultura y el comercio. Por otro lado, según Halperin, en el caso de Ecuador se habría producido una férrea oposición entre la elite costeña – plantadora y comerciante – y la aristocracia de la sierra (dominante sobre una masa indígena), desembocando en una rivalidad y una serie de conflictos que habrían marcado gran parte de la historia republicana de Ecuador, incluso hasta la actualidad.

Karl Marx fue uno de los primeros pensadores del siglo XIX en establecer una crítica política respecto a la relación constituyente entre, por un lado, la esencia de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y, por otro lado, el capitalismo emergente en las sociedades europeas. Para Marx, en este sentido, el Estado no era una institución que buscara consagrar la libertad de los individuos, como sí pensaba Hegel en su *Filosofía del derecho* (1821), sino que, más bien, el Estado vendría a ser aquella institución en la se organiza y legitima el proceso de producción material de las sociedades. Es en esta línea de argumentación que Marx procede a objetar el sistema de derecho, concibiendo a este como un aparato ideológico que viene a consagrar y legitimar la violencia de una clase social sobre otra clase social, esto

según el lugar que se ocupe en el proceso de producción. Desde esta óptica, el autor sostiene que los Derechos del Hombre y del Ciudadano no vendrían a reconocer a los hombres en el ámbito de la acción genérica, sino que solamente los reconocerían en el plano del trabajo individual (*homo faber*) y, con ello, en beneficio de la propiedad privada y de la reproducción del capital. En su escrito *Sobre la Cuestión Judía* (1843), Marx afirma lo siguiente:

Ninguno de los llamados derechos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado a sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y dislocado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Lo que realiza Marx, entonces, es fundamentalmente una crítica a la sociedad burguesa, representada en la conformación de hombres egoístas y disociados de su comunidad política, es decir, hombres que tienen como propósito el interés privado por sobre el interés colectivo. Así lo refleja la siguiente respuesta que realiza el autor, esto en relación a la promulgación del derecho humano a la propiedad privada, materializado en el artículo número 16 de la Constitución francesa del año 1793:

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal (Marx, 1843).

Los Derechos del Hombre y del Ciudadano encerrarían, de este modo, una contradicción intrínseca en su proclamación y proyecto de sociedad. La libertad y la igualdad, así, no serían derechos universales, como lo dice su proclamación, sino que vendrían a ser derechos de sujetos privados que, ante todo, colocarían el interés individual por sobre los intereses de la comunidad.

La crítica que realiza Marx a la sociedad burguesa y a sus legitimidades nos resulta, en cierta medida, pertinente al contexto histórico en el que emerge la república oligárquica en América Latina. A la ya citada importancia de la letra para ejercer los derechos de ciudadanía, se sumó la relevancia que adquirió la tenencia de la propiedad privada para ejercer estos

derechos. La retórica del progreso y la incipiente modernización de las naciones a partir de la primera mitad del siglo XIX, permitieron forjar una administración gubernamental centrada en un segmento minoritario de la sociedad nacional. En este nuevo contexto histórico, los indígenas fueron organizados y clasificados de acuerdo a la posición y función que ocupaban estos en la estructura económica.

Después de la independencia política, en la mayoría de las repúblicas latinoamericanas los indígenas adquirieron las libertades y los derechos de los demás sectores de la población, pero en muchos casos fueron también objeto de leyes y reglamentos especiales que los mantuvieron en situación de marginalidad e inferioridad con respecto a la población mestiza y blanca. Aunque se les concedía la igualdad jurídica, de hecho, las comunidades indias no podían disfrutar de las mismas libertades políticas y cívicas debido a la situación de inferioridad económica, discriminación y subordinación política que las caracterizaba (Stavenhagen, 1986:19).

De este modo, los indígenas, entre otros sectores sociales, pasaron a ocupar los segmentos más bajos en la estructura socioeconómica de dominio oligárquico. Esto debido a que las libertades jurídicas no lograron plasmarse en derechos concretos para estos sujetos, sino que, por el contrario, lograron resignificar la sujeción colonial en una nueva matriz sociopolítica. La inferioridad y la discriminación, así, se reprodujeron mediante nuevas gramáticas discursivas, permitiendo justificar y legitimar la desigualdad con el propósito de asignarles a los sectores indígenas el lugar más precario en la estructura social, esto en función de los intereses políticos y económicos de la oligarquía. Si bien la abolición de la esclavitud fue un tema central en las primeras Constituciones políticas de las repúblicas independientes, esto no quiere decir que estas instituciones coloniales hayan desaparecido por completo, sino que persistieron bajo otras figuras legales que permitieron, en mayor o menor medida, seguir reproduciendo un régimen de sujeción hacia la población indígena y afrodescendiente que habitaba en el continente¹⁴.

¹⁴ El primer país de América Latina en otorgar la libertad a los hijos nacidos de esclavas fue Chile, esto mediante el decreto de ley de “Libertad de Vientres” promulgada en 1811. Por otro lado, el último país de América Latina en abolir la esclavitud fue Brasil, el cual la abolió mediante la firma de la Ley Áurea en 1888. Sin embargo, a pesar de la abolición de la esclavitud, el trabajo obligatorio persistió en todos los países de América Latina. En el caso indígena, la abolición del régimen colonial de la *mita* marcó un antecedente para constituir nuevas relaciones laborales entre indios y colonizadores. Hay que tener en cuenta que la *mita* tiene una historia anterior a la conquista. En el Tahuantinsuyo, la *mita* consistió en el trabajo colectivo, obligatorio y por turnos que los

Servidumbre, inferiorización y racismo en los discursos nacionales del siglo XIX

Si bien los procesos de construcción nacional promovieron el fin de la esclavitud y del régimen colonial de la mita, ello no se logró plasmar, necesariamente, en relaciones de igualdad entre los diferentes sectores sociales que componían la sociedad nacional. Por el contrario, la igualdad jurídica y la libertad quedaron en manos de unas pocas personas, siendo los indígenas parte de la gran mayoría de la población subalternizada en la estructura social de la república oligárquica. La abolición de las instituciones colonialistas, de esta manera, sólo se materializaron a nivel simbólico, mientras que en la práctica estas formas de sujeción lograron resignificarse a través de la reintroducción del tributo indígena y la emergencia de nuevas relaciones de servidumbre, siendo estas últimas legitimadas mediante una serie de discursos racistas que iban a ir en desmedro de la población indígena de América Latina.

Así, aunque el sistema de tributo indígena fue suprimido por Simón Bolívar en el año 1825, en Bolivia este fue reintroducido en el año 1831 bajo la figura de *contribución indígena*. Esta medida “implicó el reconocimiento de los indígenas como propietarios individuales de la tierra que ocupaban y, por tanto, la negación de la comunidad como organismo colectivo propietario con capacidad de desarrollar procesos legales” (Irurozqui, 1999:711). Los indígenas, de esta manera, tuvieron que pagar tributo tanto por la posesión de tierras, como por la calidad de indígenas. En el caso de Ecuador, el tributo indígena también fue abolido por el mismo Bolívar en el año 1824, cuando Ecuador pasa a formar parte de la Gran Colombia, sin embargo, este fue reintroducido por el propio libertador en el

Ayllus prestaban a los señoríos incas como una especie de tributo bajo una lógica de reciprocidad. Este método lo continuaron los españoles bajo una nueva lógica de explotación, en la que los indígenas eran forzados a trabajar para el imperio español en las principales actividades económicas, especialmente en la minería – el caso de Potosí en el Alto Perú (hoy Bolivia) es ilustrativo –, pero también en las haciendas y en los obrajes. Es menester recordar que, a fines del siglo XVIII, se sucedieron una serie de rebeliones en contra del trabajo forzado de los indígenas, entre otras demandas. Las rebeliones de Túpac Amaru – en el Bajo Perú – y Túpac Katari – en el Alto Perú – fueron ejemplos vivos de rebeliones populares que movilizaron a diferentes grupos sociales – mestizos, criollos empobrecidos, negros manumisos, mineros, obrajeros y, por supuesto, indios comuneros – que se rebelaron contra el aparato burocrático colonial. Sin embargo, según el historiador John Lynch, el programa político de Túpac Amaru, un mestizo con un inminente pensamiento revolucionario y anticolonial fracasó producto de la falta de solidaridad y, por ende, de la rivalidad entre caciques, esto entre otras dificultades (Ver más en: Lynch, John. “Los orígenes de la independencia Hispanoamericana”. En: Leslie Bethell. *Historia de América Latina*. Vol. 5. Barcelona: Crítica, 1991).

año 1829, esto con el objetivo de recaudar mayores impuestos y aumentar el presupuesto fiscal. Según la antropóloga ecuatoriana Catalina Rivadeneira, el tributo indígena tuvo dos consecuencias importantes para las relaciones con los otros sectores de la sociedad republicana: “la primera consiste en la incorporación del indígena en el mercado regional, interregional y fronterizo, pues la necesidad de costear el tributo hizo que los indígenas se incorporaran al movimiento mercantil; por otro lado, para poder pagar el tributo los indígenas se acogieron al *concertaje*” (2001:50). En este sentido, la reincorporación del tributo tuvo como finalidad esencial alimentar las arcas fiscales del Estado, hecho que, al mismo tiempo, también obligó a los indígenas a sostener relaciones de trabajo servil en las que el terrateniente usufructuaba gran parte de la producción que realizaban estos sujetos.

En este orden de cosas, el Estado confiscó gran parte de las tierras que estaban registradas como propiedad indígena, sobre todo en lo que se refiere a las propiedades comunales que no tenían una figura legal ante el Estado. Una vez expoliadas estas tierras, el Estado las ingresó al mercado, bajo lo cual la oligarquía resultó la gran beneficiaria de esta política estatal. Así, “la igualdad ante la ley, la libertad de comprar y vender las tierras condujo a la enajenación de todas las propiedades indígenas” (Bengoa, 2007:185), terminando por empobrecer a este segmento de la sociedad a partir de la pérdida de su patrimonio material. Sin embargo, este proceso de expoliación también tuvo otra consecuencia directa, y es que, a partir de la pérdida de sus tierras colectivas, los indígenas se vieron forzados a practicar una economía de subsistencia basada, fundamentalmente, en la venta de su fuerza de trabajo a las haciendas de la oligarquía, siendo las actividades agrícolas y ganaderas las de mayor dedicación.

Según el historiador aymara Roberto Choque Canqui, en Bolivia esta política estatal tuvo su inicio con el gobierno de Mariano Melgarejo en el año 1866, “quien decretó la venta de tierras de comunidades indígenas. Como consecuencia de esa medida gubernamental, muchas de ellas fueron puestas en subasta pública para su enajenación a favor de los nuevos hacendados (2007:32). Sin embargo, el momento culmine de esta medida se produjo el día 5 de octubre del año 1874, cuando el presidente Tomas Frías promulgó la controvertida Ley de Ex-vinculación de Tierras, sentenciando, con ello, el fin de la propiedad colectiva para así dar origen a la propiedad individual y privada. Para los sujetos indígenas del mundo andino

este hecho histórico fue un golpe duro, pues el Estado boliviano pretendía destruir la ancestral organización comunitaria del ayllu mediante este decreto ley. Como consecuencia de la aplicación de la citada Ley de Ex-vinculación se desató el más importante proceso de expropiación de tierras comunales en la historia republicana, implementándose a través de la Revisita General de tierras del año 1881.

En Ecuador, la expropiación de tierras indígenas tuvo connotaciones diferentes de acuerdo al espacio geográfico en el que se desarrolló este proceso. Según las investigaciones del historiador y antropólogo ecuatoriano Eduardo Kingman (2006), en las cercanías de Quito se habría mantenido una producción agrícola y ganadera en la que muchas comunidades indígenas habrían podido lograr una relativa tranquilidad económica y, al mismo tiempo, una cierta independencia cultural respecto a la sociedad nacional. En cambio, en la Sierra ecuatoriana, habría continuado el carácter estamental de la sociedad colonial, proporcionado las condiciones para que se produjera un proceso de concentración de tierras que habría dejado a las comunidades indígenas en una nueva situación de subordinación respecto a la oligarquía terrateniente. En una línea de argumentación similar, el sociólogo Hernán Ibarra señala el siglo XIX como un periodo de constante conflicto entre la gran hacienda, las comunidades indígenas y la pequeña propiedad. Esto a partir de lo que se denominó como legislación de tierras baldías, la cual se sustentó en la erosión de las tierras comunales con la finalidad de aumentar la pequeña propiedad a través de los procesos de parcelación de tierras. Al respecto, señala el autor:

Se debe destacar el que, a lo largo del siglo XIX, existió un constante conflicto agrario, que enfrentaba haciendas y comunidades, por una delimitación de territorios. Aun cuando hubo una legislación que vulneraba los derechos colectivos del acceso a la tierra de comunidades indígenas, se produjo una defensa de esta territorialidad por medios sobre todo legales, con largos y tediosos juicios de tierras que normalmente, concluían en algún arreglo que fijaba cánones de renta para las comunidades externas, aunque en otras ocasiones, se producía una reiterada ocupación de facto de los terrenos disputados con las haciendas (1992:249).

De esta manera, las transformaciones que contrajo el avance de la hacienda sobre las tierras colectivas indígenas no sólo significaron la pérdida del patrimonio material para estas comunidades, sino también la subordinación a nuevas relaciones de coloniaje en las que el

indígena fue enrolado a trabajar de forma forzosa para la oligarquía terrateniente. El *pongueaje* y el *mitanaje*, fueron instituciones coloniales que pervivieron hasta el año 1952 en Bolivia, caracterizándose por ser formas particulares de dominio social y político por parte de los terratenientes hacia la masa indígena. La servidumbre indígena, entendida esta como los servicios personales que realizaba el indígena a su patrón, constituyó una de las formas modernas de explotación colonial que tuvo lugar en las haciendas del siglo XIX y XX. El *concertaje* y el *huasipungo* en Ecuador también constituyeron relaciones de servidumbre, siendo el indígena sometido a múltiples labores domésticas a cambio de un apadrinamiento o compensación por parte del hacendado. El sociólogo ecuatoriano Andrés Guerrero, estudioso del sistema de hacienda que se expandió a lo largo del siglo XIX en la Sierra de Ecuador, sostiene que el *concertaje* estaba, por un lado, sustentado en la codificación de los días de trabajo en los libros de hacienda, denominado *libros de rayas*, mientras que, por el otro, también era importante en ese sistema la entrega de anticipos en especie o anticipos monetarios conocidos como *suplidos* o *socorros*, los cuales también eran codificados en los libros de hacienda como *libros de socorro* (Guerrero, 1991). A partir de este estudio, el especialista en movimientos indígenas Pablo Dávalos, describe de la siguiente manera las relaciones de concertaje y el origen del huasipungo en las haciendas serranas del siglo XIX en Ecuador:

Cada “indio propio” tiene un pedazo de tierra dentro de la hacienda, el *huasipungo*, que le sirve para su manutención y la de su familia, y en el que trabajaba de uno a dos días a la semana. El resto del tiempo le pertenece al patrón de la hacienda. En el sistema de concertaje (los “indios propios” eran también denominados “indios conciertos” en virtud de que habían *concertado* un contrato entre ellos y el patrón de la hacienda), existía un férreo control sobre el tiempo de trabajo y sobre los anticipos entregados a los indios conciertos. La ley posibilitaba la prisión por deudas, y dada la forma particular por la cual los indios se comprometían o “concertaban” con la hacienda, el patrón de la hacienda estaba en capacidad de utilizar la figura de la prisión por deudas para someter a los indios conciertos. De hecho, en la mayoría de las haciendas existían calabozos y prisiones para los indios que se negaban a cumplir los compromisos asumidos con el patrón de hacienda (2005:340).

Estas nuevas relaciones contractuales, muchas veces fundadas en solamente pactos de palabra y, por ende, en la ilegitimad del derecho, dieron origen a nuevas prácticas de sujeción

en las que los indígenas fueron explotados y subordinados mediante nuevos y no tan nuevos mecanismos de poder. Así, los distintos tipos de violencia colonial y sus resignificaciones en las repúblicas independientes dieron lugar a un nuevo tipo de colonialismo, pero que ahora se forjaba al interior de la nación. Lo que había, de esta manera, era una coexistencia de dos discursos, por un lado, aquel que colocaba énfasis en la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos ante la ley y, por el otro, un discurso racista que legitimaba relaciones laborales de tipo feudal.

Las estrategias de inferiorización estuvieron presentes desde el origen de las repúblicas independientes, sin embargo, estas adquirieron matices diferentes a lo largo de los siglos XIX y XX. De hecho, en la primera Constitución política de Ecuador (1830), los indígenas ya eran percibidos como seres inocentes y desamparados, arrojados a la responsabilidad de los curas párrocos para hacerse cargo de su miserable situación. Así lo expresa el artículo número 68 de la primera Constitución política de Ecuador:

Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable (Constitución Política de Ecuador, 23 de septiembre de 1830).

El privilegio que poseía la elite letrada para enunciar y categorizar a los indígenas como seres imperfectos y cercanos a las facultades más mínimas de la naturaleza humana tenía como sustento una visión de la historia en la que las sociedades, supuestamente, progresarían hacia una permanente e irreductible perfectibilidad. Es desde esta concepción de la historia, en la que el telos serían las sociedades europeas/occidentales, que estas elites europeizadas y blanqueadas enunciarían su alteridad como seres infantiles, exóticos y desvalidos, careciendo, para estos pensadores, de toda virtud cívica y moral para poder ejercer los derechos ciudadanos y políticos anclados en la Constitución.

Sin embargo, esta construcción de la diferencia se fue cimentando con tintes cada vez más racistas en América Latina, siendo una parte de los intelectuales letrados de la época los encargados de construir este discurso de la otredad. Influenciados por el pensamiento occidental, como así también por los adelantos técnicos y científicos que se producían en Estados Unidos y Europa, estos intelectuales asumieron el rol protagónico de fortalecer los

vínculos de sus ciudadanos respecto al gobierno central¹⁵. Domingo Faustino Sarmiento, uno de los intelectuales y políticos más importantes del siglo XIX latinoamericano, tuvo la importancia de realizar un diagnóstico de la sociedad argentina y, por extensión, de la sociedad latinoamericana, con la finalidad de construir una sociedad europeizada que imitara, en la medida de lo posible, el progreso económico, moral y cultural de la civilización occidental. Los anhelos de progreso y civilización, para el autor, estaban puestos en el desarrollo de la ciudad de Buenos Aires, catalogando, al mismo tiempo, lo rural y lo campesino como un impedimento sociocultural y moral al tan anhelado progreso de la nación. Desde esta óptica, el modelo de nación a construir estaba en la llamada civilización occidental, mientras que la población indígena resultaría un impedimento social y cultural para estos anhelos de civilización. Así lo señala Sarmiento en su libro, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845), cuando sostiene que las “razas americanas viven en la ociosidad y se muestran incapaces, aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido” (Sarmiento,1977:28). Lo que realiza el autor, entonces, es perpetrar una división categórica de la población argentina en torno a la dualidad de civilización/barbarie, siendo la civilización la que contendría aquellas facultades humanas desarrolladas por las elites letradas y europeizadas de Buenos Aires, mientras que la barbarie, en oposición a la civilización, estaría asentada en los sujetos indígenas, aquellos que no tendrían, según el autor, la posibilidad ni la capacidad de ser transformados en ciudadanos de la nación debido a su supuesto estado de salvajismo¹⁶.

¹⁵ El pensamiento positivista que dominaba la sociedad norteamericana y a las sociedades europeas del siglo XIX, es adoptado por gran parte de los intelectuales latinoamericanos. Es a partir de este corpus teórico que estos intelectuales realizan el diagnóstico político, económico y moral de las sociedades latinoamericanas. El pensador francés *Auguste Comte* (1798-1857), es uno de los principales mentores del positivismo científico del siglo XIX en Europa. La búsqueda del orden social, la estabilidad del régimen político y la idea de progreso moral a partir del desarrollo de las ciencias, son algunas de las consignas en las que se desenvuelve su pensamiento en el contexto sociohistórico postrevolucionario francés.

¹⁶ En su libro, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Sarmiento realiza una geografía humana sobre la población argentina. En esta, el autor identifica la civilización y, por ende, los “verdaderos” ciudadanos de la nación en las elites letradas y europeizadas de la ciudad de Buenos Aires. En un escalafón más bajo en la sociedad estaba la figura de Facundo, quien representaba al “gaucho” de la pampa argentina. Respecto a este grupo social, el autor considera que estos son “redimibles”, es decir, son sujetos que pueden ser educados y llegar a ser ciudadanos civilizados de la república. Eso sí, estos nunca formarían parte de la elite, sino que más bien serían sujetos de segunda categoría. Por último, en el escalafón más bajo, estaba la barbarie, compuesta por grupos sociales, entre ellos los indígenas, que quedaban fuera de toda posibilidad de ser parte de la nación.

El desprecio que tiene el autor respecto a esta población es explícito y elocuente, tanto así que, un año antes de publicar el *Facundo*, escribe lo siguiente en el diario *El progreso* del 27 de septiembre de 1844, durante su exilio en Chile: “por los salvajes de América sentimos una invencible repugnancia sin poderlo remediar; y para nosotros, Colocolo, Lautaro, Caupolicán, no son más que indios asquerosos a quienes habríamos hecho colgar y mandaríamos colgar ahora mismo si reapareciesen” (Cit. Gullo, Marcelo, 2005:62). Unos años más tarde el autor radicaliza su pensamiento, ahora abogando de forma explícita por el exterminio de las poblaciones indígenas. Así escribía Sarmiento en el diario *El nacional* del 19 de mayo de 1857: “¿logramos exterminar a los indios? Lautaro, Rengo y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces del progreso. El exterminio de esa canalla es providencial y útil, sublime y grande [...] Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño que ya tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado” (Cit. Gullo, 2005:62).

Sarmiento, así, no sólo buscó implementar un programa educativo que remediara las supuestas debilidades de la raza, sino que también su pensamiento formó parte, al igual que el de otros intelectuales de la época, de un discurso y un programa político que permitió, de una u otra manera, legitimar la inferiorización racial y, con ello, justificar el exterminio de las poblaciones indígenas que habitaban en el continente. Las distintas campañas militares que se produjeron a mediados del siglo XIX tuvieron, en cierta manera, el patrocinio de este discurso civilizatorio, defendiendo el proyecto de construir una nación excluyente y libre de los residuos indígenas. Las expansiones territoriales, de este modo, tuvieron como finalidad imitar el progreso y el desarrollo de las sociedades occidentales, siendo, para ello, imprescindible forjar una limpieza étnica que eliminara a los indígenas y que colocara, en su lugar, a inmigrantes europeos o hacendados europeizados – símbolo de progreso económico, moral y cultural – con el propósito de construir naciones civilizadas¹⁷.

¹⁷ La Pacificación de la Araucanía (1861-1883) y La Conquista del Desierto (1878-1885), constituyeron dos hitos históricos en que los Estados nacionales buscaron extender sus territorios a costa de la población indígena. La primera, en Chile, se basó en una invasión y conquista militar que tuvo a la cabeza a Cornelio Saavedra, “un militar insigne que estableció acuerdos parciales con los Mapuche en la idea de neutralizarlos de cualquier intento de resistencia mancomunada a las pretensiones de expansión territorial chilena” (Marimán, Pablo. *¡...Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: Ed. LOM, 2006, p. 95). Según Pablo Marimán, el interés del Estado chileno por las tierras que contaba “la

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las ideas de superioridad e inferioridad comenzaron a adquirir nuevos matices entre algunos intelectuales latinoamericanos. A la imagen de lo exótico, lo infantil, lo miserable y lo salvaje, se añadieron ciertos argumentos biológicos que buscaron legitimar la superioridad de la raza blanca por sobre las otras razas, entre ellas la indígena. Los criterios fenotípicos – color de piel, tipo de cabellera, forma de nariz, tipo de cráneo, y otras características que se manifiestan en la observación “científica” – adquirieron relevancia entre algunos científicos de la época para justificar las diferencias sociales y culturales entre las diferentes razas humanas. El darwinismo social, como se le llamó a esta corriente de pensamiento, se originó a partir de los postulados del inglés Herbert Spencer, el cual buscó adaptar la teoría del origen de las especies de Charles Darwin al mundo de las sociedades humanas. Respecto al darwinismo social, el sociólogo francés Michel Wieviorka, señala lo siguiente:

[...] el “darwinismo social promueve ideas racistas, en realidad muy alejadas del pensamiento de Darwin: allí donde él se interesa por el cambio y la evolución mediante la selección natural, Spencer pone de relieve las características fijas de la raza que autorizan, según él, que un grupo racial se mantenga mediante luchas eliminando los especímenes impuros (2009:27).

Desde esta óptica, lo que se trata de promover es la idea de que en la tierra habría razas aptas y no aptas para la supervivencia humana. Según ello, el mundo estaría dividido en razas superiores y razas inferiores, en donde las primeras serían las fuertes y las segundas, las débiles. De esta manera, este racismo “científico” propondría, con diversas variantes, “una pretendida demostración de la existencia de las razas, cuyas características biológicas o

Araucanía”, se debía a la riqueza de recursos con la que contaba esa región, entre las cuales la explotación forestal de madera noble era de gran importancia para la construcción forestal o la industria del mueble. Por otro lado, José Marimán sostiene que, “en términos numéricos, los mapuche perdieron 3.200.000 hectáreas, considerando solo la IX Región o región con mayor cantidad de población mapuche” (Marimán, José. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: Ed. LOM, 2012, p.47). Una vez conquistados esos territorios, el Estado ofreció esas tierras, además de implementos, a los colonos europeos para producir esas tierras es post del supuesto progreso de la nación. Al igual que en Chile, en Argentina se llevó a cabo una campaña militar de similares características. La llamada Campaña del Desierto, llevada a cabo por el general Julio A. Roca, buscó incorporar una amplia zona de la pampa y de la patagonia a la soberanía de la República de Argentina, la cual era habitada por pueblos de origen indígena, tales como mapuche, rankülche y tehuelche. No obstante, los antecedentes de esta política de Estado ya estaban presentes en la Campaña de Juan Manuel de Rosas al Desierto (1833-1834), dejando una gran cantidad de indígenas muertos y otros tantos prisioneros.

físicas corresponderían a capacidades psicológicas e intelectuales, a la vez colectivas y válidas para cada individuo” (Wieviorka, 2009:29). En otras palabras, lo que se quiere decir es que el darwinismo social no sólo pretendía explicar las diferencias biológicas y raciales entre los individuos, sino que también buscaba esclarecer criterios para diferenciar una sociedad a partir de la dualidad superior/inferior de acuerdo a los rasgos fenotípicos a los que pertenecía una determinada colectividad.

En este contexto, Domingo Faustino Sarmiento en su libro, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883), radicaliza su pensamiento positivista, modernizador y proto-racista, para ahora añadir los rasgos fenotípicos a la supuesta superioridad de la raza civilizada. Con este objetivo, el intelectual argentino adopta el discurso del darwinismo social para inferiorizar, según los criterios científicos de la época, a las poblaciones indígenas que aún estaban presentes en el territorio argentino.

Las diferencias de volumen del cerebro que existen entre los individuos de una misma raza son tanto más grandes cuanto más elevadas están en la escala de la civilización. Bajo el punto de vista intelectual, los salvajes son más o menos estúpidos, mientras que los civilizados se componen de estólidos semejantes a los salvajes, de gentes de espíritu mediocre, de hombres inteligentes y de hombres superiores [...] Se comprende que las razas superiores sean más diferenciadas que las inferiores, dando por sentado que el mínimo es común en todas las razas, y que el máximo que es muy débil para los salvajes, es, al contrario, muy elevado para los civilizados (Sarmiento, 1883:24).

Así, desde la perspectiva del autor, la capacidad craneana estaba intrínsecamente relacionada con las facultades humanas podían desarrollar determinadas razas. Dicho esto, los sujetos indígenas, categorizados como los “salvajes”, no habrían podido desarrollar las virtudes civilizadas al estar sumidas en un estado de permanente salvajismo y estupidez. El desprecio y claro contenido ideológico de sus argumentos no tenían otro propósito político que “afirmar la superioridad cultural indiscutible de la raza blanca, ya que la civilización estaba asociada a los blancos y a sus atributos físicos, mientras que la barbarie o lo salvaje lo estaba a las otras razas” (Wieviorka, 2009:30).

La resonancia y la adopción de estos discursos racistas entre los intelectuales bolivianos de la época no fue menor. Nicómedes Antelo, educador y escritor oriundo de Santa Cruz de la Sierra, fue una de las figuras pioneras en adherir a esta corriente de pensamiento. El

historiador, bibliográfico y educador boliviano Gabriel René Moreno escribió, en sus *Notas bibliográficas y biográficas sobre Bolivia y Argentina* (1901), lo siguiente sobre el pensamiento de Antelo:

Según Antelo [...] el cerebro indígena y el cerebro mestizo son celularmente incapaces de concebir la libertad republicana con su altivez deliberativa y sus pretensiones de civismo. Por término medio, estos cerebros pesan entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de un blanco de pura raza. En la evolución de la especie humana tal masa encefálica corresponde, fisiológicamente, a un periodo psíquico de dicha especie hoy decrepito, a un organismo mental hoy raquíptico de suyo para resistir el frotamiento y choque de las fuerzas intelectuales, económicas y políticas con las que la civilización moderna actúa dentro de la democracia (Cit. Argueta, 2009:169-170).

La importancia del cerebro en la retórica discursiva de estos intelectuales y políticos tenía que ver, ante todo, con un contexto histórico en el que se comenzaba a utilizar, principalmente en Estados Unidos y Europa, la craneometría para proceder a medir la capacidad craneana de las distintas razas. Esta medición tenía como principal objetivo dar cuenta de las supuestas diferencias entre las razas superiores e inferiores a partir del peso, tamaño o forma del cráneo, afectando, según este pensamiento, en los rasgos psicológicos, sociales y culturales de las diversas razas. A partir de estos argumentos, se atribuía a los indígenas una precaria capacidad de concebir las virtudes cívicas de la raza blanca, debido a que estos no habrían logrado desarrollarse en la escala evolutiva de la humanidad. Antelo es tajante cuando sostiene que “el indio y el mestizo no sirven para nada en la evolución progresiva de las sociedades modernas. Tendrán tarde o temprano, [dice Antelo] en la lucha por la existencia, que desaparecer bajo la planta soberana de los blancos puros o purificados” (Cit. Rivera, 2010a:87).

Por otro lado, a diferencia de Bolivia, pareciera ser que en Ecuador los intelectuales del siglo XIX optaron tempranamente por el discurso del mestizaje como estrategia para disolver las diferencias culturales. Juan León Mera, autor del himno nacional de Ecuador, hablaba del indígena como un sujeto que debía asimilarse para lograr integrarse a la sociedad nacional. En cuanto al rol del indígena en la configuración identitaria de la nación, León Mera señalaba lo siguiente:

El elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que este vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y viene sabiéndolo desde el tiempo de la conquista y sobre todo desde la independencia. El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo (Cit. León Pesántez, 2001:58).

Desde esta óptica, los indígenas fueron tempranamente percibidos como un elemento pasivo en la conformación sociocultural de la identidad nacional, sosteniendo que estos se extinguirían completamente al ser absorbidos por los elementos dominantes de la cultura europea. La síntesis cultural y racial, de este modo, afirmaba la prevalencia de los elementos europeos por sobre los elementos indígenas, planteando, al fin y al cabo, una política de blanqueamiento que terminaría por hacer desaparecer a los indígenas a partir de la fusión racial y la asimilación cultural. Esta fue la versión dominante del mestizaje en los siglos XIX y XX, sin embargo, como veremos más adelante, en la actualidad también han emergido otras lecturas que, en contraposición de la versión unidireccional del mestizaje, han propugnado la interacción conflictiva entre los elementos socioculturales que conformarían la identidad latinoamericana, siendo el espacio urbano en donde se materializó con más fuerza esta identidad ambivalente y heterogénea.

En términos generales, en Bolivia y Ecuador, como en el resto de América Latina, el siglo XIX se caracterizó por ser un periodo en el que primó una “concepción de la humanidad según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 2000:344), es decir, una antropología de la inferiorización construida a partir de múltiples binarismos que tuvieron su locus de enunciación en una subjetividad moderna de carácter eurocéntrica. En esta línea de argumentación, podemos sostener que, con el advenimiento de las comunidades nacionales, las condiciones coloniales de sujeción de la población indígena no sufrieron grandes cambios materiales, sino que las estrategias y lógicas de explotación e inferiorización se adaptaron al nuevo contexto histórico en función de los privilegios de las nuevas elites oligárquicas. El antropólogo jesuita Xavier Albó, sintetiza de la siguiente manera la situación vivida por los indígenas en el transcurso del siglo XIX en América Latina:

El indígena no fue tomado en cuenta para la formación de las nuevas repúblicas oligárquicas de blancos criollos que aspiraban más que nada a imitar a Europa, salvo para lanzar algunas alusiones retóricas a los incas, para usar a indígenas como carne de cañón en las guerras de independencia y otras ulteriores y para reintroducir el tributo indígena como sostén básico del Estado, pese a que Bolívar lo había abolido (2002:180).

En síntesis, podemos decir que los discursos ligados al racismo cultural y biológico, en sus distintas versiones, incluyendo el mestizaje, tuvieron como principal función excluir de toda participación social y política a los indígenas en los asuntos públicos. Así, sostenemos que el “ideal asimilacionista de los Estados-nacionales del siglo XIX tendió a negar la diferencia cultural, de hecho, este proyecto convirtió la diferencia en una desventaja” (Subercaseaux, 2010:21).

Es a principios del siglo XX que este proyecto comenzó a declinar en la mayoría de los países de América Latina, dando origen, con ello, a un nuevo paradigma de Estado y a nuevas gramáticas discursivas que proporcionaron un giro respecto a los imaginarios nacionales que habían sido constituidos en el siglo anterior. La diversificación de la economía, la irrupción de nuevos actores sociales en el espacio público, las migraciones masivas del campo a la ciudad, entre otras transformaciones, trastocaron la posición hegemónica que había ostentado la oligarquía en el desarrollo político, económico y cultural de las naciones latinoamericanas. Es en este contexto histórico que emerge el Estado nacional popular, buscando remediar, en cierta medida, las políticas excluyentes que había sustentado a la república oligárquica. Así, en el intento de enmendar las prácticas genocidas que habían cometido sus antecesores, el Estado nacional popular impulsó diversas políticas democratizadoras con el propósito de incluir a los históricamente excluidos de la nación, entre ellos los indígenas. Sin embargo, este proceso no estuvo excepto de contradicciones, tema que veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

LA “INCLUSIÓN” DE LO INDÍGENA EN EL SIGLO XX: MESTIZAJE E INDIGENISMO

Desde el año 1870 y hasta bien entrado el siglo XX en algunos países de América Latina, se desarrolló una profunda crisis política y económica que, en cierta manera, llevó a cuestionar la hegemonía oligárquica en el devenir de las sociedades nacionales. La incipiente modernización de las ciudades, junto a las nuevas ideas liberales provenientes de Occidente, hicieron que los intelectuales y políticos del periodo realizaran una profunda crítica a las políticas excluyentes y racistas que habían caracterizado al periodo anterior. Con el propósito de democratizar las sociedades nacionales, las elites letradas construyeron nuevas gramáticas discursivas con la intención de incluir a los históricamente excluidos por la comunidad de los iguales, entre ellos los indígenas. De este modo, emergieron nuevas discursividades que buscaron dirimir la cuestión de la identidad cultural de América Latina, cuestionado ahora el carácter peyorativo y racista que habían tenido sus antecesores respecto a la población indígena y su rol en la conformación de la identidad nacional.

En este contexto, lo indígena comenzó a reconocerse como parte constituyente de la identidad nacional, cambiando, de esta manera, la prevalente visión negativa que se tenía de estos en la república oligárquica. Sin embargo, esta perspectiva de integración a la sociedad nacional contenía una multiplicidad de contradicciones, muchas veces terminando estas por producir una inclusión recortada o subordinada respecto a las reales problemáticas de los indígenas en la sociedad. La integración, en este sentido, muchas veces tuvo que ver con una nueva retórica de asimilación a los elementos hegemónicos del mestizaje, percibiendo a estos sectores indígenas como un integrante más del espacio rural, sin ninguna distinción, y a los cuales se les debía aplicar, al igual que al resto de la población, ciertas políticas focales con el propósito de reducir su pobreza e incluirlos en el desarrollo económico de la nación.

Esta integración tuvo que ver con una multiplicidad de transformaciones sociales que se sucedieron, ante todo, en las principales urbes latinoamericanas. Las migraciones masivas del campo a la ciudad trajeron consigo una diversificación social que no estaba en los planes

gubernamentales de las autoridades políticas. La ciudad, en este sentido, se transfiguró y conllevó a problemas sociales que aumentaron la desigualdad entre los habitantes ciudadanos. La cuestión social, como se le denominó a este fenómeno iniciado a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, obligó al Estado y a otras instituciones benéficas a aplicar políticas asistencialistas enfocadas en la mera entrega de recursos a los sectores más empobrecidos. Por otro lado, el discurso del mestizaje cultural y la valoración del indígena en la configuración de la nación, dieron lugar a una nueva concepción del Estado, ahora en su versión incluyente, popular y modernizador. Sin embargo, cabe decir que esta inclusión fue bastante problemática, incluso contradictoria, ya que las relaciones interétnicas, nuevamente, se enfrascaron en una relación vertical desde el Estado hacia los sectores indígenas. De este modo, las políticas asistencialistas no fueron precisamente a tratar los problemas históricos que aquejaban a este segmento de la población, sino que más bien se convirtieron en un objeto pasivo al cual se les debía aplicar diversas reformas para que estos pudiesen incluirse en el desarrollo y progreso de la nación. En esta línea de argumentación, la historiadora Claudia Zapata sostiene que esta inclusión del Estado “fue una integración subordinada, que no suponía la participación de los involucrados y que la mayor parte del tiempo operó sólo a nivel discursivo o con medidas paliativas” (Zapata, 2015:162).

A pesar de estas contradicciones y tensiones, pensamos que es fundamental entender este periodo en su densidad histórica, es decir, pensar este contexto a partir de una visión más amplia de los procesos históricos. Desde esta óptica, podemos sostener que estas incipientes transformaciones estructurales contribuyeron, de cierto modo, a que los actuales sujetos indígenas pudiesen visibilizarse, de forma gradual, en el espacio público. En esta línea de argumentación, pensamos que las políticas indigenistas abrieron, pese a sus contradicciones, los regímenes de visibilidad que antes, aparentemente, se encontraban clausurados por las distintas estructuras y lógicas de sujeción.

El proyecto de la nación mestiza

Uno de los hitos históricos que marcaron la transición desde el Estado oligárquico al Estado nacional-popular en América Latina, fue el advenimiento de la Revolución Mexicana y, con

ella, la caída de la dictadura de Porfirio Díaz en el año 1911. La importancia de este fenómeno radica en la irrupción de un significativo movimiento popular que se extendió por casi la totalidad del territorio mexicano, siendo fundamental en la consecución de sus objetivos la participación de los indígenas de raigambre rural¹⁸. Sin embargo, la participación indígena fue, de cierta manera, disimulada en tanto sujetos particulares, siendo fundamentalmente la demanda por la tierra lo que caracterizó a este movimiento popular y, por ende, campesino. La democratización en la distribución de las tierras fue la demanda transversal entre los habitantes del espacio rural, olvidando, de cierto modo, las diferencias particulares que pudiese haber habido entre los diversos sectores y sujetos que coexistían en este espacio. Es contra la extensión del latifundio y del sistema de hacienda que la Revolución Mexicana se desata, teniendo como consecuencia directa la homogeneización del espacio rural y, por ende, el proceso de campesinización de lo indígena.

El escenario postrevolucionario, así, abrió la ventana a nuevos proyectos intelectuales de integración que buscaron dar un nuevo sentido a las políticas públicas implementadas por el Estado nacional. El programa integracionista de Manuel Gamio, plasmado en su obra *Forjando Patria* (1916), marca el sentido de las políticas indigenistas en México y, por extensión, en la mayoría de los países de América Latina. Su discurso de corte nacionalista y civilizatorio buscó denunciar las problemáticas que aquejaban a los indígenas y, a partir de ello, propuso soluciones económicas, sociales y culturales que el Estado debía asumir. Según el antropólogo mexicano, el nacionalismo y la construcción de una identidad fuerte dependía de la redención del “indio”, el cual era el verdadero bastión de la nacionalidad. Desde esta óptica, el proyecto del mestizaje tenía una doble función: por un lado, reivindicar lo indígena como parte constituyente de la comunidad nacional y, por el otro, pensar este como un elemento aglutinador y necesario para la unidad cultural de la nación.

Por otro lado, en una línea de argumentación diferente, José Vasconcelos en su obra *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925), planteaba un discurso racial más

¹⁸ El movimiento popular de la Revolución Mexicana, en contraste con su equivalente francés, fue un fenómeno esencialmente rural. El proletariado industrial no sólo no pudo ocupar la vanguardia revolucionaria, sino que apenas participó en la retaguardia. Las grandes esperanzas que se habían puesto en los obreros de las fábricas de Puebla y Veracruz, el corazón industrial de México, fueron desilusionantes. (Ver: Knight, Alan. “Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917”. En: David Brading (Comp.). *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, Pp. 32-85.

cargado a la disolución de lo indígena que a la integración de éste a la nación. Para ello el concepto de raza fue esencial, debido a que el mestizaje, en la perspectiva del autor, consistía en una fusión racial en la que la raza blanca y “pura” era la única capaz de mecanizar el mundo, por lo que lo indios no tendrían otra salida que asimilarse al porvenir de la cultura moderna. Al respecto, señala el autor:

Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina (Vasconcelos, 1925).

Desde este prisma, lo que planteaba el autor en este ensayo era, fundamentalmente, la convergencia de las razas “puras” para, así, dar origen a la quinta raza, la iberoamericana. Sin embargo, esta lectura del mestizaje contribuyó a seguir planteando lo indígena como un ser inferior y pasivo, siendo la raza blanca la que supuestamente contenía todos los aportes culturales esenciales y progresivos en la conformación de la nación mestiza. El indio, así, siguió siendo representado, al menos en esta lectura, como un ser inferior y en decadencia, ante lo cual el único camino que podía seguir era el de la asimilación cultural y racial. Vasconcelos es categórico cuando sostiene que “los mismos indios están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar” (Vasconcelos, 1925).

A pesar de la difusión y las repercusiones que tuvo el ensayo de José Vasconcelos, fue el paradigma integracionista el que primó en la mayoría de los países de América Latina durante el siglo XX. El discurso de la inclusión del indígena en la configuración nacional tuvo como consecuencia la aplicación de políticas focalizadas con el objetivo de incentivar la modernización y el desarrollo de las comunidades indígenas para su fructífera integración al conjunto de la sociedad.

Sin embargo, los procesos de mestizaje cultural estuvieron lejos de plasmarse en procesos armoniosos y carentes de conflictos, sino que en la práctica significaron, desde su propio origen colonial, un complejo fenómeno de interrelación que no, necesariamente,

desembocaba en una única dirección blanqueadora. En este contexto, la intensificación de los flujos migratorios internos hizo cada vez más compleja la interacción social en las principales ciudades del continente, siendo en estos espacios territoriales donde se plasmaron con mayor fuerza las tensiones socioculturales entre los diferentes grupos que habitaban y llegaban a habitar la ciudad. Así, las fluidas migraciones de sujetos provenientes del campo, entre estos los indígenas, llegaron a trastocar la cotidianidad de los antiguos habitantes de la ciudad blanqueada y ordenada. Según los datos estadísticos de la época, en Ecuador los fenómenos de urbanización se concentraron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, siendo las ciudades de Guayaquil, Cuenca y Quito los destinos más frecuentados entre la población rural de la Sierra ecuatoriana. Según algunos estudios demográficos, el crecimiento de la ciudad de Quito se debió, en gran parte, al mejoramiento de las rutas andinas a partir de 1860, y sobre todo a la apertura del ferrocarril entre Quito y Guayaquil a comienzos del siglo XX, creándose un verdadero mercado nacional entre ambas ciudades tras el boom del cacao en la ciudad de Guayaquil. Sin embargo, producto de las pestes que se produjeron a principios del siglo en la Provincia del Guayas, los habitantes rurales de la Sierra sur prefirieron la ciudad de Quito como destino para comenzar una nueva vida. Las cifras de los censos de la época dicen que Quito pasó de los 15.000 habitantes en el año 1850, a 50.841 habitantes en el censo del año 1906, sin negar la posibilidad de aumentar esta población en un 10% según los encargados de llevar a cabo este conteo de la población¹⁹. El sociólogo ecuatoriano Manuel Espinosa, describe de la siguiente manera la configuración urbana y cultural de la ciudad de Quito durante la primera mitad del siglo XX:

Referirse al Quito de la primera mitad del s. XX es aludir a una ciudad en transición y en permanente cambio. En este periodo, Quito deja de ser una urbe con caracteres provincianos para convertirse en una ciudad moderna. Es en este escenario que resurgen los apelativos “longo”, “cholo” y “chagra” y aparecen los términos “chulla” y “gente decente”, los mismos que pusieron en evidencia no solo la existencia de una conflictividad social con claros tintes racistas, sino fundamentalmente la existencia de procesos de cambio étnico, cultural e

¹⁹ Ver más en: Daniel Delaunay. “Geografía de la transición demográfica” En: *Transición demográfica del Ecuador*. Quito: CEDIG, 1990. Ver también: “*Censo de la población de Quito 1 de mayo de 1906*”. Informe General del Director de Estadística al Ministerio del Ramo.

identitario, responsables de la transfiguración de los sujetos y la vida urbana (2003:83).

De esta manera, los sujetos indígenas que migraron a las principales ciudades del continente experimentaron variadas tensiones socioculturales en su integración a la sociedad urbana. La discriminación racial, los estereotipos y el desprecio fueron, de este modo, dando origen a relaciones sociales conflictivas entre los diversos grupos socioculturales que habitaban la ciudad. En este contexto social, adquirió fuerza un discurso mestizo y urbano que renegaba del componente indígena en ese mestizaje, esto con la finalidad de alejarse de los estereotipos internalizados en las relaciones cotidianas y, así, lograr eventualmente ascender en la sociedad citadina. El contemporáneo novelista y literato Fernando Tinajero, señala que no se habría podido forjar una cultura nacional ecuatoriana debido, principalmente, a las abismales diferencias que existirían entre los mestizos de la ciudad y las culturas indígenas que habitan en el Ecuador. En su obra *Sobre leyes, espadas y poetas* (1972) escribe lo siguiente:

¿Podemos decir que nosotros, los “hombres cultos”, los mestizos de la ciudad, formamos parte de una misma nación con los solasacas o los otavalos? No. Rotundamente no. Ellos son nuestros conciudadanos, pero no nuestros connacionales. Ocurre que entre ellos y nosotros no solamente hay el abismo de la lengua, sino también el de la mentalidad. Para cualquiera de nosotros es más fácil el entendimiento con un argentino, un mexicano o un europeo, que, con esos indígenas, que según nos dicen, forman parte de nuestra nación (Cit. Walsh, 2010:107).

A partir de estos argumentos, pareciera que el discurso de la identidad nacional estaría dado por un proceso de selección de carácter arbitrario en el que el elemento indígena iba a ser radicalmente negado por los sujetos mestizos urbanos. Así, con el propósito de alejarse de estas identidades y de sus sistemas de representación, el discurso de Tinajero, como así también otros discursos urbanos, buscaron identificarse, con mayor o menor éxito, con los valores, las normas y las pautas culturales de la ciudad, supuestamente letrada, blanqueada y de índole occidental.

En el caso de Bolivia, las primeras décadas del siglo XX siguieron estando marcadas por la pérdida territorial, a manos de Chile, en la llamada Guerra del Pacífico²⁰. Sin embargo, este país también vivió profundos periodos de inestabilidad política a raíz de “la llamada guerra civil de 1898-1899 entre conservadores y liberales, la cual obligó a las masas indígenas, de distintos distritos, a participar como auxiliar de guerra a favor del Partido Liberal” (Choque Canqui, 2016:250). Según el historiador aymara, los indígenas, liderados por Pablo Zarate Willka, se dieron cuenta rápidamente de que su participación en esa guerra no era favorable a la causa indígena, por lo cual decidieron rebelarse en Mohoza contra el liberal Juan Manuel Pando y contra el conservador Severo Fernández Alonso, manifestando la consigna “aquí no hay Pando ni Fernández, sino Willka”²¹. A partir de este hecho histórico, el movimiento indígena, de ese entonces, adoptó la lucha cacical como método de proyección a largo plazo:

Los llamados caciques apoderados realizaron demandas de reconocimiento de la posesión legal de sus tierras comunitarias ante los poderes del Estado (Ejecutivo y Legislativo) y contra los abusos de los terratenientes y vecinos de los villorrios rurales. La estrategia indígena consistió en aprovechar muy bien la prédica liberal acerca de la redención del indio, a fin de que los caciques apoderados pudieran recurrir a los poderes del Estado demandando respeto hacia la propiedad comunitaria de sus tierras [...] (Choque Canqui, 2007:235).

Hay que tener en cuenta que las demandas por la posesión de tierras comunales tuvieron como contexto la aplicación, en el año 1874, de la Ley de Ex-vinculación de comunidades indígenas, la cual asumió como objetivo principal expropiar las tierras comunitarias para ingresarlas a la figura jurídica de propiedad privada. Es a partir de esta situación que la demanda por la restitución de tierras comunales adquirió relevancia entre los principales

²⁰ A raíz de este hecho histórico, la oligarquía de la plata buscó negociar con Chile una salida al mar para explotar esta materia prima por medio de ferrocarriles. Así, en 1889, se inauguró el ferrocarril Antofagasta-Uyuni, ya que la principal mina del oligarca y, en ese entonces, presidente de Bolivia Aniceto Arce, se encontraba en las cercanías de Uyuni. Sin embargo, la crisis internacional hizo decaer el precio de la plata hacia 1890, lo que conllevó al surgimiento del estaño como nueva materia prima para exportar a la industria moderna. La producción minera, en este sentido, siguió teniendo un papel primordial en la economía de producción de Bolivia, la cual provocó un crecimiento sostenido de una masa de trabajadores mineros proletarizados en las cercanías de la ciudad de La Paz y Oruro.

²¹ Pablo Zarate Willka fue un caudillo indígena que se formó como militar en el ejército boliviano, en donde llegó a alcanzar el rango de Coronel. Durante el gobierno conservador de Severo Fernández Alonso (1899), organizó el levantamiento indígena en las principales ciudades de Bolivia.

líderes indígenas, la cual desembocó en diferentes rebeliones y sublevaciones contra las autoridades locales. De hecho, es así como en 1921 estalló la rebelión indígena en Jesús de Machaca en el Departamento de La Paz, mientras que en el año 1927 estalló la rebelión de Chayanta en el Departamento de Potosí. Según Choque Canqui “en ambos casos, la rebelión tuvo gran repercusión pública, impactando fuertemente en el ámbito político, generando un hecho de connotaciones ideológicas, sociales y étnicas que fue ampliamente discutido por la elite política y terrateniente” (2007:237). Más allá de las posibles victorias o derrotas que pudieron haber significado estas sublevaciones para el movimiento indígena, su importancia, se podría decir, radicaría en que estas rebeliones se convirtieron en un verdadero proceso de toma de conciencia en contra de los abusos de poder que se venían reproduciendo al interior de las haciendas que controlaban las principales elites políticas y económicas del país. Así lo denuncian los escritores indígenas en el manifiesto “*La voz del campesino*” del año 1929:

Hace más de un siglo y una treintena de años que venimos sufriendo la esclavitud más inicua que podía pasar en la hora republicana que nos ofreció la independencia, que nos costó la vida y sangre india para librarnos del yugo español que nos hizo gemir durante más de cuatrocientos años o cuatro siglos. A maravilla bailaba el garrote, las patadas sobre nuestras espaldas en aquellos años de barbarie y hoy se repite con más fuerza la brutalidad en pleno siglo de libertad (Cit. Choque Canqui, 2016:250).

El colonialismo, entendido como un proceso de opresión histórico de larga data, ha sido una idea que ha estado presente en diferentes momentos históricos en los intelectuales y organizaciones indígenas andinas, siendo, incluso, retomada y fortalecida actualmente por los proyectos políticos que han forjado los movimientos indígenas, tanto en Ecuador como en Bolivia. Así, en oposición a este nuevo tipo de colonialismo que se habría forjado y reproducido en un aparente periodo de libertad e igualdad, los indígenas optaron por definir su lucha de forma autónoma y, en algunas ocasiones, con sectores sociales que estaban por fuera de los partidos políticos oficiales de ese entonces²². En ese sentido, las rebeliones

²² Según el historiador aymara, entre 1912 y 1920, los principales caciques apoderados se vincularon con los movimientos anarquistas, es decir, con las organizaciones sindicales obreras, entre ellas la Federación Obrera Local (FOL). Desde entonces, la alianza indígena-obrera asustó tanto a los explotadores locales como a las autoridades gubernamentales. (Ver más en: Choque Canqui, Roberto. “Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia”. En: *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Claudia Zapata (Comp.). Quito, Abya-Yala, 2007. Pp. 231-245.

indígenas fueron haciendo cada vez más antagónica la sociedad boliviana, hasta el punto de proyectar una República de Indios en lucha contra la República opresora de los blancos.

Es en este periodo de conflictos e inestabilidad política que emerge el proyecto de la integración del indígena a la nación boliviana. El intelectual Franz Tamayo en su obra *“La pedagogía nacional”* (1910), reconocía, con sus propias contradicciones, el papel relevante del indígena en el carácter nacional. Con un énfasis profundamente nacionalista, como lo fueron la mayoría de los proyectos integracionistas, Tamayo también sostenía que la educación era lo fundamental para tratar el problema pedagógico y psicológico de la nación. Para el autor, el principal problema residía en la excesiva instrucción en los conocimientos foráneos, en detrimento de los conocimientos del alma nacional. Por otro lado, en una línea de argumentación diferente a Tamayo, el intelectual boliviano Alcides Arguedas en su ensayo *“Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos”* (1909), sostenía que el mestizaje era, ante todo, una enfermedad nacional que provocaba desequilibrios raciales e imperfecciones al manchar la pureza de los blancos.

Sin embargo, los procesos de mestizaje en Bolivia se intensificaron, al igual que en Ecuador, producto de las intensas migraciones del campo a la ciudad, aumentando la densidad demográfica de las principales ciudades de Bolivia. Según la información censal de la época, “La Paz pasó de una población de 40.000 habitantes en 1900 a 350.000 habitantes en 1950. Oruro, la tercera ciudad del país, pasó de 15.000 a 75.000 habitantes en el mismo lapso” (Ari Chachaqui, 2015:226). Es en este contexto de urbanización y de coexistencia entre el mundo urbano y el mundo rural que las elites blanqueadas, letradas y occidentalizadas construyeron múltiples estereotipos con el afán de inferiorizar a los indígenas que llegaban a habitar los centros y márgenes de las principales ciudades españolizadas²³. El rechazo por parte de las elites urbanizadas hacia los sujetos indígenas

²³ Si bien el fenómeno de creación de una variante urbana de la cultura y sociedad aymara no es nuevo, más bien se remota a los tiempos coloniales, se podría decir que estas migraciones, de principios del siglo XX, tienen una particularidad distinta a las anteriores. Limitándonos, por el momento, a la ciudad de La Paz, Saignes (1978) ha señalado la coexistencia de La Paz (la ciudad española) y de Chukiyawu (la ciudad india) ya en el siglo XVI. Y esta dualidad dialéctica dentro de la capital del país persiste hasta el día de hoy, según muestran Buechler (1980) y Schoop (1981). La diferencia radica en que, en los tiempos coloniales, los migrantes aymaras se instalaban en los márgenes de la ciudad blanca, es decir, en lo que se llamaban las “parroquias de indios”. También, en este sentido, había migrantes aymaras instalados dentro de la ciudad española, sin embargo, en la mayoría de las veces, habitaban la ciudad en calidad de servidumbre. En esta línea de argumentación, estas

recién llegados provocó, en estos últimos, “un sentimiento de inseguridad y de actitudes ambiguas, que llevaron a su vez a conflictos y complejos internos: surgieron contrastes entre lo que se es y lo que se debería ser” (Albó 1992:380). Hay que tener en cuenta que en las relaciones cotidianas de la urbe “se definía a los indios por su vestimenta, por la lengua que hablaban, por su analfabetismo y falta de educación formal. Las personas que exhibieran estos marcadores resultaban siendo racializadas y eran blanco de exclusión” (Ari Chachaqui, 2015:226). Desde esta óptica, los indígenas no sólo habrían intentado asimilarse social y culturalmente con la finalidad de evitar los prejuicios y los estereotipos que se producían y reproducían en la vida cotidiana, sino que también estos habrían internalizado un complejo de inferioridad, algo similar a lo que Frantz Fanon llamó el “*deseo neurótico*” por ser aceptado y asimilado por el blanco. En este sentido, se puede decir que el indígena recién llegado a la ciudad habría adquirido un complejo de dependencia frente al dominador al interiorizar, en su propio yo, su consecuente inferioridad cultural (Fanon, 2009). Según la historiadora Claudia Zapata “esa conciencia de estatus de inferioridad se habría producido en el tráfico de los sujetos colonizados por los lugares donde se reproduce el poder del colonizador (la ciudad, la escuela, etc.), en contacto con la sociedad no indígena, que se vale de los estereotipos creados por el discurso colonial” (2008:122).

El historiador aymara Waskar Ari Chachaqui recopila el siguiente relato desde el archivo de la Alcaldía Municipal de La Paz, en el cual se refleja cómo los indígenas fueron forzados a la asimilación mediante ciertos dispositivos gubernamentales que tenían por objetivo principal demarcar por dónde los indígenas debían transitar y cómo debían hacerlo en el espacio público:

Las ordenanzas municipales de la época, institucionalizando la vestimenta indígena como emblema de raza y etnicidad, prohibieron a los indios el ingreso a ciertos espacios urbanos. En los años veinte, los varones fueron obligados a abandonar sus ponchos y pantalones de bayeta y a adoptar los ternos occidentales cuando estaban de paso en la ciudad. A su vez, a las mujeres se les permitió seguir

nuevas migraciones rompen con la rigidez de la urbe colonial, haciendo cada vez más permeable la ciudad a partir de la coexistencia ambivalente entre la cultura aymara y la cultura letrada en un mismo espacio territorial. Lo *misti* y lo *cholo*, así, aparecen como nuevas identificaciones urbanas que se han venido reproduciendo y resignificando a la luz de las recientes transformaciones. (Ver más en: Albó, Xavier. “Bases étnicas y sociales para la participación Aymara en Bolivia”. (1986). En: Eduardo Kingman Garcés (Comp.). *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Quito: CIUDAD, 1992, Pp. 375-387.

usando una vestimenta que combinaba elementos indígenas y occidentales, pero debieron usar telas industriales en lugar de los textiles tradicionales hechos a mano. Las cholos urbanas de las principales ciudades de Bolivia han llegado a elaborar formas refinadas de esta vestimenta. En La Paz, el término *ch'ukutas* fue acuñado para reflejar estos cambios (2015: 226).

Así, las maquinas estructurantes del poder gubernamental tuvieron como principal objetivo impedir que los sujetos indígenas pudieran reproducir su cultura en la ciudad occidentalizada, teniendo que ocultar, en mayor o menor medida, sus orígenes y pautas culturales al transitar por determinados lugares del espacio público. Las normativas impuestas, así, tuvieron eje primordial eliminar la diferencia y, con ello, poder lograr asimilar y blanquear a los nuevos sujetos indígenas que habían llegado a habitar a la ciudad.

La internalización de estas políticas corporales fueron, de cierto modo, asumidas por estos sujetos indígenas, sin embargo, esto no quiere decir que este proceso haya carecido de conflictos y, menos aún, de que este proceso de asimilación haya logrado perforar la totalidad de los espacios en los que podían interactuar los indígenas en la ciudad. Si bien los indígenas optaron, en mayor o menor medida, por asimilarse a la cultura dominante, esto con el propósito de lograr una aceptación social y un eventual ascenso en la estructura social, ello no, necesariamente, significó que la cultura indígena haya sido totalmente absorbida en el contexto ciudadano. Por el contrario, los estudios de la época nos demuestran que lo que hubo fue una relativa adaptación de la cultura indígena y, con ello, una resignificación de esta en el nuevo contexto social de la urbe. Lo *cholo*, de esta manera, apareció como una forma despectiva de categorizar a los indígenas rurales que se habían asimilado a la cultura urbana occidental. Sin embargo, el tema es más complejo, ya que esta categoría no sólo fue aplicada de forma unidireccional, es decir, desde el poder hacia su diferencia, sino que también fue internalizada entre los propios sujetos indígenas en los que anidaba una identidad conflictiva respecto a su proceso de ser y de devenir en el tiempo. Ante este fenómeno, las percepciones recíprocas entre los indígenas rurales y los urbanos también llevaron a la instauración de diversos apelativos, dando forma a una sociedad heterogénea y compuesta por múltiples sujetos tensionados en sus propios procesos de identificación. Un ejemplo de ello es la relación ambivalente entre el aymara urbano y el aymara rural, sosteniendo que “el aymara establecido en la ciudad se siente indudablemente superior con relación a los que se quedaron

en el campo. Pero al mismo tiempo, se siente tratado como inferior por parte de la sociedad urbana dominante” (Albó, 1992:380). Son estas percepciones conflictivas las que dan origen a diversos apelativos, tales como *cholo*, *longo*, *chagra*, *chulla*, *misti* y *mistixiwa*, dando cuenta de las tensiones socioculturales que se produjeron a raíz de los complejos procesos de mestizaje y las masivas migraciones del campo a la ciudad. El término *misti*, que por lo demás es una categoría colonial, ha emergido para denotar a aquellos sujetos que se alejaron de sus ayllus y sus comunidades de origen, o que han optado por vivir en las áreas urbanas y se olvidaron de sus comunidades. A estas personas se les denomina como *mistixiwa*, es decir, que se han amestizado²⁴.

Desde esta óptica, podemos decir que los indígenas que comenzaron a habitar la ciudad experimentaron, en cierto modo, un dilema identitario en relación a la pertenencia a dos mundos tensionados y conflictivos entre sí. Por un lado, un mundo nuevo que tenía que ver con sus posibilidades de asimilación y aceptación social por parte de la ciudad blanqueada y, por otro lado, un mundo ancestral en donde se entroncaban sus antepasados, sus conocimientos y sus propias pautas culturales. Es el problema de la doble conciencia, para colocarlo en términos del sociólogo William Du Bois, es decir, una experiencia que se encuentra en un péndulo entre lo que se era en su pasado y lo que se quiere ser en el futuro²⁵. Sin embargo, como hemos recalado anteriormente, esta elección nunca es del todo libre, sino que siempre tiene que ver con las posibilidades contingentes que entregan las estructuras

²⁴ Sin embargo, según el autor, el término *misti* proviene de un proceso de larga data, ya que este apelativo era utilizado para dar cuenta de los grupos ubicados en las antiguas *markas* (pueblos) prehispánicas, como *Tiwanaku*. Según Ticona, a pesar de que el concepto de *misti* pueda utilizarse hoy para dar cuenta del proceso sociocultural del mestizaje y, con ello, dar cuenta de una posible enemistad entre el aymara y el *misti* – esto producto de las acciones coercitivas de los vecinos mestizos ante las sublevaciones indígenas – también es cierto que no todo es rencor de parte de los aymaras a los mestizos, ya que “muchos comunarios han apelado al *misti* del pueblo como padrinos y/o compadres, que en la concepción andina es la mejor muestra de aprecio y cariño, pues, se constituye en la gran familia extendida”. (Ver en: Ticona, Esteban. “Mestizo, cholo, ‘misti’, ‘ch’ixi’. Camino al censo 2012”. *Diario La Razón*, La Paz, 8 de julio de 2012).

²⁵ A principios del siglo XX, el sociólogo e intelectual afroamericano William Du Bois introdujo el concepto de *doble conciencia* para dar cuenta del dilema de subjetividades que se producen a partir de la experiencia de vivir la modernidad desde las prácticas coloniales. Du Bois habla de la doble conciencia a la que se enfrentan los afroamericanos: ser estadounidenses y a la vez ser negros. “Extraña sensación, dice Du Bois (1904), para quién no tiene una verdadera autoconciencia, sino que esa conciencia tiene que formarse y definirse con el otro mundo” (Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003).

de poder, las cuales, al fin y al cabo, son las encargadas de estructurar las relaciones sociales en un determinado espacio social.

En síntesis, podemos decir que lo que hubo en torno al mestizaje fue una escisión entre, por un lado, las ideas y los discursos públicos que colocaron el acento en la fusión, la integración y la asimilación de los indígenas a la idea hegemónica de la nación y, por otro lado, el *factum* histórico de los procesos de mestizaje, cargados de una tensión y conflictividad que, al fin y al cabo, dieron forma a las heterogéneas y abigarradas sociedades contemporáneas, siendo las actuales ciudades latinoamericanas en donde se reflejaron con mayor intensidad estos procesos.

Indigenismo político y campesinización de lo indígena

El indigenismo fue un movimiento cultural y político en el que participaron diversos intelectuales con el propósito de cambiar la prevalente visión negativa que se había tenido de los indígenas durante el periodo oligárquico. El indigenismo, en este sentido, abogó por la idea de una integración de los indígenas a la comunidad nacional, siendo sus principales estrategias de acción la denuncia y la solución de sus principales problemas estructurales. Desde este paradigma, era el Estado el que debía adquirir el rol protagónico en la solución de estos problemas, siendo uno de sus principales ejes de acción la aplicación de diversas políticas públicas dirigidas a la protección de los indígenas respecto a su condición de explotación y opresión a los que estaban sujetos. Con estos objetivos en mente, un sin número de políticos, científicos sociales, poetas, novelistas, dramaturgos, pintores y músicos, levantaron un discurso integracionista que permitió, en diferentes grados, abrir ciertos espacios para lograr una incipiente democratización en las sociedades de América Latina. Según José Bengoa, el indigenismo, en general, contendría tres elementos inseparables en su génesis histórica:

La denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente. Es un programa de denuncia y autoafirmación. Rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autóctona y diferenciada de la cultura occidental (2007:200).

Desde esta óptica, el indigenismo buscó cuestionar la histórica situación de sujeción a las que habían sido sometidos los indígenas, pero, a la vez, también buscó reivindicar el valor cultural de estos en la conformación del carácter mestizo de la nación. En esta línea de pensamiento, el Estado adquirió un rol fundamental en la aplicación de políticas indigenistas, enfocándose, principalmente, en la integración de las comunidades indígenas a los avances desarrollistas y modernizadores de la nación. La construcción de obras viales y la creación de escuelas rurales, entre otras políticas desarrollistas, buscaron paliar, de cierta manera, la exclusión social y las desigualdades que habían aquejado históricamente a este sector de la población. Sin embargo, el indigenismo estuvo lejos de ser un movimiento compacto y uniforme, tanto en sus formas de denuncia, como en sus políticas y propuestas de inclusión. En esta línea de argumentación, se puede decir que el indigenismo habría tenido, al menos, tres grandes vertientes de percibir y tratar el tema indígena.

La primera vertiente que se puede identificar es la del indigenismo protector, en donde el militar, ingeniero y explorador brasileño Mariano da Silva Rondón se convirtió en la figura icónica de esta corriente, sobre todo en lo que se refiere a su papel en la conformación de políticas estatales proteccionistas respecto a las poblaciones indígenas ubicadas en la selva amazónica²⁶. Una segunda línea del indigenismo, y a la vez la que tuvo mayor adherencia en las políticas estatales aplicadas en la mayoría de los países del continente, fue la corriente de corte nacionalista y civilizatoria iniciada por el antropólogo mexicano Manuel Gamio²⁷. Por último, se encuentra una vertiente indigenista que, de cierta manera, se distanció de las lógicas proteccionistas e integracionistas de lo indígena, colocando en el centro de su denuncia la situación de opresión y explotación económica a las que estos sujetos estaban

²⁶ En la primera década del siglo XX, en sus exploraciones a la selva amazónica de Mato Grosso, Mariano da Silva Rondón (1865-1958) descubrió algunas tribus indígenas con las cuales adquirió contacto. Eso le valió la designación a ser el primer director de la Oficina Brasileña de Protección del Indio (FUNAI), y fue el fundador del Parque Nacional de Xingú, creado para proteger a los indios de la expansión de la industria del caucho en la región amazónica.

²⁷ Manuel Gamio (1883-1960), en su libro *Forjando patria* (1916), “relaciona el nacionalismo con la redención del indio. Fue un pensamiento que quedó marcado en el sentido común de las ideas políticas mexicanas del siglo XX y de muchos otros países de América Latina hasta donde llegó su influencia. Surge la idea Indoamericana en que la presencia extranjera es odiosa, ya sea la de los españoles originales de la Conquista hasta los norteamericanos que en esos días amenazaban con intervenir en México. El nacionalismo se adentra en la historia y en la raza indígena, verdadero bastión de la nacionalidad como diría el antropólogo indigenista” (Ver: Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2007).

sometidos producto de la expansión del latifundio en América Latina. José Carlos Mariátegui fue uno de los escritores más importantes de esta última línea de pensamiento, comprendiendo el problema del indio no como un asunto racial, educativo o cultural, sino como un problema sustancialmente económico y cuyo origen estaba en el régimen de propiedad de la tierra²⁸. Cuatro décadas después de la interpretación del escritor peruano, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (1969) acuñó el concepto de *colonialismo interno* para dar cuenta de las relaciones sociales de dominación y explotación que se producían entre distintos grupos sociales y culturales al interior de una misma nación. En este sentido, González Casanova sostiene, en una línea de argumentación similar a la de Mariátegui, que las luchas étnicas de los pueblos colonizados tienen que ver directamente con los fenómenos característicos del desarrollo del capitalismo y que, por ende, no puede haber una lucha contra el colonialismo sin ligar a esta la concepción de clases sociales y las consecuentes relaciones de explotación que los aquejan. Desde esta óptica, el sociólogo mexicano crítica las versiones etnicistas en torno a la interpretación del colonialismo interno, esto debido a que, según el autor, este “no se trata de un problema eminentemente cultural de la llamada *sociedad tradicional*, el cual habrá de resolverse con una política de *modernización*; y que tampoco se trata de un problema de *integración nacional* para construir un Estado homogéneo que llegara a tener una misma lengua y una misma cultura” (Casanova, 2006:417), sino que se trataría de un problema en el que las luchas étnicas se deben vincular con las demás fuerzas democráticas y liberadoras en contra de las formas de dependencia y explotación colonial.

²⁸ José Carlos Mariátegui (1894-1930), fue uno de los principales intelectuales latinoamericanos en preocuparse por la situación de explotación en la que se encontraban los indígenas. Resulta fundamental mencionar que Mariátegui, a diferencia de sus contemporáneos, estaba impregnado por el pensamiento y el debate en torno a las corrientes revolucionarias mundiales, principalmente en relación al marxismo. Es desde este prisma que el ensayista peruano reconoce el problema indígena en sus dimensiones sociales, políticas y, sobre todo, económicas, sosteniendo que el problema del “indio” era un problema relacionado con la tenencia de la tierra y, específicamente, un problema con el régimen de la hacienda, entendida ésta como una unidad económico-social que reproducía la feudalidad colonial. A partir de esta denuncia, el autor se aleja de los propósitos clásicos del indigenismo, sobre todo mexicano, ya que el autor no esperaba que los indígenas se integraran a la sociedad nacional, sino que propugna transformar la sociedad mediante la construcción del socialismo revolucionario campesino. (Ver más en: Mariátegui, José. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007).

En Ecuador, Pio Jaramillo Alvarado fue una de las figuras icónicas del indigenismo. En su libro *El indio ecuatoriano* (1922) sostenía, al igual que posteriormente lo hiciera Mariategui, aunque con sus notorias diferencias, que el problema del indio debía entenderse como solución al problema de la tierra, la transformación definitiva del concertaje y su incorporación a la institucionalidad del Estado por varios mecanismos”. Dice Jaramillo Alvarado:

Concédasele unos retazos de tierras, cultívese su espíritu y su inteligencia en los cuarteles militares, garantícele un salario justo, respétese, en fin, su personalidad humana, y el indio que hoy es un peso muerto, de enorme resistencia pasiva en el engranaje de la administración, se convertirá en un colaborador activo y de gran importancia en el desarrollo agrícola, base y fundamento de la riqueza nacional... (Cit. Ibarra, 1992:274).

Según Ibarra, el intelectual indigenista lo que planteaba era “una reforma global al régimen de tenencia de tierras, que incluía la redistribución de las tierras de la iglesia, de los latifundios mal cuidados, y algo muy importante, el reconocimiento de la propiedad de tierras a las comunidades indígenas, reconociéndolas también como entidades jurídicas” (1992:274). El pensamiento de Jaramillo tuvo gran incidencia en la agenda política liberal post Revolución Juliana del año 1925, hecho histórico que marcó, de cierto modo, la crisis del régimen oligárquico en Ecuador. Son varios los autores que coinciden en que, a partir de este hito histórico, se produjo una incipiente apertura a los principales problemas que aquejaban a los indígenas al interior de la nación, tales como:

[...] la representación corporativa de la raza india, la administración comunal, las tierras comunales, las lenguas nativas, la educación rural y las regulaciones de trabajo. Se levantaron dudas sobre qué apelativo dar a los nativos – “raza india”, “indígenas” o “campesinos” – y qué implicaba la protección de la raza india. Un representante liberal en el Congreso, mientras discutía la exoneración tributaria de las comunidades indias, argumentó, por ejemplo, que la protección de los indios significaba la protección de los pobres del campo. Hacia 1938, la noción de raza fue eliminada de la Constitución, las lenguas nativas fueron oficialmente reconocidas y se promovió la protección de los “indios” en lugar de la “raza india” (Prieto, 2004:124).

De esta manera, la crisis social y política abierta por la Revolución Juliana permitió, de cierto modo, realizar algunas reformas políticas con el objetivo de proteger a los indígenas

de su consecuente situación de explotación y pobreza. Hay que tener en cuenta que el debate de cómo enunciar a este segmento de la población fue transversal en la mayoría de los países de América Latina, sin embargo, fue el apelativo de “campesinos” el que adquirió mayor fuerza entre las políticas reformistas llevadas a cabo por los Estados nacionales. Según los estudios de la antropóloga ecuatoriana Mercedes Prieto, este nuevo rol que adquirió el Estado respecto a los asuntos indígenas hizo florecer una serie de contradicciones respecto a la incidencia de este organismo político en el control de las tierras y, por ende, en el desarrollo de las sociedades indígenas. En esta línea de argumentación, la antropóloga analiza cómo el proceso de legalización de comunidades, bajo la figura jurídica, abrió las puertas a la intervención del gobierno central en las diferentes dimensiones de la vida comunitaria. Señala Prieto:

Un cambio significativo en la administración estatal de las comunidades ocurrió con la aprobación de la Ley de Patrimonio Territorial de 1927. Esta normativa instituyó una forma de manejo estatal que recuerda el concepto de Foucault de “administración de poblaciones”. En ella se ponía énfasis en las necesidades de la población – más que en sus voces y derechos individuales – y en un ambiguo proceso de sujeción colectiva al Estado que escondía y revelaba los orígenes indígenas de los comuneros. Todo indica que la comunidad de indios ofreció un modelo para gobernar a la población rural de la nación en su conjunto (2004:145).

Así, según la antropóloga ecuatoriana el control que contrajo el Estado en relación al manejo de las comunidades ofreció un nuevo modelo de administración de la población rural y, con ello, una nueva forma de sujeción colectiva respecto al poder gubernamental. La aplicación de la Ley de Patrimonio Territorial, en este sentido, fue fundamental en esta nueva forma de administración de los asuntos indígenas, proclamando que los registros de tierras y las resoluciones de conflictos iban a ser delegadas al recién fundado Ministerio de Previsión Social, siendo este organismo el encargado de intervenir y regular las tierras comunitarias. Es a partir de este hecho histórico que las comunidades comenzaron a solicitar su secesión con el objetivo de ejercer sus derechos de tierra de forma autónoma, demandando, entre otras cosas, “la exoneración del impuesto a las tierras comunales, el control de las autoridades locales, la oposición de trabajar en las construcciones públicas y la deposición de la intervención estatal en la administración de las comunidades” (Prieto, 2004: 146). Desde este

prisma, podemos sostener que estas políticas reformistas tuvieron, en cierto modo, una doble contradicción: por un lado, tratar de remediar los conflictos históricos relacionados con los problemas de tierras y, por otro lado, fomentaron una nueva lógica de sujeción en la que los indígenas nuevamente fueron objeto de dominación y regulación por parte del Estado.

Estas políticas reformistas tuvieron su auge a raíz de la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano (IIE), el cual se llevó a cabo en el año 1940 en la localidad mexicana de Pátzcuaro. A este Congreso asistieron diversos intelectuales y políticos en representación de los distintos Estados latinoamericanos, teniendo como principal objetivo discutir en profundidad el problema indígena y sus posibles soluciones. Si bien fueron varias las posturas políticas que se presentaron en este Congreso, fue la posición integracionista y desarrollista la que triunfó entre los distintos enfoques que debían adoptar los Estados nacionales para acercar a los indígenas a la sociedad nacional. Para ello, la construcción de obras viales, el fortalecimiento de la educación rural, el reconocimiento de las lenguas nativas, la creación de centros de salud en lugares rurales, entre otras cosas, permitirían, en cierta medida, que las comunidades indígenas lograsen integrarse al desarrollo y a la modernización de las sociedades nacionales.

En este Congreso los delegados del Estado de Ecuador fueron el liberal Pio Jaramillo Alvarado y el otavaleño mestizo Víctor García Garcés, quienes tuvieron como función primordial representar a Ecuador en este Congreso y discutir sobre los principales problemas que afectaban a los indígenas en esta nación. En tanto, en representación del Estado de Bolivia asistió el escritor, novelista, dramaturgo e historiador Antonio Díaz Villamil, quien ocupaba el cargo de Director General de Educación en ese entonces. Así, la participación de estos intelectuales y políticos en el Congreso de Pátzcuaro tuvo como consecuencia directa la fundación de diversas organizaciones sociales y políticas de carácter indigenista a nivel nacional. De este modo, en el año 1942 se fundó el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE), participando en este diversos intelectuales y profesionales provenientes del mundo blanco-mestizo, con el objetivo de aplicar ciertas políticas proteccionistas a la población indígena. En Bolivia, en tanto, el año 1945, y bajo el gobierno del militar Gualberto Villaroel, se llevó a cabo la realización del Primer Congreso Indigenal Boliviano, teniendo múltiples consecuencias para el devenir del movimiento indígena:

En un primer momento fue preparado por los propios indígenas, con Luis Ramos Quevedo a la cabeza, con mucho entusiasmo y esperanza. Después, el gobierno asumió la responsabilidad de su organización, utilizando a los indígenas progobiernistas. Por este motivo los indígenas más radicales fueron separados de ese congreso. Los puntos más importantes elaborados por el grupo de Quevedo para la discusión en el congreso no fueron tomados en cuenta por el gobierno. Pese a ello, el Primer Congreso Indígena Boliviano resolvió, entre otras medidas, la abolición del pongueaje (servicio personal del varón) y el mit'anaje (servicio personal de la mujer). La abolición de esas dos formas de servidumbre indígena provocó la reacción de los terratenientes y vecinos de los villorrios rurales (Choque Canqui, 2007:239).

Según Choque Canqui, a pesar de la amplia participación de los sujetos indígenas en este Congreso, sus demandas particulares no fueron escuchadas por el mundo blanco-mestizo, hecho que provocó la división entre indígenas progobiernistas y los indígenas más radicales. Ante estas tensiones, y a pesar del logro de la abolición legal de la servidumbre en Bolivia, los indígenas radicalizaron sus posturas políticas y desataron una gran sublevación en el año 1947, tanto en la ciudad de Cochabamba como en la ciudad de La Paz, teniendo como principal objetivo abolir, definitivamente y de raíz, la servidumbre indígena en todas sus dimensiones.

Por otro lado, y en forma paralela a la creación de organizaciones indigenistas, los sujetos indígenas se fueron acercando cada vez más a los movimientos y partidos políticos de izquierda. De hecho, en Ecuador la creación de estos partidos políticos se produjo a partir de la llamada Revolución Juliana, hecho que permitió a los indígenas canalizar sus demandas por medio de alianzas con los sectores campesinos y los movimientos obreros de la ciudad. El sector indígena, en este sentido, comenzó a diluirse en la amalgama de un movimiento social más amplio y heterogéneo, en el cual sus demandas particulares comenzaron a fusionarse con los históricos problemas de la tierra que había tenido el mundo campesino de la Sierra de Ecuador. La “Gloriosa de Mayo”, como se le denominó a la rebelión iniciada el año 1944 en la ciudad de Guayaquil, y que después se extendió por todo el territorio nacional, fue un claro ejemplo de la unión social en la que diversos sectores de la sociedad confluyeron en la única consigna de derrocar el régimen autoritario de Carlos Alberto Arrayo del Campo. En este contexto de agitación social y apertura política, un grupo de militantes comunistas crearon la Federación Ecuatoriana de indios (FEI) en el año 1944, abogando, entre otras

cosas, por una amplia Reforma Agraria y la consolidación de la unidad de todos los trabajadores del campo y la ciudad. Si bien hay varios autores que recalcan la idea de que la FEI hizo poco por promover una identidad indígena y que sólo busco movilizar a los indios como trabajadores semi-proletarizados, hay otros que, en contraste a esta posición, han sostenido que la FEI nació como un proyecto de colaboración que cultivó la participación activa de militantes indígenas que pensaban desde su propia identidad²⁹. Jesús Gualavasi, uno de los fundadores del Partido Socialista ecuatoriano, y Dolores Cacungo, miembro del comité central del Partido Comunista, fueron los fundadores de la FEI y considerados, por parte de las propias comunidades indígenas, como luchadores activos por los derechos colectivos de estas comunidades, valiéndoles un amplio reconocimiento a su implacable rol y labor dentro de esta organización política en torno al mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y políticas de este segmento de la sociedad.

Por otro lado, la radicalización política desatada a raíz de las diversas sublevaciones indígenas en Bolivia fue desembocando en un escenario social cada vez más tenso entre la oligarquía y los demás sectores de la sociedad. En este contexto, los sujetos indígenas se hicieron partícipes de un movimiento social cada vez más amplio, en el que confluyeron campesinos, indígenas y obreros de centros mineros y urbanos, y teniendo como principal objetivo el colocar fin a la histórica exclusión y explotación que habían sufrido estos sectores de la sociedad al mando de la oligarquía. Es en este clima de efervescencia social que se desata la revolución del 9 de abril de 1952, constituyendo un hito histórico que sella el fin del Estado oligárquico en Bolivia y, con él, el paso a un nuevo paradigma de Estado, ahora en su vocación integracionista y popular. Según la socióloga boliviana Cecilia Salazar, este nuevo Estado se “redefinió con la masiva incorporación a la ciudadanía de amplios sectores campesinos-indígenas, los cuales estaban sometidos, hasta entonces, a meras relaciones de servidumbre” (2013:47). Es en este escenario político que el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) comenzó a tener relevancia en el país, siendo uno de sus principales

²⁹ Ver más: Raquel Rodas M. “Líneas programáticas de la FEI”. En: Carolina Larco Chacón y León Severo Espinosa. *El pensamiento político de los movimientos sociales*. Quito: Colección Pensamiento Político Ecuatoriano, 2012. Ver también: Marc Becker. “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano”. *Revista Iconos*. Quito, N.27, enero 2007. Pp. 135-144.

objetivos incorporar a los sectores indígenas al desarrollo económico de la nación³⁰. En esta dirección es que se desarrolló la Reforma Agraria en el año 1954 y la ampliación de la ciudadanía mediante el voto universal, dos medidas que tuvieron como finalidad, con sus respectivos aciertos y desaciertos, liberar a los indígenas de la condición de sujeción en la que aún se encontraban a mediados del siglo XX.

Es en este contexto sociopolítico que las ideas de izquierda fueron adquiriendo cada vez más relevancia en América Latina. La Revolución Cubana en el año 1959 y su posible propagación al resto del continente, obligó a Estados Unidos a crear un programa de ayuda economía, social y política para América Latina, denominada Alianza para el Progreso. Este programa tuvo como principal objetivo contrarrestar la creciente radicalización de las ideas revolucionarias que provenían de Cuba y Nicaragua, siendo uno de sus principales ejes de acción la ayuda económica y técnica para que los Estados latinoamericanos concretaran medidas reformistas, entre ellas la Reforma Agraria. En este contexto, las Reformas Agrarias fueron procesos impulsados por el Estado desarrollista con el afán de democratizar, en forma gradual, la concentración de la propiedad de la tierra³¹. Con este objetivo primordial, el aparato burocrático estatal debió organizar a todo el mundo rural bajo la categoría de campesinos, significando esto para los indígenas un forzoso proceso de campesinización en

³⁰ El Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) fue un partido político nacionalista fundado, entre otros, por Víctor Paz Estenssoro y Hernán Siles Suazo. Es necesario mencionar que el nacionalismo en Bolivia tuvo su apogeo después de la Guerra del Chaco (1932-1935), un conflicto armado que enfrentó a Bolivia y Paraguay por territorios y recursos económicos, entre estos, por la supuesta existencia de petróleo, dejando como vencedor a Paraguay. Ante esta derrota se produjo una crítica generalizada a los militares y a las elites oligárquicas de la nación, lo cual hizo emerger un creciente nacionalismo entre los diversos sectores de la sociedad. Es en este contexto que emerge el MNR, un movimiento nacionalista en el que convergieron sectores de la clase media y obreros con la finalidad de acabar con las elites gobernantes de la nación a partir de la toma del poder. Si bien este fue un movimiento que emergió desde los sectores medios y obreros de la ciudad, paulatinamente después también se fueron sumando los campesinos y ciertos sectores indígenas a la revolución, lo cual se tradujo en la importancia de la Reforma Agraria para sellar el fin de la República oligárquica en Bolivia.

³¹ Es necesario dejar en claro que las Reformas Agrarias en América Latina tuvieron varios matices, siendo unas más reformistas y otras más revolucionarias, según el país en el que se desarrolló. En Bolivia, como hemos dicho, la Reforma Agraria fue iniciada el año 1954, después de la firma del Decreto Ley del año 1953. Sin embargo, su mayor auge fue durante el periodo del presidente Víctor Paz Estenssoro (1960-1964), el cual mantenía una excelente relación con John F. Kennedy. Por otro lado, en Ecuador la Reforma Agraria fue implementada en el año 1964 por parte de una Junta Militar (1963-1966) contraria a la Revolución Cubana, pero a favor de realizar ciertas reformas que ayudaran a mejorar la situación de explotación que se vivía bajo la institución colonial del *huasipungo*.

que lo étnico quedó, de cierta manera, subsumido a un problema netamente ligado a la posesión de la tierra. La entrega de tierras, así, se realizó por medio de la organización política de los sindicatos campesinos, siendo estos los encargados de funcionar como mediadores entre el Estado y la sociedad civil. Sin embargo, estas organizaciones políticas fueron poco a poco impulsando y reforzando un enfoque clasista, planteando, entre otras cosas, que el problema de la tierra era exclusivamente un problema de clases sociales. En este sentido, los campesinos, y con ellos también los indígenas, comenzaron a asumir que el problema agrario tenía que ver, fundamentalmente, con la posición que ocupaban estos en la estructura económica capitalista de producción.

Sin embargo, esta forma de organización sindical desembocó en una aparente relación de dependencia estructural respecto al Estado. La centralidad política situada en el Estado y el ascenso de algunos líderes campesinos e indígenas a las esferas sindicales contribuyeron, en cierta medida, a incrementar las lógicas de sujeción y las formas de dependencia política respecto a la institución estatal y sus mecanismos de representación. Cecilia Salazar describe de la siguiente manera el contexto postrevolucionario del año 1952 y las nuevas relaciones que se forjaron entre el Estado y estas organizaciones políticas en Bolivia:

En el mundo rural, las mediaciones aludidas tomaron forma de los sindicatos campesino-indígenas, organizaciones que desde la reforma agraria de 1953 hasta ahora agregan los intereses de los pequeños propietarios. Sin embargo, lo hicieron bajo la forma del aparato paraestatal y de lo que desde entonces se conoce como servidumbre política, prolongando las formas de intermediación propias del Estado feudal que rigieron la época precedente. El cacique, dirigente o funcionario local pueblerino fue el que le dio sentido a esa continuidad sometiendo al mundo campesino-indígena a nuevas formas de exacción y manipulación, a nombre del proceso revolucionario y de su presencia en el mismo como símbolo nacionalista, reintegrado a la colectividad y su destino (2013:49).

En esta misma línea de argumentación, Choque Canqui señala que “el MNR utilizó al movimiento campesino sindicalizado para sus propias aspiraciones políticas, con el discurso de no permitir la vuelta del grupo de a elite rica – conocida como *rosca* – o de los patrones de la hacienda” (2007:41). Desde esta perspectiva, podemos decir, con cierta sutileza, que los sindicatos campesinos-indígenas favorecieron a un nuevo tipo de sujeción que se suscitó

a partir de la ampliación de la ciudadanía y de las nuevas formas de servidumbre política que se sucedieron en el mundo rural, siendo estas últimas el fiel reflejo de las relaciones de cooptación que se forjaron entre las autoridades políticas y el mundo campesino en relación a la captura del futuro voto.

El proceso de campesinización de lo indígena, así, correspondió a un asunto complejo en el que la particularidad cultural quedó subsumida, en cierta medida, por una categoría que buscaba homogeneizar el mundo rural a partir de la posición que ocupaban estos sujetos en la estructura económica. En este sentido, si bien el programa de la Federación Ecuatoriana de indios (FEI) hacía referencia a los indígenas en su propuesta política, en la práctica este no contenía una especificidad histórico-cultural que distinguiera a esta población respecto al mundo campesino, sino que más bien había una homologación campesino-indígena como habitante singular del espacio rural. Algo similar ocurrió en Bolivia respecto al programa político del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), en el cual los “indígenas también fueron destinatarios de un discurso que les reconocía especificidad histórico-cultural, vale decir, que además de ser campesinos se les indicó también como indígenas” (Choque Canqui, 2007:241), sin embargo, este reconocimiento operó solamente a nivel discursivo, ya que en la práctica el Estado asumió responsabilidades que no hacían distinción entre el mundo campesino y el mundo indígena en sus políticas redistributivas y asistencialistas. En esta línea de argumentación...

...el voto universal y la reforma agraria [soportes de las políticas del MNR], inscribieron en los nuevos ciudadanos una obstinación férrea por el logro de la igualdad ciudadana que, en términos políticos y culturales, retrata una condición hacia la que convergen los diferentes grupos identitarios, obligados a desprenderse de sus especificidades para que el Estado no establezca ninguna forma de distinción entre ellos, es decir, no los diferencie ante su autoridad que, jurídicamente, tiene la cualidad de representar los intereses de todos (Salazar, 2013:56).

De esta forma, las estructuras del Estado hicieron que los indígenas lograsen, con mayor o menor éxito, asumir su nueva condición de campesinos en este nuevo paradigma de organización política. Así, la especificidad cultural no solamente fue invisibilizada por parte del Estado y sus políticas gubernamentales, sino que los mismos indígenas fueron asumiendo

e interiorizando su nuevo apelativo de campesinos en sus luchas políticas. Ejemplo de ello fueron las luchas campesinas de Cochabamba, en las cuales no hubo, aparentemente, un componente étnico en sus demandas, sino que más bien se dieron en nombre del campesinado y de los comuneros que estaban organizados en sindicatos organizados bajo el paradigma clasista.

Sin embargo, este periodo histórico, hegemonizado por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), comenzó su decadencia a mediados de la década del sesenta, haciéndose patente en el año 1964, cuando los gobiernos militares comenzaron a asumir la tarea de organizar a las clases populares mediante el denominado pacto militar-campesino. Fue el gobierno del General René Barrientos (1966-1969) el que instauró este nuevo pacto, el cual tuvo, entre otros objetivos, frenar el radicalizado movimiento obrero autónomo de las minas. De esta manera, este nuevo periodo abierto por los gobiernos militares dividió a la emergente alianza obrero-campesina que había sustentado al periodo anterior, trayendo consigo un nuevo paternalismo estatal respecto al mundo rural. Así, las relaciones clientelares se intensificaron en los espacios rurales, en donde los campesinos comenzaron a ser concebidos como un sector primordial para la obtención del voto electoral.

El contexto de la Guerra Fría y la muerte de Ernesto Guevara, a manos del ejército boliviano y de la Agencia Central de Inteligencia (CNI) de Estados Unidos en el año 1967, trajo consigo una radicalización política de las organizaciones sociales de izquierda, principalmente urbanas. Es el caso de la Central Obrera Boliviana (COB), una organización sindical de izquierda que estaba compuesta, en su mayoría, por los sectores mineros y fabriles, y en menor medida, por estudiantes y algunos sectores campesinos³². Sin embargo, posterior al gobierno nacionalista y antiimperialista de Juan José Torres, en el cual la COB tuvo un papel destacado, la organización obrera fue fuertemente reprimida a partir del golpe

³² La Central Obrera Boliviana (COB) terminó convirtiéndose en la principal organización sindical de Bolivia en el transcurso del siglo XX, inclusive hasta la actualidad. Su papel fue de vital importancia en la década del cincuenta y del sesenta en relación a la defensa de los derechos de los trabajadores. Incluso, en este periodo, la COB participó activamente en la constitución de una Asamblea Popular (AP) que tenía claros indicios de llevar a Bolivia hacia una democracia participativa y socialista durante el gobierno de Juan José Torres, el cual asumió el 7 de abril de 1970 con la proclama de ser un gobierno de línea izquierdista y revolucionario. Sin embargo, su programa político fue abruptamente finalizado un año después a raíz del golpe militar de Hugo Banzer en el año 1971.

militar de Hugo Banzer (1971-1978), el cual terminó por prohibir la organización sindical mediante el envío de tropas militares a los principales centros mineros con el objetivo de dismantelar cualquier acción política que pudiera subvertir el orden gubernamental. Algo parecido sucedió en el espacio rural, en donde la dictadura militar disparó contra una concentración de 20.000 campesinos en el pueblo de Tocata y en la localidad de Epizana, marcando el fin del pacto militar-campesino.

La crisis política internacional y los constantes golpes de Estado sucedidos en América Latina, afectaron en la dirección que tenían los movimientos indígenas en ese entonces. Las violentas represiones que efectuaron estas dictaduras militares contra diversos sectores de la sociedad llevaron a los sectores indígenas a distanciarse, de forma gradual y relativa, de los sectores campesinos radicalizados y reprimidos en ese entonces. Lo que se produjo, así, fue una paulatina separación de los indígenas respecto al mundo popular-campesino, haciendo emerger, con ello, un discurso étnico que comenzaba a rechazar, en distintos grados, los elementos homogeneizantes y deterministas que habían caracterizado a las luchas reformistas y revolucionarias del periodo anterior. De esta manera, podemos decir que “el primer factor que explica el surgimiento de organizaciones políticas indias es la presencia de grupos étnicos diferenciados en el seno de las sociedades latinoamericanas” (Bonfil Batalla, 1981:30). Lo que se suscitó, así, fue un giro epistemológico y político desde una perspectiva que reducía las formaciones sociales a un problema netamente de clases sociales, a una perspectiva que comenzó a colocar énfasis en el papel sociopolítico de la cultura en la elaboración de un proyecto político que tenía sus propias demandas en el seno de la sociedad civil. Sin embargo, esto no quiere decir que el análisis de clase haya quedado totalmente obsoleto entre los intelectuales y organizaciones indígenas que emergieron en este periodo, sino que, en cierta medida, lo que hubo fue la irrupción de un discurso que combinó, por un lado, las condiciones estructurales, y por otro, las configuraciones socioculturales y políticas, pero ahora dejando un papel preponderante en el análisis la afirmación de una identidad étnica en la consecución de sus objetivos. Héctor Díaz Polanco sostiene lo siguiente en relación a esta cadena de equivalencias que se produce entre etnia y clase a partir de la década de los sesenta y setenta en América Latina:

Las más recientes elaboraciones permiten entender que etnia y clase no constituyen categorías antitéticas. Es decir, que no es posible entender la etnogénesis, la naturaleza sociocultural y el comportamiento político de las etnias, sin considerar la matriz socioeconómica y la estructura clasista en la que se desenvuelven; pero que tampoco puede sostenerse que las complejas configuraciones que constituyen los grupos étnicos se agotan en sus determinaciones económicas. Lo étnico, por lo tanto, no debe considerarse como un fenómeno independiente o ajeno a la estructura de clases, ni las clases deben abordarse sin considerar la dimensión sociocultural, especialmente cuando tal dimensión da lugar a sólidos sistemas de identidad (1991:146).

Para Díaz Polanco, por lo tanto, las transformaciones ocurridas en el pensamiento político de los indígenas no pueden analizarse sin considerar la relación intrínseca entre estructura y superestructura, es decir, entre la posición que ocupan los indígenas en la estructura económica y los procesos de hegemonía sociocultural y política que se presentan a propósito de los sistemas de representación. Son estas transformaciones en el pensamiento político de los indígenas las que abrieron, desde esta perspectiva, un nuevo periodo histórico marcado por la irrupción de una voz propia que, buscó, ante todo, interpelar a la sociedad nacional desde su propia particularidad histórica-cultural, cuestionando, entre otras cosas, el soporte de la precaria unidad cultural que los había invisibilizado y subsumido bajo la categoría de campesinos y mestizos. Este es el tema de la tercera y última parte de esta investigación, en la cual buscaremos abordar este tránsito oscilante e interrumpido desde las lógicas de sujeción a los procesos de subjetivación política que han atravesado a los sujetos indígenas, a partir de la década del setenta, en Ecuador y Bolivia.

TERCERA PARTE

MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y ESPACIO PÚBLICO

CAPÍTULO 4

MOVIMIENTOS INDÍGENAS: EL TRÁNSITO HACIA UN PROYECTO POLÍTICO PROPIO

A mediados de los años sesenta, tanto en Ecuador como en Bolivia, se produjo un proceso en el cual diversas organizaciones políticas indígenas comenzaron a emerger en el espacio público con la finalidad de disputar el proyecto político de la nación. En el caso de Ecuador, estas organizaciones emergieron, principalmente, en el mundo amazónico, es decir, en las llamadas “zonas de refugio” por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. Por otro lado, en Bolivia estos movimientos emergieron en las tierras altas del mundo andino, siendo el movimiento katarista, iniciado a fines de los sesenta entre grupos aymaras de La Paz y Oruro, el que dio inicio a una serie de organizaciones políticas indígenas. Sin embargo, como veremos más adelante, estas organizaciones kataristas aún mantenían una estrecha relación con el análisis de clase que proponía el marxismo, a diferencia de lo que sucedía en la amazonía del Ecuador.

Es en este determinado momento histórico que el espacio público, sobre todo en las principales ciudades, comenzó a adquirir un nuevo matiz a partir de la intensificación de las migraciones internas y la consecuente creación de nuevos espacios de sociabilidad en las que los indígenas comenzaron a reproducir, no sin contradicciones, su cultura en esta nueva esfera de interacción. En esta línea de pensamiento, podemos sostener que las políticas modernizadoras discutidas en Pátzcuaro tuvieron consecuencias contradictorias. Esto debido a que, por un lado, podemos decir que lo que se produjo después de Pátzcuaro fue, en cierta medida, una integración, más o menos subordinada, de los indígenas a la sociedad nacional. Sin embargo, por otro lado, la reforma agraria, la ampliación de la ciudadanía, la reducción del analfabetismo, el desarrollo de la educación rural, los avances en las comunicaciones y en la estructura vial, entre otras reformas, permitieron a los indígenas producir un nuevo discurso moderno que les permitió interpelar a las sociedades nacionales y a sus autoridades políticas respecto a la condición de sujeción al que habían sido relegados históricamente desde la instauración del régimen colonial.

Migraciones internas: urbanización y nuevos espacios de sociabilidad

Las primeras olas migratorias se sucedieron en las primeras décadas del siglo XX en América Latina. Es la llamada migración sin retorno, en donde las principales ciudades y puertos vieron ingresar a un significativo contingente de personas que llegaron para quedarse definitivamente en la ciudad. Tras estas migraciones masivas comenzaron a surgir diversos problemas sociales que el Estado no pudo hacerse cargo en un principio, debido, en gran parte, a la grave crisis económica que afectó a la mayoría de los países de América Latina durante este periodo. La cuestión social, como se le denominó a esta problemática, estuvo caracterizada por un alto índice de desempleo que derivó en diversos problemas de hacinamiento y pobreza entre estos nuevos habitantes rurales. Los indígenas, dentro de este movimiento migratorio, tuvieron una doble problemática, ya que, además de sufrir el desempleo y la pobreza, debieron ocultar su procedencia étnica con la finalidad de evitar la discriminación racial que, en esos momentos, aumentaba en la ciudad. La exclusión social y la segregación fueron dos fenómenos con los que la población indígena tuvo que lidiar en estas primeras olas migratorias masivas. Sin embargo, de forma coetánea, también comenzaron a emerger nuevos espacios de socialización en los que los sujetos indígenas entablaron emergentes redes de solidaridad entre ellos al interior de la ciudad. Son en estos espacios de interacción en donde los indígenas recrearon las primeras formas adaptativas de la cultura, las cuales, la mayoría de las veces, tuvieron que ser ocultadas debido a las ordenanzas municipales que se aplicaron en contra de las formas de sociabilidad, tales como fiestas y carnavales, que realizaban los indígenas urbanos.

Sin embargo, también hubo una segunda ola migratoria masiva que afectó a las principales ciudades de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. Este segundo fenómeno tiene algunas particularidades respecto al movimiento interno anterior, ya que el Estado mismo se había transformado, como así también las políticas estatales habían cambiado de eje en relación al periodo anterior. Las políticas modernizadoras que llevaron a cabo los Estados nacionales-populares tuvieron efectos, quizás inesperados, en los sectores indígenas urbanos y rurales, sobre todo en relación a la creciente comunicación del campo y la ciudad, producto de los avances en la estructura vial y la creación de nuevos medios de

transporte, principalmente el ferrocarril, que comenzaron a unir, con más frecuencia y menos tiempo, el territorio nacional. El diagnóstico ya no es el mismo, dice José Bengoa, ya que “las áreas indígenas ubicadas en las zonas de refugio o territorios indígenas ya no se encuentran aisladas, marginadas, fuera del mundo, como se les veía en la década del treinta. Por el contrario, el diagnóstico muestra que las comunidades están siendo acosadas, esto es, cercadas por la modernidad que ha llegado hasta sus propios límites (Bengoa, 2007:240). En este contexto de creciente interconexión, la idealización de la ciudad, respecto a un espacio rural en decadencia, adquirió matices contradictorios entre los sujetos indígenas. Esto debido a que, por un lado, en ella encontraban los anhelos de inserción laboral y prosperidad económica, pero, por otro lado, también ya tenían conciencia de la traumática integración a la sociedad citadina que habían experimentado las generaciones anteriores. Pese a esta ambivalencia, los sujetos indígenas emprendieron, con mayor intensidad que en la época anterior, un proceso de migración que, con el paso de los años, fue adquiriendo el carácter de un movimiento migratorio de ida y vuelta, es decir, de la ciudad al campo, y viceversa.

Si hay un acuerdo transversal entre los estudiosos de la geografía humana y la demografía, es que los datos estadísticos se deben tomar con mucha cautela y precaución. Esto debido a que las cifras que se entregan dependen, irrestrictamente, de las metodologías que se ocuparon para codificar estos fenómenos. En el caso de las migraciones internas, los datos van a depender de cómo se entienda el lugar de residencia, de dónde proviene, cuánto tiempo residió en el lugar de origen, cuánto tiempo se quedará en ese nuevo lugar, entre otras variables. Sin embargo, en lo que los datos coinciden es que lo que se produjo, desde mediados de los años cincuenta, y hasta la actualidad, es una intensificación de la urbanización de las principales ciudades del continente. Así, según los datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), Ecuador pasó de un 29% de población urbana en el año 1950 a un 62.8% en el año 2010. En tanto, Bolivia pasó de una población urbana de 34 % en el año 1950 a un 67.3% en el año 2012, según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) de Bolivia. Estas cifras, al menos, nos entregan un indicio en torno al continuo fenómeno de urbanización que se ha venido desarrollando en el continente. Los indígenas, como hemos señalado anteriormente, fueron parte de este creciente fenómeno, pero ya no tanto desde una lógica en el que indígena debía ocultar su etnicidad para evitar la

exclusión social, como había sido en las primeras migraciones, sino bajo una lógica distinta, ahora mediante un proceso de reinterpretación de su cultura en el espacio urbano.

Este proceso fue, en parte, producto de las políticas de integración que llevaron a cabo los Estados en su versión nacionalista. En esta dirección, “la revolución de 1952 también introdujo cambios relevantes, advirtiéndose la necesidad de complementar las políticas de integración con medidas tendientes a eliminar las prácticas cotidianas de segregación en los lugares públicos” (Zapata, 2015:192). Respecto a esto último, Laurence Whitehead sostiene que esto “tuvo una importancia más que folclórica para muchas personas que se aboliera la segregación de los autobuses y los cines en las ciudades, o que el presidente Paz Estenssoro ordenara a sus ministros que disimulasen su disgusto y bailaran con las cholitas del mercado central (Cit. Zapata, 2015:192). De esta manera, estas prácticas concretas fueron cambiando el imaginario segregacionista bajo el cual se habían fundado las principales ciudades de Bolivia, entre ellas, La Paz y Cochabamba, las cuales recibieron históricamente – y aún reciben – la mayor cantidad de flujos migratorios desde los contornos rurales. Sin embargo, con ello no se quiere plantear que, de una vez y para siempre, se haya eliminado la discriminación racial en la vida cotidiana y en las principales instituciones ciudadanas. Más bien, lo que se busca sostener es que estas transformaciones en los espacios públicos contribuyeron a que los indígenas comenzaran a dejar atrás el complejo de inferioridad que se había asumido e internalizado en las generaciones anteriores.

En el caso de Quito, Eduardo Kingman sostiene que, “a pesar de las fronteras étnicas y sociales, continuaron existiendo muchos espacios compartidos dentro de la vida popular – me refiero a los sectores subalternos – ya sean indios, negros, mestizos, blancos pobres, mujeres y hombres – relacionados con el trabajo y los trajines en calles, ferias y plazas, como en las fiestas religiosas o mundanas” (2009:61). Desde esta óptica, lo que parece haber cobrado relevancia en la ciudad de Quito, es un espacio común de sociabilidad en donde los intercambios culturales fueron dando vida propia a ciertos barrios populares en la urbe ecuatoriana, tales como los barrios de San Sebastián y San Roque en el centro histórico de la ciudad. Sin embargo, el racismo cotidiano, en las afueras de estos espacios comunes de sociabilidad, persistió, en cierta medida, hasta los años setenta, cuando los sujetos indígenas comenzaron a irrumpir en la esfera pública mediante un discurso afirmativo de la identidad

cultural. La socióloga Silvia Rodríguez Maeso (2010) habla de este racismo cotidiano que se producía en el medio de transporte que unía a la ciudad Quito con el barrio Llano Grande en la década del sesenta. Según la autora, los indígenas que viajaban desde este barrio, ubicado en la periferia norte de Quito, eran constantemente asediados por los abusos y maltratos por parte de los chóferes de estos microbuses, reflejándose, entre otras cosas, en al alza del pasaje sin previa autorización de la empresa y en la negativa de subir sus bultos al bus. En este sentido, según las investigaciones de la socióloga, “la lucha contra la discriminación racial en el transporte de Quito fue considerada, por muchos de sus pobladores de Llano Grande, como el enfrentamiento más duro que ha tenido la comuna con Calderón, la cabecera parroquial, de donde procedían los dueños y chóferes de los buses de la Cooperativa de Buses de la Parroquia de Calderón, que operaba desde 1951” (Rodríguez, 2010:107).

Como demuestra este ejemplo, a diferencia del periodo anterior, estos racismos cotidianos comenzaron a tener una respuesta por parte de los sectores indígenas más organizados. Esto se puede deber a múltiples factores, sin embargo, uno de los importantes puede ser el paso por la educación por parte de las generaciones más jóvenes de esta segunda ola migratoria, las cuales comenzaron a replantearse la forma de habitar la ciudad respecto a cómo habían sido habitada por las generaciones anteriores. El revalorizar el origen cultural fue, en cierto modo, el giro que dieron estas nuevas generaciones para poder interpelar los estereotipos y estigmas que habían sido interiorizados por la mayoría de la sociedad urbana. La idealización del mundo rural y, específicamente, las relaciones de solidaridad y fraternidad que se reproducían en las comunidades indígenas fueron, de cierto modo, trasplantadas a las relaciones sociales urbanas, permitiendo, con ello, luchar en contra de las distintas formas de sujeción a las que habían sido sometidas las generaciones anteriores. Así lo relata un hombre que ahora tiene 42 años y que es presidente de la Unión de Artesanos de la comuna de Llano Grande, al norte de Quito:

...el año 1974, una asociación pequeña de jóvenes, lo iniciamos con el nombre de ÑAR, un grupo juvenil. Ñukanchi Alpamanta Ricushun: “Veamos por nuestra tierra”. Esta organización la hicimos conjuntamente con los hijos de la compañera Ana, que gran parte están en Madrid. Éramos alrededor de 17 jóvenes dedicados a rescatar la cultura practicante de la comunidad, porque había desaparecido, especialmente lo que es las mingas, trabajos comunitarios, ayudas

al menos entre los asociados o entre los miembros de la agrupación. (...) Ahí comenzamos y tuvimos un auge hasta el... unos tres o cuatro años. Hicimos teatro, muchas actividades...música folclórica. Reactivamos lo que es nuestra música, tuvimos un grupo de música folclórica. Participamos en las invitaciones a nivel de parroquia. Pero no sé... las circunstancias de cada uno...pues ha adquirido sus compromisos, nos casamos, formamos una familia y nos fuimos retirando. (Cit. Rodríguez Maeso, 2010:109).

Analizando este relato, podemos decir que lo que empezó a surgir entre los sujetos indígenas urbanos fue un gradual proceso de fortalecimiento de un sentido de pertenencia cultural que buscaba, de una u otra manera, diferenciarse de los demás habitantes con los que convivía e interaccionaba cotidianamente en los diferentes barrios populares. De este modo, no fue el discurso rural de los comuneros el que irrumpió en América Latina, sino un discurso proveniente de los indígenas urbanos que reinventaron su cultura tradicional a partir de los objetivos que buscaban estos en la ciudad. José Bengoa llama a este proceso la *emergencia indígena en América Latina*, el cual, según el autor, tiene en el fenómeno de la urbanización una de sus expresiones más importantes.

Hasta hace muy pocos años atrás los indígenas se escondían en las ciudades. Eran pobladores. Hoy comienzan a mostrar con orgullo su condición de indígena. Hasta hace poco tiempo la cuestión indígena en las ciudades era un asunto de “marías”, de “nanas”, de “cholitas”, algo ligado a la mendicidad, al folclor y al colorido de la vida latinoamericana (Bengoa, 2007:71).

La organización social y política de los sectores indígenas urbanos ha ido provocando, de cierta manera, una transformación gradual de estos estereotipos que han dominado gran parte de la historia republicana de Bolivia y Ecuador. En este proceso, como detallaremos más adelante, el acceso de los jóvenes a la educación formal, incluyendo a la educación universitaria, ha permitido que los indígenas irruman en espacios públicos que antes eran absolutamente negados. Así, la construcción de nuevos espacios de sociabilidad ha permitido, hasta cierto punto, reinterpretar su pertenencia cultural a la luz de un discurso propiamente moderno.

De este modo, podemos decir que el paso de una migración sin retorno a una migración dinámica ha llevado a los indígenas a reinterpretar su identidad a partir de un permanente movimiento entre la tradición rural y la modernidad citadina. Se trata, desde esta óptica, de

una identidad de ida y vuelta, en donde “muchos indígenas viven en la ciudad y en el campo al mismo tiempo. Tienen en la ciudad a la familia que estudia y en el campo a los padres cuidando del ganado y la agricultura. De hecho, muchos indígenas se dedican al comercio entre el campo y la ciudad” (Bengoa, 2009:18). Las migraciones a la ciudad, en este sentido, ya no significan, necesariamente, la pérdida de la cultura y la asimilación forzosa a la cultura hegemónica, sino que, más bien, lo que se ha venido produciendo es una transformación de la cultura en función de los intereses y objetivos de su pertenencia étnica. La ciudad de El Alto, en Bolivia, es un caso paradigmático en relación a las migraciones de ida y vuelta entre lo urbano y lo rural. Según el Censo del año 2012, la ciudad de El Alto superó a la ciudad de La Paz en densidad demográfica, pasando a ser la segunda ciudad más poblada de Bolivia, después de Santa Cruz de la Sierra³³. Según este mismo Censo, el 81,88% de la población de El Alto se *autoidentificaba* como indígenas, principalmente aymaras. El sociólogo aymara Simón Yampara ha analizado la cosmovisión y lógica que subyace en el principal mercado de la ciudad, el 16 de julio. Según el autor, en este mercado se ha ido anidando una lógica económica heterogénea, en donde la concurrencia de lo diverso se presenta mediante la potencialidad del orden y el desorden de los productos, siendo algo particular, según Yampara, de la cultura de los pueblos *Qullana* (aymaras). El Gobierno Municipal de El Alto describe de la siguiente manera este espacio particular de encuentros y desencuentros entre diversos actores sociales:

La ciudad de El Alto recibe la mayor cantidad de migrantes sobre todo de origen *aymara* y *quechua*. Según estudios se estima que el 81% proviene de las provincias altiplánicas, identificándose tres corrientes migratorias que confluyen en esta joven ciudad, la migración campo-ciudad, la migración intra urbana y la migración inter urbana. Asimismo, más de la tercera parte de los migrantes provienen de las provincias Pacajes, Ingavi y Omasuyus del departamento de La Paz y aunque la migración se convierta en residencia permanente, los migrantes mantienen constantes contactos con sus comunidades y provincias de origen, trasladando sus usos, tradiciones y costumbres a la ciudad del Alto (Cit. Yampara, 2007:23).

³³ Según el Censo Nacional de Población y Vivienda (CNPV) 2012 de Bolivia, La Paz pasó de tener 793.293 habitantes en 2001 a 764.617 en el año 2012. El Alto vio crecer su población de 649.958 habitantes a 848.840, es decir, un aumento de 198.882 habitantes. A la cabeza se ubica Santa Cruz de la Sierra, con 1.453.549 habitantes, 321.771 más que hace 11 años.

La construcción de la ciudad de El Alto ha sido un fenómeno paradigmático en cuanto a la edificación de una ciudad profundamente heterogénea en América Latina, siendo, de alguna manera, indiscutible la coexistencia de elementos tradicionales y modernos en la convivencia cotidiana de los sujetos. Las actividades comerciales, sociales, culturales y políticas demuestran un tejido complejo en la que conviven una variedad de pautas culturales en un mismo espacio social y territorial. Sin embargo, este fenómeno de urbanización abigarrado se ha ido produciendo, quizás de forma menos visible que en El Alto, en variadas ciudades de Bolivia y Ecuador y, por extensión, también en el conjunto de los países de América Latina.

La irrupción de las organizaciones políticas indígenas

Como hemos señalado anteriormente, en los años sesenta y setenta la sujeción indígena campesina comenzó a dar paso a los procesos de subjetivación indígena a partir de las crecientes reivindicaciones étnicas en América Latina. La primera reunión de Barbados, llevada a cabo en enero del año 1971, marcó un hito histórico respecto al devenir de los pueblos indígenas del continente. En esta reunión asistieron una docena de antropólogos con la finalidad de analizar la situación de vulnerabilidad de los pueblos indígenas latinoamericanos, especialmente de los ubicados en la gran cuenca amazónica. El diagnóstico de este análisis demostró que el Estado, las misiones religiosas y los antropólogos debían asumir sus responsabilidades en relación al *continuum* histórico de la condición colonial que se habría mantenido en las sociedades nacionales. En relación a las responsabilidades del Estado, “*La primera declaración de barbados: por la liberación del indígena*” señaló lo siguiente:

El análisis que realizamos demostró que la política indigenista de los estados nacionales latinoamericanos ha fracasado tanto por acción como por omisión. Por omisión, en razón de su incapacidad para garantizar a cada grupo indígena el amparo específico que el Estado le debe y para imponer la ley sobre los frentes de expansión nacional. Por acción, debido a la naturaleza colonialista y clasista de sus políticas indigenistas (Declaración de Barbados, 1971).

Una segunda reunión de Barbados se produjo en el año 1977, con la particularidad de que en esta reunión asistieron, además de los antropólogos, una gran cantidad de dirigentes indígenas de doce países diferentes. El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, organizador de esta reunión, describe de la siguiente manera el contingente de dirigentes indígenas que participaron de esta reunión:

No cabe aquí entrar en detalles, pero debo decir que, entre ellos, había desde profesionales y miembros de la intelectualidad india hasta líderes campesinos y de pueblos recolectores de la selva, todos ellos militantes en sus respectivas organizaciones indígenas, con experiencias y antecedentes diversos, pero con gran claridad respecto a sus objetivos comunes (1977:110).

El diagnóstico de la primera reunión de Barbados no sufrió cambios sustanciales en esta segunda reunión, sin embargo, la aparición de una voz propia constituyó un hecho relevante para la proyección política de los pueblos indígenas del continente. Respecto a esto último, podemos decir que este proceso de toma de la palabra instituyó, en cierto sentido, un giro epistémico en relación al tratamiento del problema indígena, ya que los antropólogos debían dejar de hablar de y por los indígenas de América Latina, especialmente cuando estos ya habían constituido organizaciones políticas. La historiadora y antropóloga mexicana Lourdez Arizpe, también participante de esta reunión, subrayó este hecho señalando lo siguiente:

Celebramos la aparición de la voz de los indoamericanos en el foro público y, en especial, en el foro donde se discute la naturaleza y el destino de su relación con las sociedades nacionales latinoamericanas. Se analizó, durante demasiado tiempo, el papel de “cultura brokers” de los caciques y gamonales, sin que ocurriera nada para alterarlo. Ahora, al fin, son los propios campesinos indios quienes hablan por sí mismos. Hecho trascendental, puesto que sólo se permite tener voz a quien ya tiene una presencia política. Y la voz es, a la vez, conciencia. Y conciencia, la posibilidad de organización (1977:120).

De esta manera, la primera reunión de Barbados constituyó un antecedente directo para que los indígenas irrumpieran y difundieran un discurso propio. Mientras que la segunda reunión de Barbados vino a confirmar, en voz propia, la situación de sujeción económica y cultural a la que aún estaban sujetos los indígenas. Sin embargo, no sólo fue una denuncia lo que plantearon estos en la segunda declaración de Barbados, sino también la necesidad de

crear organizaciones políticas propias y auténticas que tuvieran como principal objetivo la unidad y la liberación de los indígenas de América Latina.

Los indígenas en los procesos políticos de Ecuador

En Ecuador, como hemos dicho anteriormente, las primeras organizaciones políticas indígenas surgieron en las zonas bajas de la amazonía ecuatoriana. Los Shuar, antiguamente conocidos y mal denominados “jíbaros”, fueron los primeros grupos indígenas en reivindicar la cuestión étnica desde una organización política propiamente moderna. Los antecedentes nos indican que este proceso se inició entre “1961-1962 como una Asociación de Centros Shuar – una organización social y económica apoyada por los misioneros salesianos – que en 1964 se transformó en la que hoy se llama Federación Shuar” (Albó, 2002:184). Esta organización fue adquiriendo cada vez más relevancia y fuerza entre los pueblos de la cuenca amazónica, debiéndose esto, entre otras cosas, a la creciente invasión que comenzaron a realizar las compañías petroleras, a mediados de los años sesenta, con el propósito de explotar y colonizar estos territorios. Si bien la protección de sus tierras, recursos y cultura no fue plenamente lograda, esta federación instituyó un modelo de organización autónoma altamente valorada por otros pueblos indígenas del continente.

De hecho, fue bajo el liderazgo de la Federación Shuar que se conformó, en el año 1980, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Su importancia política no solamente se ha plasmado a nivel nacional, sino que también le ha valido un reconocimiento internacional que, hasta el día de hoy, les ha “permitido canalizar recursos cuantiosos a obras de promoción económica – apertura de pastizales y creación de cooperativas, por ejemplo – y sociocultural – becas, publicaciones diversas, escuelas radiofónicas”– (Batalla, 1981:28). Según algunos autores, estos avances cualitativos permitieron a los Shuar sostener, en cierta medida, una relativa autonomía en sus territorios. Así, al menos en el caso de Ecuador, el debate actual de la cuestión de las “nacionalidades”, al parecer, tendría su origen en estas demandas por la defensa de los territorios indígenas en la amazonia ecuatoriana.

En la Sierra de Ecuador, en tanto, es recién en el año 1972 que emergió la primera organización política indígena, teniendo como principal objetivo aglutinar a todas las comunidades de la Sierra y así demandar el fiel cumplimiento de la Ley de Reforma Agraria que había sido aprobada en el año 1964. Es en este contexto que emerge ECUARUNARI³⁴, una organización indígena que en sus inicios tuvo una vinculación relevante con ciertos sectores de la Iglesia Católica, particularmente con las ideas de la Teología de la Liberación y las tendencias en torno al compromiso con los más pobres que se adoptaron en el Concilio Vaticano II. Si bien, entonces, en sus orígenes este movimiento se planteó como una organización propiamente indígena que buscaba crear una conciencia de unidad de todas las etnias de Ecuador, no es menos cierto que, a fines de los años setenta, esta organización comenzó a adoptar una concepción clasista del movimiento indígena-campesino, produciéndose un acercamiento con el movimiento obrero. Así, esta organización, junto a la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y la Federación de Organizaciones Campesinas (FENOC), constituyeron el Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (FULCI) en el año 1978, incluso también participando activamente en las luchas del Frente Unitario de Trabajadores (FUT).

A partir de estos antecedentes, podemos decir que los movimientos de la Sierra de Ecuador fueron mucho más heterogéneos que los movimientos de las tierras bajas, esto producto, quizás, de los intensos procesos de campesinización y proletarización que habían afectado a los indígenas de la Sierra en los periodos anteriores. Sin embargo, en la década del ochenta, específicamente en el año 1986, se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), una organización política que agrupa, hasta el día de hoy, a las diferentes etnias, pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, constituyendo un hito fundamental para la unión y consolidación del movimiento indígena ecuatoriano.

Resulta oportuno señalar que, en el mismo contexto que nace la CONAIE, “las organizaciones indígenas comienzan a discutir la pertinencia de celebrar el V Centenario del descubrimiento de América, algo que se había impuesto en las conmemoraciones oficiales

³⁴ Sigla silábica de la frase quichua *Ecuador Runakunapac Riccharimui* (el despertar de los indios de Ecuador).

de todo el continente” (Zapata, 2008:119). En el año 1988, el diario español *El País*, relataba de la siguiente manera los años previos a la celebración del V Centenario:

Las principales comunidades indias de América contemplan la posibilidad de convertir 1992 en un año de grandes movilizaciones. El boicoteo de las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento sería utilizado como caja de resonancia internacional de sus reivindicaciones, afirma el indigenista Ginés Serrán-Pagán. En su opinión, “la marginación de los indios practicada por la Comisión del V Centenario” ha sembrado el nerviosismo en la comunidad diplomática española, que teme que embajadas y consulados se conviertan en escenario prioritario de las protestas indígenas (El País, 21 de noviembre 1988).

En este contexto, la lucha de los movimientos indígenas por recuperar sus tierras y su cultura tuvo un hito histórico en la Quinta Asamblea Nacional de la CONAIE, entre el 25 y el 28 de abril de 1990, en el cual conformaron un pliego de reivindicaciones que colocaban énfasis en la entrega, solución y legalización de la tierra y territorios para las nacionalidades indígenas, entre otras quince demandas³⁵. Además de este pliego, y para obtener una pronta respuesta por parte del gobierno, los indígenas convocaron, en vísperas del *Inti Raymi*, a un gran levantamiento indígena desde los días 4 al 6 de junio de ese mismo año, el cual tuvo una convocatoria excepcional en todo el país. La demanda por la plurinacionalidad, tema que veremos más adelante, fue, de cierto modo, la bandera integradora de este movimiento que fue extendiendo su influencia a sectores que no estaban directamente relacionados con el movimiento indígena, tales como trabajadores urbanos informales, artesanos y comerciantes endeudados, y en general, entre los sectores sociales en plena desaceleración (Le Bot, 2013). Sin embargo, según las investigaciones del sociólogo francés, los sindicatos de obreros, de funcionarios y de maestros, así como también las asociaciones de estudiantes, se mantuvieron, a menudo, al margen de este movimiento social.

Es a partir de esta movilización histórica que los indígenas se consolidaron como actores sociales y políticos capaces de producir y disputar un proyecto político de nación,

³⁵ Cinco de los dieciséis puntos de la plataforma de lucha del levantamiento de 1990: 1. Declaración del Ecuador como Estado plurinacional. 2. Congelación de los productos de primera necesidad. 3. Entrega de tierras y legalización de territorios de las nacionalidades indígenas. 4. Solución a los problemas de agua y riego. 5. Control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE (Simbaña, Florestino. “Plurinacionalidad y derechos colectivos”. En: Pablo Dávalos (comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005).

siendo una de las particularidades de este proceso la nula necesidad de la intermediación de los partidos políticos clásicos, sean de izquierda o derecha, en la consecución de sus objetivos. Pablo Dávalos relata de la siguiente manera este proceso y la ausencia en este de los partidos políticos tradicionales:

El país entero se estremece. Emergen con fuerza inusitada los indios como actores sociales con una plataforma determinada y un proyecto político propio. La situación política es tensa y la cobertura de los medios de comunicación es total. Sin embargo, existe un gran ausente en este debate: el sistema político. En este levantamiento indígena, todo el conflicto se procesó y negoció directamente entre el Estado y la dirigencia de la CONAIE. No participaron, ni por asomo, los partidos políticos, incluidos los partidos de izquierda (Dávalos, 2004:177).

La ausencia de los partidos políticos en el debate se debe, en gran parte, a que los dirigentes de la CONAIE, liderados por Luis Macas, solamente aceptaron como interlocutor válido al presidente de la República, en tanto autoridad máxima del Estado. El diario *El Comercio* del 27 de junio de 1990, expresa de la siguiente manera este episodio:

El silencio de los partidos políticos frente al levantamiento indígena muestra hasta dónde llega su sorpresa. Han quedado enmudecidos ante un movimiento que los cuestiona por todos los lados, y les hace aparecer como inútiles. (...) Lo que se tiene por delante quizá podría ser resumido así: un sistema de partidos desbordado por un movimiento social: un Estado desprotegido frente a un sector social que lo cuestiona por todos los costados (el sistema político fue eludido por el movimiento indígena); y una sociedad que espera con interés los resultados de un diálogo entre amenazas de nuevas movilizaciones (Cit. Dávalos, 2014:178).

En este sentido, podemos decir que el movimiento indígena omitió al sistema político representativo con la finalidad de convertirse en un nuevo actor político, uno que germinara desde las propias bases participativas de los pueblos y nacionalidades indígenas. Yvon Le Bot llama a este proceso el paso de un movimiento cultural a un movimiento político, en donde los indígenas pasan de ser meros vectores de demandas sociales y afirmación identitaria, para convertirse en un movimiento social y cultural con fines políticos. La CONAIE, así, “al reunir reivindicaciones dispares, de diferentes procedencias sociales, étnicas y geográficas, de las comunidades amazónicas y andinas, pero también de varios sectores no indígenas, se erigió como una fuerza capaz de desestabilizar gobiernos” (Le Bot, 2013:153). Es en esta dirección que, en el año 1996, y como forma de rechazo a los partidos

políticos tradicionales, la CONAIE crea el movimiento político Pachacutik para actuar dentro del sistema de representación política³⁶. La creación de este brazo político, una decisión que no estuvo excepta de discusiones al interior de la CONAIE, logró posicionar una agenda política indígena que, en cierta medida, trastocó la lógica partidista tradicional que se venía desarrollando históricamente en el sistema político representativo de Ecuador. Algunos logros de la creación del Movimiento Político Pachacutik, fueron los siguientes:

Desde su primera participación en las elecciones de 1996, logró un avance importante con muchos candidatos elegidos a nivel municipal, algunos diputados provinciales, un diputado nacional y un tercer lugar en la contienda presidencial con un candidato no indígena. Al año siguiente, participó, junto a sectores estudiantiles y clases medias en el “levantamiento cívico nacional” por la destitución del presidente Abdalá Bucaram. También participó activamente en el seno de la Asamblea constituyente para la preparación de la nueva Constitución (1998), la cual reconoce el carácter “pluriétnico y multicultural” de la nación, así como un conjunto de derechos territoriales y culturales a las comunidades indígenas. De la misma manera, logró que Ecuador ratificara el Convenio 169 de la OIT (Le Bot, 2013: 156).

El papel de las organizaciones indígenas en la destitución del presidente Abdala Bucaram, tras tan sólo seis meses de gobierno, fue fundamental. De hecho, mientras las protestas estudiantiles y sindicales cercaban la ciudad, los indígenas cerraron las principales carreteras, con lo que el país quedó totalmente paralizado. En este contexto, la destitución de Bucaram abrió un periodo de profunda inestabilidad política en Ecuador, la cual se profundizó con la elección de Jamil Mahuad en el año 1998. Durante el periodo de Mahuad entró en vigencia la nueva Constitución política de Ecuador, la cual consignaba el carácter pluriétnico y multicultural de la nación, sin embargo, la plurinacionalidad del Estado no estuvo presente en la redacción de esta nueva carta política. Con este antecedente entre las manos, los indígenas se sumaron a las protestas sociales por el alza de los principales productos y servicios a raíz de la grave crisis económica en la que estaba inserta la nación,

³⁶ Si bien el Movimiento Político Pachacutik había sido creado desde la matriz de lo indígena, en el confluyeron diversas organizaciones sociales y políticas, entre ellas algunas de izquierda. Su objetivo principal fue colocar en el centro de la discusión política el tema de la plurinacionalidad del Estado, además de realizar ciertos cambios al interior del régimen político ecuatoriano. Según los datos estadísticos, en el año 1996 obtuvieron el 10% de la representación parlamentaria del país. (Véase: Dávalos, Pablo. “Movimiento indígena, democracia, Estado, plurinacionalidad en Ecuador. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Universidad Central de Venezuela, vol. 10, núm. 1, enero-abril 2004, pp. 175-202).

teniendo como consecuencia la creciente devaluación de la moneda nacional, el Sucre, y su posterior eliminación por el dólar norteamericano. En esta situación de descontento social, los movimientos indígenas realizaron, en 1999, tres levantamientos, siendo el levantamiento de enero del 2000, junto a un grupo de militares, el que termina por destituir al presidente Mahuad.

Esa Constitución [1998] hecha con todo el recetario que la gobernabilidad establecía no sirvió para que el presidente Mahuad enfrentase la insurrección indígena del 21 de enero del 2000. Esa misma tarde, camuflado en una ambulancia, el presidente huía del palacio presidencial, mientras que la multitudinaria marcha indígena y social, por primera vez en cinco siglos, izaba en ese mismo palacio de la Presidencia de la República, hora más tarde, su bandera, la wiphala, símbolo de su atávica lucha y resistencia (Dávalos, 2004, 201).

La importancia de este hecho es significativa, ya que tras la deposición de Mahuad se originó una especie de alianza entre la CONAIE, representada por su presidente Antonio Vargas, y un grupo de coroneles de las Fuerzas Armadas que actuaban de manera independiente a la institución militar, el cual era representado por Lucio Gutiérrez. Así, en este contexto, el Pachacutik se alió con Lucio Gutiérrez y la Sociedad Patriótica en el año 2002 con la finalidad de enfrentar las elecciones de ese año, resultando sorpresivamente ganador en estas con un 54.79% de los votos. Este hecho significó que varios indígenas llegaran a ocupar puestos de relevancia en el gobierno del coronel Gutiérrez, entre ellos Luis Macas en el Ministerio de Agricultura y Nina Pakari, en el de Relaciones Exteriores. Sin embargo, los escándalos de corrupción ligados al tráfico de armamentos, la malversación de fondos públicos y las relaciones serviles con Estados Unidos, hicieron que la CONAIE, después de siete meses de haber entrado en funciones, retirara a sus representantes de las funciones gubernamentales. Gutiérrez fue destituido por el parlamento en el año 2005, “bajo la presión de movilizaciones urbanas en las que el movimiento indígena no participó, a diferencia con lo sucedido con Bucaram y Mahuad. Esta vez no se podía acusar a la CONAIE de haber derrocado al presidente electo, pero finalmente, las diversas peripecias en las relaciones entre el movimiento indígena y el militar demagogo pasaron a la historia como una aventura desafortunada” (Le Bot, 2013:158).

Ante esta desventurada experiencia, el movimiento indígena, en el año 2006, llevó a Luis Macas como candidato autónomo del Movimiento Pachacutik, sin embargo, solamente logró el 2.19% de los votos nacionales. Ante estos resultados, el movimiento indígena se sumergió en una profunda crisis, aumentando las disputas internas y la pérdida de la credibilidad después de la fallida experiencia que fue la alianza indígena-militar. Algunos autores sostienen que esta crisis tuvo que ver con la idea de que “esta organización no estaba preparada para pasar de la protesta y reivindicación a la toma de responsabilidades, de la movilización contra el gobierno al ejercicio del poder” (Le Bot, 2013:160).

En el año 2007 fue elegido como presidente de Ecuador el economista y político Rafael Correa (2007-2017), inaugurando, quizás, el periodo de mayor estabilidad política en el país. Alianza País, como se denominó a la coalición de Correa, fue un conglomerado de partidos políticos y movimientos sociales, fundamentalmente de izquierda, que dieron forma a un proyecto político que buscaba refundar la nación a partir de la promoción de los derechos sociales que habían sido suprimidos por las políticas neoliberales llevadas a cabo por los presidentes anteriores. Si bien el movimiento indígena se mantuvo escéptico durante los primeros meses de gobierno de Correa, esto dio un giro, a fines del año 2007, cuando se comenzó a discutir los lineamientos que debería tener la nueva Constitución política de la nación. En este contexto, la CONAIE presentó una extensa propuesta a la Asamblea Constituyente, en donde su foco central fue su demanda histórica de construir un Estado plurinacional³⁷. Así expresa la CONAIE este importante momento para el devenir histórico de los pueblos indígenas de Ecuador:

Actualmente, el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el “buen vivir” transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de

³⁷ Las propuestas constitucionales de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) tienen cinco ejes fundamentales que se enmarcan dentro de la propuesta de Estado unitario, comunitario, equitativo, solidario, incluyente, con equidad de género, soberano y laico: 1. La construcción de un Estado plurinacional. 2. La nacionalización y no privatización de la biodiversidad y los recursos naturales. 3. El reconocimiento de distintas formas de democracia. 4. Los principales servicios sociales no pueden ser tratados como mercancías. 5. La construcción de un modelo económico social, solidario, ecológico, equitativo, soberano, planificado e incluyente (Ver más en: “Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente”. 2007).

sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama. En este momento en que el pueblo ecuatoriano ha hecho explícitas sus esperanzas de cambio, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador decidió enfrentar el enorme desafío de elaborar una propuesta de nueva constitución de la República del Ecuador desde nuestras experiencias y nuestras luchas, y en convergencia con las grandes mayorías de explotados y excluidos del país (CONAIE, 2007).

Tras años de lucha incesante, esta vez la demanda histórica de la CONAIE fue escuchada por la Asamblea Constituyente, aprobándose el proyecto de la plurinacionalidad del Estado de Ecuador en la Constitución política del año 2008. Así, el artículo primero de la carta constitucional vendría a sostener que “el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”. Esto constituyó un avance histórico para el movimiento indígena, el cual, a través del movimiento político Pachacutik, apoyó las reformas estructurales plasmadas en el Plan de Desarrollo (2007-2009) del gobierno. Durante su segundo periodo de mandato (2009-2013) incluyó, en su plan de trabajo, la idea del “Buen Vivir” (*sumak kawsay*), sin embargo, al adquirir una política partidista en la conformación del gabinete durante su segundo periodo presidencial, fueron perdiendo adeptos entre los partidos y movimientos políticos que lo apoyaba, entre ellos el movimiento Pachacutik. Este distanciamiento se hizo cada vez más patente con el transcurso de los años, teniendo su punto más álgido en el año 2013, cuando Correa decidió explotar el Parque Nacional Yasuní como parte de la política energética del país, el mismo que había defendido anteriormente.

Desde esta óptica, la ampliación de los derechos sociales promovidos por la llamada “Revolución Ciudadana” (2007-2017), no fueron garantía para mantener a los movimientos indígenas como aliados del gobierno. Los conflictos sociales por el uso y la distribución de los recursos naturales se agudizaron, tanto en la Sierra, por el derecho y uso de aguas, como en la selva, por la explotación petrolera y minera. Pablo Dávalos (2014) ocupa el concepto de “posneoliberalismo”³⁸ para dar cuenta de las contradicciones entre las políticas públicas

³⁸ “El concepto de “posneoliberalismo” fue utilizada por Emir Sader, Atilio Borón, Carlos Figueroa Ibarra, entre otros, para marcar una distancia con aquellos gobiernos neoliberales adscritos a la agenda del Consenso de Washington. Con el concepto de “posneoliberalismo” se trataba de ubicar en la nueva geopolítica a los regímenes latinoamericanos que surgían en disputa con EEUU y fuertemente críticos con el modelo neoliberal. Estos gobiernos cambiaron el sentido de las políticas públicas, hacia políticas públicas más inclusivas y con

con fines sociales y las políticas extractivistas para obtener recursos económicos. Los conflictos sociales a raíz de las políticas extractivistas se deben, de cierto modo, a la paradoja inscrita en la misma Constitución política del 2008, ya que el artículo primero sostiene que “los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible”. En otras palabras, lo que se puede desprender de este enunciado es que los recursos naturales pertenecen al Estado, y no, necesariamente, a los pueblos que viven en ese territorio. Ante ello, el Estado tendría la facultad legítima de explotar estos recursos, sobre todo en periodos de crisis económica en la que esa explotación podría derivar en ingresos económicos que permitirían aplicar ciertas políticas sociales que, supuestamente, llegarían al conjunto de la sociedad. Es ante esta contradicción que se produjo la ruptura entre el movimiento indígena y el gobierno de Rafael Correa, la cual se puede resumir en el siguiente análisis de Dávalos:

Las concesiones petroleras, en su mayor parte, están en territorios indígenas y comunitarios. A pesar de la existencia y el reconocimiento jurídico a leyes y derechos que garantizan la posesión efectiva de los territorios por parte de las comunidades y pueblos indígenas, así como la defensa de su identidad cultural; la propuesta extractivista de Alianza País hizo tabula rasa de esas disposiciones jurídicas en beneficio de las comunidades indígenas, porque consideraba que el extractivismo correspondía al interés nacional y este no se negocia con ningún grupo minoritario que defiende intereses particulares (2014:174).

El movimiento indígena en Bolivia: entre lo étnico y la clase social

Las primeras organizaciones políticas indígenas modernas en Bolivia, a diferencia de Ecuador, nacieron en los años setenta entre los pueblos andinos de las tierras altas, principalmente aymaras. El movimiento katarista, haciendo alusión al principal líder aymara en los levantamientos anticoloniales de los años 1780-1781, fue un movimiento que reunió a diferentes líderes e intelectuales indígenas, principalmente de las ciudades de La Paz y Oruro,

mayor sensibilidad social, preocupándose por la inversión social y la lucha contra la pobreza. En un inicio, algunos de estos gobiernos latinoamericanos incluso acudieron a la ideología del socialismo para legitimarse. Sin embargo, las derivas extractivistas de estos gobiernos y su creciente separación con los movimientos sociales hasta llegar al punto de la confrontación abierta”. (Dávalos, Pablo. *Alianza País o reinvencción del poder. Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador*”. Bogotá: Desde Abajo, 2014, p. 38-39).

pero también teniendo adeptos en las zonas rurales. En este contexto, se fundó, en el año 1969, el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, una organización compuesta por jóvenes aymaras de La Paz, la cual tenía como principal objetivo educar y organizar a los indígenas de las zonas rurales. Posteriormente, en el año 1971, se fundó el Centro Campesino Tupaj Katari, con el propósito de realizar emisiones radiales y difundir en ella información que fuera de utilidad para los campesinos. Ambas organizaciones firmaron el “Manifiesto de Tiwanaku” en el año 1973, denominado, por Silvia Rivera Cusicanqui (2010a), como el comienzo de un poderoso movimiento autónomo campesino. En efecto, la producción discursiva de este Manifiesto da cuenta de un proceso de eminente subjetivación política en el que los indígenas, también autoreconocidos como campesinos, comienzan a replantearse su condición de explotación y sujeción a la que han estado expuestos en su propia nación. El texto comienza con una cita del Inca Yupanqui a los españoles, “un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”, y continua...

Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. 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 (Cit. Rivera, 2010a:182).

Una de las cosas importantes que se pueden percibir en torno al comienzo de este Manifiesto, es la aparente imbricación de lo campesino y lo indígena como parte de un solo mundo. En este sentido, para los jóvenes aymaras que firman este postulado, al parecer, no habría una distinción entre estas dos condiciones, sino que más bien habría una imbricación constitutiva de, quizás, una nueva identificación. Lo explícito, en cambio, se manifiesta en el aparente fracaso de las políticas desarrollistas en torno a la integración de los indígenas a la nación, ya que aún habría permanecido en la sociedad una matriz de dominación que los oprimía en todas sus dimensiones. El concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova, del cual hemos hablado anteriormente, parece representar cabalmente el problema de dominación que han sufrido los aymaras, entre otras culturas, al interior de la nación boliviana. Es este problema el que lleva a este grupo de jóvenes aymaras a edificar esta denuncia y proyecto, transformándose, de cierto modo, en un emergente proyecto político

que era capaz de denunciar y, al mismo tiempo, enunciar ciertas transformaciones que debiera asumir el Estado en torno a la cultura, como primer valor, pero también en relación a la economía, el sindicalismo campesino y la educación rural.

El sindicalismo campesino, de esta manera, se convirtió en la organización de base por excelencia del movimiento katarista, planteando una relativa autonomía respecto a los partidos políticos y el gobierno. En este contexto de ascendente importancia del sindicalismo para la organización indígena campesina, se sostiene que, al parecer, no se habría producido una escisión diferenciadora entre la dimensión política y la dimensión cultural, sino que más bien se habrían fusionado para la consecución de sus objetivos políticos y culturales plasmados en el Manifiesto. De esta manera, el Manifiesto del año 1973 marcó, de cierta manera, el inicio de un rechazo generalizado, por parte de los campesinos, hacia los partidos políticos, en donde estos últimos solamente habrían buscado el voto rural para poder llegar o establecerse en el poder (Choque Canqui, 2010). En esta dirección, los indígenas optaron por la vía propia, es decir, aquella en la que sus propios dirigentes, elegidos libre y democráticamente, pudieran representarlos de acuerdo a sus propios intereses políticos, sociales, culturales y económicos.

Sin embargo, en el año 1974 el gobierno militar de Hugo Banzer (1971-1978) radicalizó su represión frente a las protestas sociales y, con ello, prohibió las principales organizaciones políticas de la sociedad civil, sobre todo los sindicatos. Ante ello, el movimiento katarista sindical tuvo que pasar a la clandestinidad hasta 1978, año que apareció nuevamente en público. “En 1979 la organización logró incorporar en su seno a otras corrientes, [entre ellas la COB] y tomó el nombre de Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), nombre histórico y reconciliador que no refleja la importancia que, desde la irrupción del katarismo, da a esta organización a la dimensión étnica” (Albó, 2002:186). Sin embargo, como presidente de este conglomerado fue elegido Jenaro Flores, un histórico sindicalista aymara que posicionó en primer lugar al katarismo en las luchas sociales y políticas de esta organización. Rivera Cusicanqui describe de la siguiente manera las expectativas que generaba esta nueva coalición a la cabeza de Jenaro Flores, la cual, según la socióloga, tuvo varios logros en la organización del altiplano,

no obstante, esta no logró generalizarse en zonas de la Amazonía y tampoco en el norte de Potosí, entre otras zonas:

La idea de que era posible la liberación de los pueblos indígenas y, al mismo tiempo la defensa del sindicalismo como espacio único y universal de organización de la población rural, estaba anclada en la percepción del eje katarista-aymara de la CSUTCB, que daba por supuesto que el sindicalismo había logrado articularse con las tradiciones organizativas de los ayllus y comunidades, como efectivamente sucedió en el altiplano. A nivel local los sindicatos aymaras del altiplano han logrado combinar creativamente las formas de democracia directa propias del ayllu, con la representativa sindical, logrando así estructurar poderosas federaciones que podían a la vez actuar unitariamente, y respetar cierto margen de diversidad organizativa y cultural (2010c:152).

Los años ochenta se caracterizaron por un ser un periodo de una creciente diversificación de las organizaciones indígenas, entre las cuales emergió la primera organización de las tierras bajas, denominada Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). Esta organización emergió en el año 1982 con el objetivo de fortalecer la unidad de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, como así también con la idea de defender los derechos en torno a la administración y el aprovechamiento de los recursos naturales, entre otros lineamientos. Unos años después esta organización adquirió el nombre de Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, la cual adquirió una vital importancia cuando, en 1990, marcharon todos los pueblos orientales “por el territorio y la dignidad”. Si bien estas movilizaciones venían generándose paulatinamente desde los años ochenta, sobre todo a nivel regional, fue la marcha que partió el 15 de agosto de 1990 la que causó revuelo en el Estado y entre la prensa internacional. Esta movilización partió desde la ciudad de Trinidad, en el oriente boliviano, hasta la sede de gobierno en La Paz, recorriendo unos 650 kilómetros aproximadamente. Después de más de 60 días de marcha, y a escasos kilómetros de llegar a la capital boliviana, “una delegación de campesinos aymaras de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, se unió a la marcha poco antes de llegar a La Cumbre, a 4,700 metros de altitud. El acontecimiento simbolizaba la unión de dos sectores que hasta entonces se ignoraban o se percibían a través de prejuicios y estigmas” (Le Bot, 2013:126). Sus principales demandas giraron en torno al reconociendo de

las culturas que existían en las tierras bajas de Bolivia, además del reconocimiento del territorio, sus autoridades y organizaciones.

Por otro lado, el periodo de los años ochenta en el altiplano se caracterizó por un auge en la fragmentación del movimiento katarista. Surge, así, el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) y, posteriormente, su brazo armado, el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK). Este último buscó consagrarse como una organización política con una estructura armada, la cual aspiraba a entrenar a los sindicatos de las comunidades campesinas en el uso del armamento con fines revolucionarios. Esta organización nació en el año 1986, la cual fue liderada, entre otros, por Felipe Quispe y Álvaro García Linera con el objetivo de radicalizar la lucha indígena. Según las investigaciones de la socióloga Fabiola Escárzaga (2012) esta organización se constituyó a partir del encuentro entre dos grupos. Uno compuesto por jóvenes mestizos que aportarían la conducción del trabajo urbano, la teoría marxista y la logística; y el grupo de campesinos aymaras y quechuas que aportarían la conducción de la fuerza rural. Sin embargo, el proyecto de construir una organización armada fue desmantelado rápidamente, siendo encarcelados la mayoría de sus líderes. En el año 1985 también surge el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), fundado por el histórico sindicalista Jenaro Flores, proclamándose, en ese mismo año, como candidato a presidente de la república, obteniendo la no despreciable cifra del 11,02% de los votos. Estos son sólo algunos de los movimientos indígenas que se crearon en los años ochenta en el altiplano, permitiéndonos visualizar la progresiva fragmentación del katarismo sindical de acuerdo a las distintas posiciones y propuestas que asumían sus organizaciones de base.

De esta manera, las organizaciones kataristas del altiplano fueron poco a poco dando paso a las organizaciones indígenas del Oriente, las cuales iban a ser capaces de interrumpir el espacio público desde una discursividad distinta y mucho más ligada a las problemáticas territoriales que caracterizan a los actuales pueblos indígenas de América Latina. Así, como hemos señalado anteriormente, los años noventa comienzan con el auge del movimiento indígena del oriente de Bolivia, sobre todo después de la denominada marcha “por el territorio y la dignidad” realizada por los pueblos indígenas de las tierras bajas. A esta marcha se sumaron, dos años después, las movilizaciones en repudio de las celebraciones del V

Centenario en todo Bolivia. De esta manera, el 12 de octubre del año 1992 los indígenas se movilizaron con la consigna de “500 años de invasión”. El sociólogo Esteban Ticona expresa de la siguiente manera el ambiente social vivido durante esta jornada:

En las principales ciudades del país confluyeron grandes marchas de las organizaciones indígenas y campesinas, llegadas a veces después de muchos días de caminata militante. Las Wiphaldas ondeaban por doquier, más que nunca antes. Provocaron comentarios a veces de sorpresa, a veces de repudio: no hay banderas bolivianas, sólo hay wiphaldas [...] La plaza Murillo estuvo llena de policías con rostros indígenas, en tanto que otros miles de andinos, con sus ponchos, pututus, wiphaldas y representantes de los principales grupos indígenas del resto del país, recorrieron las calles ciudadanas, vitoreando vivas y muertas. La imagen de un sistema aún colonial iba quedando cercado en la voluntad de esas multitudes. Resultaba muy impresionante (2000:141).

En este contexto de creciente movilización y visibilización de los movimientos indígenas, llegó a la presidencia el empresario y político boliviano Gonzalo Sánchez de Losada (1993-1997), nombrando como vicepresidente a uno de los ideólogos y líder del movimiento katarista, Víctor Hugo Cárdenas. El sindicalista y katarista se convirtió, así, en el primer indígena en ocupar este puesto, cumpliendo un rol fundamental en la reforma constitucional que reconocía el carácter multiétnico y pluricultural de la República boliviana, además de los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas. Sin embargo, “estas reformas obedecieron esencialmente a una lógica administrativa y cuando se aplicaron contribuyeron a poner a las comunidades bajo tutela y a incorporarlas al aparato institucional, en vez de reactivarlas y garantizar su autonomía. En general, se puede decir que estas se tradujeron en un aumento de la burocracia, incompetencia y corrupción” (Le Bot, 2013:130). Desde esta óptica, lo que se plantea es que estas reformas pluri-multi solamente actuaron a nivel simbólico y que, por ende, no llegaron a materializarse en las reales demandas de los pueblos indígenas de Bolivia.

La conjunción entre un multiculturalismo simbólico, liderado por Víctor Hugo Cárdenas, y la aplicación de políticas neoliberales, dirigidas a un proceso de capitalización de las empresas públicas por parte del gobierno de Sánchez de Losada, fueron dando expresión a un multiculturalismo de corte neoliberal que terminó por desacreditar a Víctor

Hugo Cárdenas ante el movimiento indígena, siendo incluso expulsado de su propia comunidad por el cabildo campesino.

Ante el término del gobierno de Sánchez de Losada llegó a la presidencia, nuevamente, Hugo Banzer (1997-2001), pero, a diferencia del periodo anterior, esta vez fue elegido vía electoral. El segundo gobierno del ex militar estuvo caracterizado por la intensificación de las reformas privatizadoras que había iniciado el gobierno anterior, sin embargo, una de las medidas más importantes de su gobierno fue el intento de erradicar, con el apoyo de EEUU, las plantaciones de hoja de coca³⁹. La inminente limitación de los cultivos de coca detonó en un agudo conflicto social en la zona del Chapare, en donde Evo Morales era diputado y, además, dirigente de los sindicatos de productores de coca. De esta manera, el movimiento cocalero convirtió la coca en un asunto de causa nacional, abogando por la importancia que tenía esta planta ancestral para la identidad de la nación. “La coca, declaró Evo Morales, es una planta con propiedades medicinales [...] Al defender la coca defendemos nuestra identidad y nuestro país contra el capitalismo y la influencia estadounidense” (Le Bot, 2013:136). Así, según Pablo Stefanoni, con el sindicalismo cocalero “emergió un movimiento, mezcla de izquierda rural y urbana, sindicalismo y etnia, capaz de articular un discurso anti-neoliberal y antiimperialista, e incorporar una visión étnico-rural andina que interpela a otros sectores empobrecidos y marginados de la sociedad boliviana” (2003:59).

El Movimiento al Socialismo (MAS), fundado en el año 1995, y refundado en el año 1997 por Evo Morales, adquirió, de esta manera, una importancia inusitada a partir de las movilizaciones de los sindicatos campesinos en las zonas cocaleras del Chapare y las Yungas, además de los indígenas del altiplano. Esto llevó a Evo Morales a postularse a la presidencia el año 2002 en representación del MAS, sin embargo, este obtuvo el segundo lugar, con la no despreciable cifra de un 20,9% de los votos, después del electo, nuevamente, Gonzalo

³⁹ Otro de los conflictos sociales que tuvo que enfrentar el gobierno de Hugo Banzer fue producto de la privatización del agua en el año 1999. Tras este hecho surgió el conflicto social, denominado como “la guerra del agua”, en la ciudad de Cochabamba, pero que después se generalizó a varias zonas del país. Las protestas sociales contra la modificación de la Ley de Servicio de Agua Potable y Alcantarillado, trajo consigo la conformación de un movimiento territorial, pero también nacional, que tensionó más aún el ambiente social en contra del gobierno.

Sánchez de Losada. Resulta oportuno señalar que, en estas elecciones del año 2002, también se presentó como candidato presidencial Felipe Quispe, conocido como *El Mallku*⁴⁰, pero este sólo obtuvo el 6% de los votos. A diferencia de Evo Morales, el objetivo principal de Quispe, fundador del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), es la reconstitución del *Qollasuyo*, sosteniendo que para ello no se puede luchar sólo con el brazo democrático, necesitamos otro brazo, que es el brazo revolucionario. “Estaríamos dispuestos a utilizar las dos vías, que nos corresponde como originarios de este país”, dice Quispe. Sin embargo, esta tendencia hacia el etnonacionalismo no ha sido el camino que han seguido la mayoría de las organizaciones indígenas del país.

El segundo gobierno de Sánchez de Losada (2002-2003) estuvo marcado por la protesta social, hecho que tuvo como consecuencia la temprana destitución de su cargo a raíz de la fuerte represión que ejerció su gobierno durante la llamada “guerra del gas”. Este conflicto tuvo su origen, de cierta manera, en las pretensiones del gobierno de Gonzalo Sánchez de Losada de vender el gas por el territorio chileno, esto ante la grave crisis social y económica heredada del gobierno anterior. Ante este hecho, entre septiembre y octubre del año 2003, se sucedieron múltiples manifestaciones en el altiplano, siendo la ciudad de La Paz y El Alto las más movilizadas. Analizando las jornadas de protesta social en la ciudad de El Alto, el sociólogo aymara Pablo Mamani recalca cómo se fue reforzando el tejido social en esta ciudad a través de las conversaciones cotidianas que se deban entre bromas, trincheras y fogatas.

En algunas zonas se pone en escena la wiphala multicuadrada como señal de un posicionamiento político e identitario indígena, y hay intercambio de informaciones sobre lo que pasa entre una zona y otra a través de la gente que camina o va en bicicleta. En esa relación muchos de los que protagonizan los bloqueos, pese a no conocerse, construyen, al calor y circunstancia de las fogatas, amistades, solidaridades y hermandades significativas para crear un mayor peso en las acciones colectivas de la protesta. Las mujeres de pollera participan cargadas de sus hijos/as a través del habla en aymara o castellano y se sienten parte de una misma realidad. Y poco a poco se amplía un tramado de sentidos de

⁴⁰ *Mallku* se denomina a la máxima autoridad del ayllu o de la comunidad, el cual tiene la potestad de velar por los recursos económicos, la administración territorial, las celebraciones rituales-religiosas, los límites inter-ayllus, la producción agrícola y ganadera, y el cuidado de la salud de la población. También suele denominarse como *jilaqata*.

pertenencia urbana de una ciudad indígena postergada desde mucho tiempo atrás (2003:17).

Este sentido de pertenencia se fue afianzando cada vez más con el transcurso de los días, sin embargo, la represión se hizo sentir crudamente a través de la militarización que se produjo en la ciudad de El Alto. Finalmente, con un saldo de aproximadamente 400 heridos y 70 muertos, y bajo las pancartas que decían “Goni asesino”, Sánchez de Losada terminó siendo destituido y juzgado por sus responsabilidades en esta masacre.

En su puesto lo reemplazó el vicepresidente Carlos Meza, el cual tuvo como principal objetivo solucionar el conflicto social mediante un *referéndum* en donde los bolivianos se pronunciasen sobre la exportación del gas natural. En las elecciones del 2005, y en medio de un agitado ambiente social, es electo Evo Morales con un 53,8% de los votos, convirtiéndose en el primer presidente indígena y, además, el tercer presidente en la historia de Bolivia en ser elegido por mayoría absoluta de votos. Tras la elección de Morales, Álvaro García Linera asumió como vicepresidente de la república, sosteniendo que el eje fundamental del proyecto de nación del MAS recae en los indígenas que vienen de los sindicatos agrarios y campesinos. En cuanto a los orígenes y a la composición ideológica del MAS, García Linera sostiene lo siguiente:

El componente antiimperialista del discurso de Evo Morales y del MAS deviene de la praxis de la resistencia que tuvieron los sindicatos cocaleros desde fines de la década del ochenta y durante la década del noventa. El Chapare fue el epicentro de una gran lucha en torno al cultivo de la coca. Eso potenció un discurso radicalmente antiimperialista, pues los distintos gobiernos neoliberales actuaban contra los cocaleros presionados –y apoyados militarmente– por EEUU (2006:29).

En este sentido, es fundamental entender que el MAS no viene a ser un movimiento propiamente indígena, sino que vendría a ser un movimiento social heterogéneo en el que confluyen diversos actores sociales que tendrían ciertos objetivos transversales a todo el conglomerado social. Durante sus primeros días de gobierno, sus avances fueron significativos: “decretó o hizo aprobar sucesivamente una disminución del salario de los altos funcionarios (empezó por aplicarse la medida a él mismo y a los miembros de su gobierno), un aumento al salario mínimo, la nacionalización de los hidrocarburos, un referéndum sobre

las autonomías convocó a una Asamblea Constituyente y reactivó la reforma agraria” (Le Bot, 2013:144). De este modo, el MAS se convirtió en la principal fuerza política del país, obteniendo un 64,02% de los senadores y diputados en la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia en el año 2009, cuando ya había sido ratificado Evo Morales para un segundo mandato.

Respecto al desarrollo de la Asamblea Constituyente de Bolivia, efectuada entre los años 2006-2007, esta se desarrolló en un clima de profundas tensiones sociales entre las diversas posturas que existían en torno al modelo que debía seguir la nación. Los temas más conflictivos, quizás, fueron los temas ligados a la autonomía regional y departamental, exigidos, sobre todo, por los departamentos orientales que tenían en su poder la producción gasífera del país. Otro de los temas conflictivos de la agenda constituyente fueron las disposiciones generales sobre los derechos de tierra, territorio y recursos naturales⁴¹. Sin embargo, a pesar de la profunda división política, y después de intensas protestas sociales en Sucre y Santa Cruz de la Sierra, fue aprobada la nueva Constitución Política en el año 2009, con una votación de un 61,43% de los votos. Entre sus artículos más importantes, la Constitución declaraba que Bolivia era un “Estado unitario social de derecho plurinacional comunitario, intercultural, descentralizado y con autonomías. Se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”. En cuanto a los recursos naturales, la Constitución consignó que estos estarían a cargo de la administración del Estado en función del bien nacional y que, en relación a su explotación en determinados territorios, esta estará sujeta a una consulta a la población afectada, incluyendo a las naciones y pueblos indígenas originario campesino.

Respecto a esto último es, quizás, donde se ha producido la mayor divergencia entre el Estado y los pueblos indígenas, sobre todo aquellos que habitan en las zonas orientales. Es justamente aquí en donde se han producido los actuales conflictos sociales entre los “pueblos situados en medio de fuentes petroleras, gasíferas y mineras, a las que el Estado puede acceder sólo en base a acuerdos con las comunidades que habitan el entorno. Por esa vía, la agenda económica nacionalista, que se sustenta históricamente en la economía extractiva, se

⁴¹ Ver: Schavelzon, Salvador. *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia. Una etnografía de una asamblea constituyente*. La Paz: PLURAL-CLACSO, 2012.

ha encontrado con un conflicto” (Salazar, 2013:62). Por otro lado, también se suma el conflictivo proyecto de la carretera bioceánica que pasaría por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), ignorando, hasta este momento, la consulta indígena establecida en la Constitución y en el artículo 169 de la Organización del Trabajo (OIT).

El rol político de los intelectuales indígenas

Las transformaciones sociales acaecidas a partir de la aplicación de las políticas integracionistas que llevaron a cabo los Estados nacionales también tuvieron repercusión en el ámbito de la educación. La creación de escuelas rurales y el ingreso de numerosos jóvenes a la educación formal, al menos a nivel básico, fue transformando a esta nueva generación de indígenas en sujetos capaces de interactuar en un nuevo espacio en el que iban a confluír diversas identidades. Hoy en día son muchos los jóvenes de comunidades indígenas que no sólo saben leer y escribir el castellano, sino también han llegado a cursar carreras universitarias y de postgrado, sobre todo a lo que refiere al ámbito de las ciencias sociales. En este sentido, si bien la educación indigenista tuvo siempre como finalidad integrar y modernizar al indígena a partir de la asimilación, tampoco es menos cierto que estas políticas integracionistas también permitieron a estos sujetos la construcción de una visión propia de la historia y, con ello, la consecución de proyectos políticos propios y atingentes a las problemáticas de sus colectivos.

La categoría de intelectuales indígenas ha sido una temática relativamente nueva en los análisis históricos y sociológicos de los movimientos indígenas en América Latina. Esto se puede deber a que la categoría de intelectuales, en su sentido general, ha sido frecuentemente degradada por algunos autores provenientes del pensamiento postmarxista, sosteniendo que los intelectuales, como sujetos intermediarios que ostentan el poder de hablar por las masas, ya no serían necesarios para la consecución de las luchas sociales y políticas del pueblo. Sin embargo, la categoría de intelectual indígena emerge de una historia particular, la cual da cuenta de que sus colectivos no fueron reconocidos, al menos desde su especificidad cultural, en los procesos reformistas y revolucionarios que se llevaron a cabo en el continente. En este sentido, y partiendo de esta premisa, Díaz Polanco (1991) sostiene

que el papel de los intelectuales indígenas, en tanto representantes de grupos sociales, es fundamental para la consecución de los objetivos políticos que se propongan estos como colectividad. En esta misma línea de argumentación, Bonfil Batalla (1981) sostiene que, sin los intelectuales indígenas, no sería posible la transformación de la sociedad nacional a la que pertenecen, como así tampoco sería posible la recuperación de su historia y la revalorización de su cultura.

El sociólogo Boaventura de Sousa Santos habla de que en el actual contexto de transformación social es necesario realizar un giro desde las teorías de vanguardia a las teorías de retaguardia, en donde estas últimas vendrían a ser “trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones y alianzas con otros movimientos. Es un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura; más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente” (2010:38). Sin embargo, como hemos visto anteriormente, podemos sostener que los intelectuales indígenas han venido cumpliendo esta labor crítica y transformadora al interior de las organizaciones y movimientos indígenas desde mediados de los años setenta, asumiendo su singularidad en la elaboración de proyectos políticos propios, pero que, a la vez, buscan incidir en el conjunto de la sociedad nacional. Este debate por formular una propuesta realmente étnica surgió tras las derrotas que tuvieron los movimientos campesinos y revolucionarios a fines de la década del sesenta y comienzos del setenta. En este contexto, los intelectuales indígenas, tanto dirigentes como poetas e investigadores, se incorporaron a este debate, hecho que coincidió con el surgimiento de organizaciones y movimientos sociales de corte etnicista (Zapata, 2008). Es menester señalar que la historiadora chilena Claudia Zapata habla de intelectuales indígenas para referirse a aquellos “sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas” (2008:116). Es desde esta definición que la autora concibe al intelectual indígena como un sujeto que se diferencia del dirigente indígena, en donde este último estaría más ligado a la lógica política organizacional, que a levantar un proyecto político de liberación desde la

investigación y la escritura. La irrupción de estos nuevos intelectuales indígenas se debió, según Zapata, a la ampliación de las políticas educativas y, con ello, al aumento en el acceso de estos sujetos a la educación superior, significando que numerosos jóvenes indígenas hayan podido convertirse en profesionales e intelectuales egresados de la universidad (Zapata, 2009). Por otro lado, también este fenómeno da cuenta de la difusión de algunas demandas indígenas en torno a la construcción de espacios intelectuales y reflexivos desde los propios sujetos indígenas, tales como la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, en Quito, Ecuador, y las universidades Tahuantinsuyo-Ajilla, en la ciudad de El Alto, Bolivia, y Andina Kawsay, la cual no tiene un asentamiento específico al funcionar en modalidad a distancia o semipresencial.

La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi fue fundada en el año 1997, y cerrada en el año 2013 por no cumplir con los parámetros de calidad que exigía el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad Superior (CEAACES) de Ecuador. Esta institución de educación superior tenía como principal objetivo construir un espacio de reflexión teórico-práctica en la que los indígenas pudieran conformar una visión común respecto a sus demandas comunitarias y a la materialización de estas en la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, este espacio no estaba destinado a sólo sujetos indígenas, sino que estaba abierto a todos los pueblos que habitan Ecuador, de ahí la adopción de la interculturalidad como eje central del proyecto educativo. En la creación de esta institución participaron la CONAIE y el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), las cuales cumplieron un rol significativo en la idea de construir una universidad desde las categorías y principios de la cosmovisión indígenas. Así, liderados por Luis Macas, pero en la cual también participaron pensadores no indígenas, e incluso internacionales, se discutieron los lineamientos epistemológicos del proyecto de la Universidad Intercultural con la finalidad de presentarlos al, entonces, Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas de Ecuador (CONUEP) para su aprobación, entre los cuales destacaba la siguiente reflexión:

El movimiento indígena ha planteado su inconformidad con el pensamiento occidental e, incluso, ha planteado una ruptura epistémica con el mismo para dar a conocer su propia cosmovisión como aporte a la humanidad. Si nos

encontramos en una época donde se han terminado las utopías y los pueblos y nacionalidades indígenas apenas somos considerados como subculturas, ¿qué esperanzas tenemos de ser escuchados en el mundo? (Luis Sarango, 2009:197).

Según el ex-rector de la universidad, la etapa de creación de este proyecto educativo estuvo lleno de complicaciones y trabas burocráticas, sin embargo, su creación y sus programas académicos fueron apoyados por una variedad de intelectuales y universidades internacionales, destacando los programas de postgrado y los intercambios académicos entre sus estudiantes.

Por otro lado, en el caso de la Universidad Indígena Tahuantinsuyo-Ajilla, ubicada en la ciudad de El Alto, en Bolivia, fue fundada en el año 2000 por profesores aymaras pertenecientes a una comunidad andina cercana al lago Titicaca, en la localidad de Laja. Según la investigadora en educación superior en la región andina Crista Weise, esta universidad tenía como principal objetivo “la recuperación de saberes tradicionales y la formación de profesionales preparados en las ciencias propias al conocimiento y culturas andinas, por lo que estructura una oferta de carreras articuladas desde ese paradigma tales como la Formación Amautica, Pedagogía Andina, Matemática Andina, Teología Andina, Derecho comunitario y otras” (2004:44). Por último, en el caso de la Universidad Andina Kawsay, fundada en el año 1996, se puede decir que fue una iniciativa, al igual que la Universidad Tahuantinsuyo-Ajilla, impulsada por un grupo de intelectuales indígenas con el objetivo de forjar un proyecto de intervención social a partir de una mezcla entre la estructura universitaria facultativa y las ideas y principios de organización social andinas (Weise, 2004). Según Claudia Zapata (2009), este tipo de iniciativas han limitado con los planteamientos de un culturalismo radical que buscaría diferenciarse, de cierto modo, de la cultura occidental.

En términos históricos, el escritor boliviano Fausto Reinaga fue uno de los primeros intelectuales indígena de la época en proponer un proyecto político que colocara en el centro del debate la sujeción cultural a la que estaban sometidos los indígenas en Bolivia. Sin embargo, sus primeros escritos políticos transitaron desde el nacionalismo-populismo al pensamiento marxista, siendo esta segunda etapa en la cual el autor entabló una estrecha relación con el Partido Comunista de Bolivia, incluso siendo enviado, en el año 1957, y en representación del partido comunista, a un congreso de sindicatos comunistas en Leipzig,

Alemania. Este mismo viaje le permitió a Reinaga visitar la Unión Soviética, en el contexto de la celebración de los cuarenta años de la Revolución Rusa, demostrando su virtual adherencia al pensamiento marxista de ese entonces. Es este viaje a Europa lo que trastoca el pensamiento social de Reinaga, dando un giro desde el pensamiento marxista a un pensamiento indianista. En este tránsito funda el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), en el año 1962, en la localidad de Peñas, donde 181 años antes había sido decapitado Túpac Katari. Las investigaciones de Pablo Stefanoni indican que “el PIAK tenía como objetivo principal constituirse en un instrumento ideológico, político y bélico con la finalidad de enfrentar y derrotar a su enemigo, el cholaje” (2010:106). Hay que recordar que Reinaga, una vez ya inserto en el pensamiento indianista, realizó una serie de críticas a los intelectuales mestizos de Bolivia, ya que, según el autor, estos intelectuales no tenían otra cosa en mente que incorporar y asimilar al indio a la civilización occidental. Es en esta dirección que, en el año 1966, junto a Reymundo Tambo, organizaron el Partido Indio de Bolivia (PIB), tras lo cual escribe el *“Manifiesto del partido indio de Bolivia”* (1969), haciendo alusión a las diferencias radicales que existirían entre el *“Manifiesto indio”* y el *“Manifiesto Comunista”* occidental. Escribe en el comienzo del prefacio Reinaga:

El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB), no tiene por qué sujetarse a un modelo, regla o lógica formal e intelectual de los partidos políticos del cholaje blanco-mestizo de Bolivia y de Indoamérica. No es un Manifiesto de una clase social. Es un Manifiesto de una raza, de un pueblo, de una Nación; de una cultura oprimida y silenciada. No se puede establecer parangón ni con el Manifiesto Comunista de Marx. Porque el genial “moro” no se enfrentó a Occidente. Enfrentó la clase proletaria con la clase burguesa; y propuso, como solución de la lucha de clases, dentro de la “civilización” occidental intangida, la Revolución comunista (1969:11).

El distanciamiento de Reinaga respecto al pensamiento marxista tiene que ver con un giro epistemológico en el que, para el autor, la liberación del indio ya no podría pasar por la lógica de la lucha de clases que había propuesto el marxismo occidental. Para ello, lo que propone el autor es llevar a cabo una revolución india que se construya desde el sentimiento y la voluntad del propio sujeto indígena, siendo estos últimos sujetos los únicos capaces de direccionar su emancipación respecto a la cultura política del cholaje. El indianismo, en este sentido, se debía convertir, para el intelectual boliviano, “en un instrumento ideológico y

político de la Revolución del Tercer Mundo. ¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India!” (Reinaga, 1969:16). La publicación de su libro *La revolución india* marca el inicio de la consolidación del indianismo como una tercera fuerza política en Bolivia. Según Elena Oliva (2014), la lectura que realiza Reinaga en esta obra tiene que ver con la centenaria percepción de un conflicto que ha dividido a Bolivia en dos realidades, una chola o mestiza y otra india. La crítica, en este sentido, estaba dirigida a las diversas instituciones occidentales que se habrían incrustado en la realidad social chola o mestiza de Bolivia. Esto debido a que la “educación, la iglesia, los partidos políticos y sus ideologías, la reforma agraria y el voto, son instrumentos controlados por la elite, según el autor, para continuar la condición subordinada de los indios, razón por la cual Reinaga propone no sólo la creación de partidos políticos indios, como el PIB, sino también escuelas y universidades para indios” (Oliva, 2014:122).

Esta perspectiva de la diferenciación cultural se fue radicalizando en el desarrollo de su pensamiento indianista, hasta desembocar en su propuesta filosófica del pensamiento amáutico a fines de los años setenta. Este pensamiento tiene que ver con la idea de la sabiduría y de la transmisión de los valores y conocimientos ancestrales a la humanidad. Hugo Cancino (2005) argumenta que este pensamiento creado por Reinaga, y seguido por algunos intelectuales orgánicos del indianismo, asumiría una filosofía que intentaría reconstruir lo que fue la sabiduría milenaria de los pueblos indígenas, postulando, entre otras cosas, que estos siempre habrían mantenido una relación armónica con todos los seres naturales, la tierra, el agua y con todos los recursos ecológicos. Desde esta óptica, el discurso indianista se planteó como una concepción del mundo que era radicalmente antagónica a las filosofías occidentales y a sus diferentes proyectos de modernidad, ya que, según Reinaga, la civilización occidental no tendría nada bueno que ofrecer a la humanidad. De hecho, en muchos intelectuales indianistas contemporáneos se hace eco el rechazo a la ciencia y a la tecnología occidental, proponiendo, como alternativa, el retorno a las sabidurías tradicionales del mundo ancestral indígena.

Pedro Portugal y Carlos Macusaya (2016), han sostenido que es el evento realizado en la localidad de Ollantaytambo, con el apoyo de la Iglesia católica, el que consolidó el tránsito de Reinaga desde el indianismo al cosmovisionismo del pensamiento amáutico. Según los

escritos de Fabiola Escárzaga (2014), el pensador boliviano se restó de los preparativos del evento a realizarse en el año 1980, debido, entre otras cosas, a su radical crítica respecto a la participación de la Iglesia católica en la preparación del Consejo Indio de Sudamérica (CISA). La autora indica: “Fausto Reinaga no participó [en la reunión preparatoria en el Cusco], fue excluido de ella porque, habiendo transitado a la etapa amáutica, sus ataques contra la Iglesia católica y sus instituciones resultaron excesivas para los financiadores de la reunión” (Cit. Portugal y Macusaya, 2016:439). Así, ante el patrocinio de la Iglesia católica en la conformación del CISA, Reinaga expuso lo siguiente en su obra *El hombre* (1981): “este Congreso ha entregado el movimiento indio a sus peores enemigos: la iglesia católica y la iglesia de Marx” (Cit. Portugal y Macusaya, 2016:440). La adopción de este inminente discurso culturalista que propugnaría la diferencia cultural radical entre el pensamiento occidental y la cosmovisión indígena tuvo su apogeo en el Congreso de Ollantaytambo, en donde el sabio peruano Guillermo Carnero Hoke cumplió un papel fundamental en la elaboración de una filosofía indígena. Este personaje fue un antiguo militante de la Alianza Revolucionaria Americana (APRA), el cual, después de su exilio en México, se convirtió en uno de los principales mentores del pensamiento amáutico, adquiriendo una nueva filosofía a partir de su relación estrecha con los sabios mayas durante su estadía en México. Este hecho le permitió entablar una estrecha relación con Reinaga, materializándose en un frecuente intercambio de ideas entre estos dos pensadores.

Es en esta misma línea de pensamiento que el sociólogo Simón Yampara ha planteado la idea de una matriz civilizatoria cosmogónica cultural para reinterpretar los procesos y dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales desde la propia pertinencia cultural. Se trata, dice Yampara, “de hacer teoría de la ciencia de la *pachamama*” (2009:40) para curar el planeta, en lugar de la matriz civilizatoria occidental que ha destruido los diversos ecosistemas de la tierra. Para lograr este objetivo, en la perspectiva del autor, es indispensable el retorno a un tiempo pretérito alojado en la memoria colectiva de los pueblos indígenas. En relación a esto, el sociólogo aymara se expresa de la siguiente manera: “la cosmovisión de los antepasados nos dice y nos habla de ver el futuro atrás, en el pasado, para buscar y retornar al bienestar de nuestros pueblos” (2009:33).

Sin embargo, resulta oportuno señalar que la memoria colectiva que se transmite de generación en generación nunca en una entelequia estática, sino que siempre se va, en cierta medida, modificando de acuerdo al contexto histórico particular en el que se reactiva esa memoria. Como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2010), la memoria colectiva siempre conlleva a un retorno, pero nunca es una vuelta a lo mismo. Es como un movimiento en espiral, dice la socióloga, en donde la memoria histórica se reelabora y resignifica en los ciclos de crisis. Desde esta óptica, la aspiración colectiva de un retorno a un pasado histórico siempre debería leerse como un tiempo y un proyecto que ya ha sido modificado y reelaborado constantemente de acuerdo al contexto particular en el que este ha sido transmitido. El escritor, poeta y dirigente otavaleño Ariruma Kowii (2007), argumenta que el tiempo presente y pasado estarían siempre unidos en un mismo movimiento, constituyendo ambos el elemento renovador de la identidad y de la memoria indígena. Desde esta perspectiva, la identidad cultural siempre estaría en proceso de construcción, esto a partir de un complejo movimiento entre fijación y dinamismo, siendo la transmisión oral la clave poder para avanzar en la reafirmación de la identidad indígena, en este caso de la nacionalidad kichwa. La historiadora aymara María Eugenia Choque se expresa en términos similares, cuando sostiene que “el futuro de la colectividad indígena se encuentra en su pasado” (2007:274), aludiendo con esto a no solamente retomar un conocimiento propio, sino también de organización y gobierno. La reconstitución de los ayllus, en lugar de los sindicatos, es para la autora el elemento clave para conseguir la descolonización de la democracia, algo que, según la historiadora, se habría venido sucediendo paulatinamente desde el año 1987 en diferentes zonas de Bolivia.

La relativa importancia que ha adquirido la figura intelectual y política de Felipe Quispe en Bolivia es un claro ejemplo del alcance mediático que ha tenido este tipo de pensamiento entre algunas comunidades indígenas y ciertos sectores intelectuales. El proyecto político de Felipe Quispe, más conocido como El Mallku, se enmarca dentro de esta filosofía indianista, colocando énfasis en la autoliberación y la reconstitución del Qullasuyu como objetivos primordiales. En este sentido, para el intelectual y político aymara, lo central del proyecto político indianista es el retorno a un pasado mítico que ha sido, hasta cierto punto, destruido por el proyecto político occidental y sus diversas instituciones. En una

entrevista realizada por Gabriela Rotondi a El Mallku (2004), la trabajadora social le pregunta por el actual estado de la democracia en Bolivia y cuál sería su propio proyecto político, ante lo cual Quispe responde lo siguiente:

Si lo que se entiende por democracia es el sistema colonial que nos dejaron los españoles, donde el indígena vivía en condiciones infrahumanas, reducido a la condición de “mitayo” (esclavo) de las minas, de sirvientes de hacendados, entonces en mejor que olvidemos la democracia. La Bolivia que estamos construyendo se va a reorganizar de acuerdo con el orden que existía antes de la conquista, cuando las comunidades rurales eran dueñas de las tierras que trabajaban y el alimento se distribuía de modo que nadie pasara hambre. En esa época no había un ejército que masacraba a los trabajadores. El poder debe estar en manos de un Consejo de hombres sabios, gente de la tierra que comprenda la mentalidad de nuestro pueblo (Quispe, 2005).

Para la consecución de este objetivo, el Mallku ha planteado la lucha armada como principal método para lograr el poder y la transformación de Bolivia, sin embargo, en los últimos años, Quispe tampoco ha descartado su participación en las vías electorales, un método que ya sido utilizado por él en otros momentos, obteniendo una cantidad de votos nada de despreciables en esas incursiones políticas.

A pesar del liderazgo y el reconocimiento que ha tenido Felipe Quispe entre diversos sectores de la sociedad boliviana, su proyecto político no ha sido el elegido entre las mayorías indígenas de este país. De esta manera, el pensamiento del indianismo radical no ha tenido la relevancia sustancial que ha tenido el movimiento de Evo Morales, siendo este último el que ha logrado una mayor adhesión entre los diversos sectores indígenas.

Desde esta óptica, y volviendo al tema de la educación entre los sujetos indígenas, se puede decir que los proyectos educativos centrados en una primacía de unos saberes por sobre otros, sean occidentales o indígenas, no logran percibir la heterogeneidad bajo la cual se deben organizar los actuales Estados nacionales ante los complejos desafíos que tienen por delante. Un fiel reflejo de esto es el hecho de que las universidades que han buscado, en mayor o menor medida, absolutizar el conocimiento desde una particular cosmovisión y filosofía indígena, han ido perdiendo vigencia y han ingresado en una profunda crisis estructural. En esta línea de argumentación, podemos sostener que los sujetos indígenas que han ingresado a la educación superior han buscado, de una u otra manera, replantear su

historicidad y sus principales problemáticas como pueblo, siendo las lecturas críticas y heterogéneas, indígenas y occidentales, las que han permitido visualizar, en mayor o menor medida, el problema indígena desde el lenguaje académico que se produce y reproduce en los principales espacios intelectuales. Sin embargo, estas lecturas siempre han estado en permanente contacto con el mundo no académico, es decir, con su colectivo inmediato, el cual, al fin y al cabo, es el encargado de validar el conocimiento adquirido por estos intelectuales en su paso por la ciudad y sus principales universidades.

En esta tendencia se inscribió el Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en el año 1983 al interior de la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, en la ciudad de La Paz. Su fundación estuvo a la cabeza de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, teniendo como principal objetivo formar un grupo de investigación, principalmente aymara, que tuviera el rol de reconstruir la historia desde la perspectiva de la participación y los levantamientos indígenas como ruptura con la historiografía tradicional. Para la consecución de este objetivo, la metodología de la historia oral se tornó fundamental, ya que esta permitiría relacionar el conocimiento académico y las memorias colectivas de las comunidades rurales. El testimonio indígena, así, se convirtió en un conocimiento alternativo al conocimiento disciplinario objetivista, conectándolo, a diferencia de este último, con las experiencias subjetivas de las comunidades rurales en una relación de reciprocidad entre el investigador y sus protagonistas. Esta experiencia forjó la aparición de una serie de intelectuales, entre ellos Esteban Ticona, Humberto Mamani, Ramón Conde, Felipe Santos, Carlos Mamani, María Eugenia Choque y Filomena Nina, los cuales tuvieron como principal misión recuperar y fortalecer la identidad indígena a partir de la construcción de un mensaje descolonizador⁴².

En síntesis, tanto los trabajos políticos e intelectuales del THOA, en Bolivia, como así también los de la CONAIE, en Ecuador, han permitido cuestionar la historia oficial a partir de la revalorización de las culturas indígenas en sus respectivos relatos historiográficos nacionales. En esta línea de argumentación, podemos decir que estos nuevos intelectuales indígenas han trabajado en una relación intersubjetiva con las bases étnicas en la consecución

⁴² Ver más en: <https://thoabolivia.wordpress.com/about/>

de sus respectivos objetivos políticos. Lo urbano y lo rural, estarían íntimamente imbricados, siendo esta una de las mayores virtudes de los intelectuales y movimientos indígenas actuales, buscando intervenir en lo político desde sus propias experiencias y particularidades. Desde ahí es que han surgido diversos intelectuales y profesionales indígenas, no sólo ligados a las ciencias sociales, aunque esta ha sido la tendencia, sino que también a áreas de la medicina, el derecho, el periodismo, la arquitectura, la economía y la lingüística, entre otras. Según Claudia Zapata, es este carácter situado de los intelectuales indígenas lo que marca la diferencia con la tendencia de los intelectuales expertos, burócratas y tecnócratas, “porque se trata de intelectuales que reconocen intereses y señalan un conflicto histórico en el cual toman partido, configurando un lugar de enunciación que con frecuencia colisiona con el lenguaje cientificista y cada vez más experto de algunas disciplinas en el que fueron formados, principalmente las ciencias sociales” (2015:143).

CAPÍTULO 5

LOS DISCURSOS JURÍDICOS E INDÍGENAS EN TORNO A LA AUTONOMÍA Y LA PLURINACIONALIDAD

Los discursos indígenas que emergieron en la década del ochenta en América Latina tuvieron estrecha relación con la formación de nuevos intelectuales indígenas en la educación formal de la ciudad, hecho que les permitió replantear sus problemáticas colectivas desde nuevos paradigmas y ejes de análisis. La participación de dirigentes e intelectuales indígenas en el seno de las Naciones Unidas es un claro ejemplo del giro epistemológico y político que se produjo al interior del movimiento indígena. En este sentido, los indígenas ya no hablaban de desarrollo, de construcción de caminos, de escuelas y de integración a la sociedad global, sino que, en las ciudades, en las organizaciones urbanas, en las organizaciones de migrantes y en las universidades, comenzaron a hablar de derechos indígenas, de autonomía, de control político, de derechos territoriales, de interculturalidad, de patrimonio cultural, en fin, de derechos colectivos (Bengoa, 2007). En este contexto, la lucha por la autonomía se convirtió en una propuesta indígena para la solución de los históricos conflictos socioculturales entre el Estado y los pueblos indígenas, reconociendo la importancia del discurso jurídico-político en la consecución de sus objetivos como colectivo.

Las demandas por la autonomía de los pueblos indígenas de América Latina ha sido un tema que ha adquirido múltiples matices, siendo hasta la actualidad materia de análisis e interpretación por diversos especialistas en el tema. Su origen, se puede decir, tiene en la experiencia de autogobierno de los Inuit, en Groenlandia, la punta de lanza para la reivindicación en torno a los derechos territoriales de los pueblos indígenas de latinoamérica. Esta experiencia, plasmada a fines de los años setenta, se convirtió en un ejemplo a seguir por parte de la dirigencia indígena, promoviendo esta demanda en el recientemente creado, en el año 1982, Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, con sede en la ciudad de Ginebra. El concepto de autonomía ha venido adquiriendo diversas interpretaciones entre los intelectuales y dirigentes indígenas, sin embargo, en la práctica, se ha venido constituyendo en unas de las banderas de lucha más importantes en la consecución de sus derechos colectivos, entendiendo estos como derechos diferentes al común de los

ciudadanos. De esta manera, “el reconocimiento de esos derechos económicos, culturales y políticos es el principal contenido de la autonomía. Es por eso una demanda muy compleja que puede ir desde la búsqueda de territorios separados o autónomos del resto del país, o simplemente a la búsqueda de derechos que en la práctica permitan la descolonización de las sociedades latinoamericanas” (Bengoa,2007:254). Así, a pesar de lo polisémico del concepto, en lo que se está de acuerdo es que la autonomía vendría a señalar, de cierto modo, el camino del proyecto político propio que emerge desde el proceso de subjetivación colectiva que busca, en mayor o menor medida, escindirse de los proyectos hegemónicos nacionales, en todas sus variables, para así enunciarse como sujetos políticos capaces de crear su propio devenir en la historia.

En términos jurídicos, el concepto de autonomía ha tenido una larga historia en lo que se ha denominado el Derecho Internacional Indígena. Fueron en los primeros Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos y Sociales donde aparecieron las primeras expresiones en relación a los derechos indígenas, sin embargo, como bien señala Bengoa, en estos Pactos no aparecía aún la denominación de pueblos indígenas, o simplemente indígenas, sino que aparecerían bajo la denominación de minoría étnica⁴³. Si bien, de cierto modo, este fue un avance en relación al reconocimiento de los derechos colectivos, sobre todo en lo que se refiere al artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas, este, según Bengoa, no sería suficiente para el tratamiento de los problemas indígenas, ya que estos deberían ser “entendidos en términos jurídicos internacionales a los menos como un *tipo especial* de minorías étnicas protegidas por los Pactos y sus derechos”⁴⁴ (Bengoa, 2007:260).

⁴³ “La distinción entre la cuestión indígena y la cuestión nacional, esto es entre “Etnia y Nación” es fundamental para el buen manejo de estos asuntos y en especial, para posibilitar el desarrollo armonioso de los pueblos indígenas. La cuestión nacional es una de las formas del ejercicio de la libredeterminación y lleva consigo en forma intrínseca la necesidad de constituir un Estado independiente y un territorio autónomo. La cuestión nacional dice relación con los procesos de descolonización e independencia. La cuestión indígena, en cambio, dice relación con la autonomía. El concepto de autonomía, adoptado por la Declaración cuestiona, sin duda, el concepto tradicional que constituyó a los Estados nacionales ya que consagra la posibilidad de existencia de Estados pluriétnicos, esto es, que tengan en su interior múltiples pueblos reconocidos como tales” (Bengoa, José. *La emergencia Indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 281).

⁴⁴ El artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) sostiene lo siguiente: “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan

Es a fines de los años ochenta, con los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas, que la Organización Internacional del Trabajo (OIT) decidió modificar el Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales del año 1957. Esto debido a que el énfasis central de este Convenio estaba en la situación de explotación laboral que sufría este segmento de la sociedad, ignorando, en cierta medida, las demás problemáticas y demandas de los pueblos indígenas. Ante ello, es en el año 1988, en su septuagésima sexta reunión, que se aprobó el Convenio 169 de la OIT, colocando ahora énfasis en “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas, religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”. Es en este Convenio donde aparece, por vez primera, la categoría de “Pueblos indígenas” en los documentos jurídicos internacionales, siendo considerados de la siguiente manera respecto al alcance de su aplicación:

A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas (Artículo N°1).

De esta manera, a partir de las disposiciones que se enuncian dentro de este Convenio se percibe, por primera vez, la situación explícita de los pueblos indígenas de América Latina. El derecho de estos pueblos a decidir sus propias prioridades en lo que atañe a su proceso de desarrollo económico, social y cultural es algo consustancial a esta Convención, siendo de vital importancia el reconocimiento del concepto de territorio, en extensión al concepto clásico de tierra, una de las transformaciones más importantes que logró el movimiento indígena en materia jurisdiccional. Este giro no sólo fue de índole conceptual, sino que también implicó una transformación epistemológica respecto a la concepción clásica y occidental de concebir la tierra. Esto se debe a que desde la cosmovisión indígena el territorio no sólo tiene con la capa superficial de la tierra, sino que también incluye el agua, las montañas, los árboles, en fin, todos los recursos naturales que pueda haber en el suelo y en

a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”.

el subsuelo de su territorio ancestral. Es desde esta óptica que el Convenio 169 de la OIT plantea “el derecho de estos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos” (artículo 15), siendo fundamental, para ello, la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. Sin embargo, en el apartado segundo de este mismo artículo está, en cierta medida, el origen de las diversas interpretaciones que ha tenido este artículo y sus consecuentes indecencias en los conflictos socioambientales que se han venido sucediendo en las últimas décadas en los territorios indígenas. Este apartado dice:

En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tengo derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serán perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en las tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades (Artículo N°15, Convenio 169 de la OIT).

Este apartado muestra la ambigüedad que ha existido en relación a la administración de los derechos colectivos indígenas, siendo materia de numerosas interpretaciones que han ido, en su mayoría, en contraposición a la real utilización, administración y conservación de los recursos naturales por parte de las comunidades indígenas. Asimismo, los procedimientos consultivos que han llevado a cabo los Estados nacionales, en relación a la explotación de los recursos naturales presentes en territorios indígenas, han estado envueltos en diversas problemáticas de legitimidad social, tales son los casos del Parque Nacional Yasuní, en Ecuador, y la construcción de la carretera sobre el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS), en Bolivia.

De esta manera, se puede decir que, en las últimas décadas, se ha producido un avance sustancial en materia de derecho internacional indígena, sobre todo en lo que se refiere a reconocimientos jurídicos de derechos colectivos, los cuales se han logrado mediante la participación activa de dirigentes e intelectuales indígenas en los diferentes organismos internacionales. Sin embargo, al mismo tiempo, se puede decir que este reconocimiento político y jurídico no ha logrado materializarse a cabalidad en las sociedades

latinoamericanas, produciéndose una escisión entre lo que propugnan los códigos normativos y la materialización de estos en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Ante esta problemática, el historiador mapuche Víctor Toledo Llancaqueo ha sostenido que lo que se ha producido en América Latina es el fin de un ciclo y el inicio de otro, en relación a la trayectoria de los conflictos etnopolíticos en el continente. La aplicación de una economía neoliberal ha transformado, según el autor, la forma de comprender la autonomía indígena como forma de realización de la autodeterminación. Para ser más precisos, el historiador sostiene lo siguiente:

... si a fines de los años ochenta e inicios de los noventa los indígenas exigían autonomías y formas de autogobierno en nombre de su derecho a determinarse libremente como pueblo, y reclamaban tierras y hábitat en nombre de sus derechos de propiedad y posesiones ancestrales, desde mediados de los años noventa emergen otras contiendas autonómicas cuyo trasfondo son procesos de reterritorialización que buscan hacer frente a brutales reclasificaciones de los espacios, que conlleva la globalización económica neoliberal que desterritorializa y rompe los vínculos sociales (2005:95).

Desde esta lectura, lo que ha marcado el fin del ciclo anterior y el inicio de este nuevo ciclo es la correspondencia que se ha producido entre los sistemas jurídicos nacionales con los regímenes internacionales de libre comercio. Este hecho no sólo ha significado un giro en materia económica, sino que también ha debilitado el sistema de derechos indígenas que se había logrado, con tanto ahínco, en la década de los ochenta y noventa del siglo anterior. De esta manera, los derechos indígenas, sobre todo en lo que se refiere a tierras, recursos naturales, biodiversidad, en fin, a territorio, ha sido, en cierta manera, subsumido ante el supuesto objetivo de lograr un mayor desarrollo económico para “todos” los ciudadanos del territorio nacional. Es con este propósito que los Estados nacionales han realizado nuevas incursiones neocoloniales a territorios indígenas, espacios que antes habían sido protegidos por el mismo Estado, emergiendo, con ello, una nueva discursividad que ha combinado las normativas del derecho indígena y el discurso ambientalista con la intención de concientizar y enfrentar estas políticas económicas de reajuste estructural.

Desde esta óptica, es posible sostener que los pueblos indígenas han entrado en una nueva fase, quizás menos favorable para la consecución de sus objetivos políticos respecto a

lo que fue el periodo anterior. La intervención de organismos económicos internacionales, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (FMI) en materias indígenas, ha influido en la cooptación de algunos dirigentes bajo el discurso de un reconocimiento étnico dentro de los parámetros del neoliberalismo, siendo este fenómeno lo que ha hecho emerger un multiculturalismo de corte neoliberal, es decir, una política gubernamental que “sustenta la producción y la administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo” (Walsh, 2008:141). En otras palabras, podemos decir que vivimos en sociedades multiculturales en donde la “marginalidad pasa menos por ser invisible que por ser parte de regímenes que promueven un exceso de visibilidad en las diferencias culturales para poder mercantilizarlas y fetichizarlas (Briones, 2007:62). Es esta ideología liberal de la tolerancia al Otro, combinada con una lógica capitalista de producción y administración de la diferencia, lo que ha incidido en la emergencia de nuevos tipos de racismos ligados a la exotización de lo diferente, de lo “originario” y de todo lo anclado a un supuesto pasado olvidado, arcaico y en peligro de extinción. Es con el advenimiento de este nuevo tipo de multiculturalismo que han emergido nuevas formas de colonización, ya no a partir de la exclusión e invisibilización de lo indígena, sino que ahora a partir de un discurso, políticamente correcto, que reconoce el aporte de las culturas indígenas a la construcción de la identidad nacional. Sin embargo, este reconocimiento no tiene como principal propósito reconocer a los indígenas como sujetos capaces de conducir su propio destino, y menos aún reconocer a estos como sujetos políticos, sino que se trata de un reconocimiento que es puramente formal, simbólico y retórico, es decir, “una suerte de pongueaje cultural al servicio del espectáculo pluri-multi del Estado y de los medios de comunicación masiva” (Rivera, 2010b:62).

Los discursos indígenas respecto a la plurinacionalidad del Estado

Lo primero hay que señalar es que la demanda indígena en torno a la plurinacionalidad del Estado, al menos en Ecuador y Bolivia, ha sido un anhelo histórico que ha emergido desde la base de los movimientos indígenas. El origen de este discurso radica, principalmente, en el cuestionamiento a la configuración moderna de los Estados nacionales, los cuales se

habrían forjado mediante la fórmula: un Estado, una nación y una cultura. Desde este paradigma, la creación de los Estados monoculturales de América Latina habían tenido como principal objetivo homogeneizar la diversidad cultural que existía – y aún existe – históricamente en el continente. Para ello, el Estado y sus intelectuales debieron acudir a diversas gramáticas discursivas, desde la exclusión social y racial, hasta la asimilación y la administración de la diferencia. Es desde este contexto que emerge la demanda por la plurinacionalidad, esto como una manera de “repensar y refundar lo uninacional, colonial y excluyente dentro de un proyecto de Estado y sociedad que se construye desde la pluralidad y el pluralismo (Walsh, 2009:107). En esta misma línea de argumentación, podemos sostener que la “plurinacionalidad lleva aparejadas las nociones de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia” (Sousa Santos, 2010:97). Esta aclaración es fundamental para hacer notar la diferencia sustancial entre los conflictos de las minorías nacionales de índole separatistas, propios de los procesos de balcanización, y los conflictos por los derechos de autonomía de los pueblos indígenas de América Latina.

En Bolivia la demanda por la autonomía de los pueblos indígenas ostenta un largo recorrido histórico, siendo el método de las sublevaciones el más recurrido durante gran parte de su historia republicana. Tanto es así que, entre 1899 y 1947, las sublevaciones indígenas se centraron en la lucha por la liberación de los pueblos indígenas para la consecuente renovación de Bolivia. Para ello, buscaron conformar una República de Indios, en oposición a la República de Blancos, para acabar con la dominación de la raza blanca, manifestando, entre otras cosas, que ellos elegirían a sus propias autoridades políticas con el objetivo de defender sus tierras comunitarias, su educación y sus formas de organización sociopolíticas (Choque Canqui, 2016). Esta línea de pensamiento se extendió a lo largo de todo el siglo XX, siendo el Manifiesto de Tiwanaku (1973) uno de los hitos históricos más importantes en la construcción de un discurso descolonizador. Es este Manifiesto el que consolida un proceso de subjetivación política al interior del movimiento indígena, subrayando la importancia de dirigentes e intelectuales en la producción de un discurso que, no sólo buscaba interpelar a la sociedad nacional vigente en esa época, sino que también buscaba enarbolar un proyecto político propio que emergiera desde las propias bases indígenas. Respecto a la

instrumentalización de las organizaciones campesinas indígenas, por parte de los partidos políticos, el Manifiesto sostiene lo siguiente:

El mayor bien que los gobiernos y los partidos políticos pueden hacer a los campesinos es de dejarnos elegir libre y democráticamente nuestros propios dirigentes y el que podamos elaborar nuestra "propia política socioeconómica partiendo de nuestras raíces culturales. La experiencia pasada, y aún actual, nos dice que cuando el campesinado altiplánico es libre para elegir a sus hilacatas, hilancos y demás autoridades comunarias lo hace dentro del espíritu más democrático y la máxima corrección y respeto para con la opinión de los demás (Choque Canqui, 2010).

De esta manera, se puede sostener que el discurso autonomista ha sido parte consustancial de un proyecto político que tiene una larga data en la historia del movimiento indígena, el cual ha estado presente, con mayor o menor vehemencia, a lo largo de toda la historia republicana. Sin embargo, es el Manifiesto de Tiwanaku el que consolida este proceso de subjetivación política desarrollado por los movimientos indígenas anteriores, siendo la demanda por la autodeterminación, entendida esta como la capacidad de elaborar un camino propio en el devenir de la historia, la piedra clave en la consecución de forjar una sociedad alternativa a la que ha construido, en sus diferentes vertientes, el Estado nacional boliviano. En esta línea de argumentación, María Eugenia Choque (2007) ha sostenido que el derecho a la autodeterminación conlleva necesariamente un proceso de reconstitución, siendo la restauración del ayllu el punto clave para ejercer el derecho a la gestión propia y, así, dar forma a una democracia realmente intercultural.

En la búsqueda de remediar la subordinación de una cultura por sobre otra, el proyecto político de la plurinacionalidad, con sus aciertos y desaciertos, ha posibilitado una relativa autonomía de los pueblos indígenas de Bolivia. La primera propuesta de la plurinacionalidad del Estado se puede indagar, según las investigaciones de Esteban Ticona (2000), en la Tesis Política del II Congreso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), realizado en el año 1983. Es a partir de este Congreso que la plurinacionalidad se convirtió en un planteamiento central para la organización sindical, plasmándose de la siguiente manera:

Los actuales dirigentes estamos convencidos que no acepta ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en “campesinos”. Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que convierta nuestra lucha a un enfrentamiento de “indios” contra “blancos”. Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolle nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio (Cit. Rivera Cusicanqui, 2010a:229).

La organización sindical, en este sentido, se reconoce como una organización heterogénea en la que coexisten múltiples identidades atravesadas por la opresión clasista y racista en la sociedad boliviana. La Tesis Política de 1983 sostiene, entre otras cosas, que son los campesinos aymaras, qhechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamas, cayubabas, ayoreodes, tupiwaranies y otros, los legítimos herederos de la tierra y de las grandes civilizaciones prehispánicas. Es ante la homogeneización cultural forzosa que estas identidades plantean liberarse de los dispositivos de explotación y opresión a los que han sido sometidos, planteando, para ello, “la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, qhechwa, tupiguaraní, ayoreode y todas las que la integran. No puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos” (Cusicanqui, 2010:241).

Así, la idea de un Estado que reconozca las formas de participación y organización política de los pueblos indígenas se convirtió en una demanda central para el movimiento social. El reconocimiento de la diversidad cultural de Bolivia logró materializarse, en cierta manera, con la asunción de Gonzalo Sánchez de Losada a la presidencia de la República, en el año 1993. La elección de Víctor Hugo Cárdenas, un aymara nacido a orillas del Lago Titicaca, como vicepresidente de la República inauguró una perspectiva culturalista que tenía como principal objetivo el reconocimiento de las identidades culturales dentro de un marco económico neoliberal. En este sentido, el Estado de Bolivia reconoció, a partir de la reforma a la Constitución en el año 1994, el carácter multiétnico y pluricultural del Estado boliviano. Sin embargo, este reconocimiento estuvo lejos de lograr una real transformación social respecto a las condiciones de explotación y subordinación a las que aún estaban sometidos

los pueblos indígenas. En esta línea de argumentación, podemos decir que esta modificación en la Constitución política del Estado de Bolivia sólo actuó a nivel simbólico, siendo el planteamiento de la pluriculturalidad un discurso carente de contenido político en aras de transformar la excluyente sociedad boliviana de ese entonces.

El reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado de Bolivia logró materializarse, recién, en la Constitución política del año 2007, tras la elección de Evo Morales como presidente de la República y la convocatoria a una Asamblea Constituyente en el año 2006. En esta Constitución no sólo se reconoció el carácter pluricultural y multiétnico de la realidad sociocultural del país, sino que también se garantizaron los derechos colectivos que tendrían los pueblos indígenas de las distintas nacionalidades, siendo el reconocimiento de las autonomías el núcleo central que asumiría la nueva Constitución política, la cual logró ser ratificada en el año 2009. De esta manera, se puede decir que el carácter plurinacional del Estado vendría a ser una profundización político-jurídica en la idea de construir una sociedad que elimine las prácticas y formas de discriminación racial, exclusión y marginación social. Para ello, lo primero que debió realizar el Estado era auto reconocerse en su carácter comunitario, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías, esto con el objetivo de garantizar ahora los derechos colectivos que antes habían sido negados a los indígenas por el histórico Estado monocultural.

En Ecuador, al igual que en Bolivia, la demanda por la plurinacionalidad del Estado también tiene una larga data histórica. En la década de los sesenta, la construcción de una organización social y económica, apoyada por los misioneros salesianos, permitió que se concretara la primera experiencia histórica en la que los indígenas consiguieron una relativa autonomía respecto a las decisiones del Estado. La creación de la Asociación de Centros Shuar, en la zona amazónica de Ecuador, tenía como principal objetivo hacer frente al aislamiento geopolítico al que estaban sometidos en ese entonces. Para ello, crearon una Radio emisora con el propósito de emitir mensajes importantes en lengua indígena, siendo los programas de cultura general e información de actividades sociales y culturales sus principales ejes de acción. Sin embargo, la incursión de compañías petroleras y colonos a mediados de los años sesenta, tuvo como consecuencia de que esa autonomía forzada se convirtiera en una autonomía voluntaria por parte de estas primeras organizaciones sociales.

Con este objetivo, la Asociación de Centros Shuar se transformó en la primera organización política indígena moderna de Ecuador, la denominada Federación Shuar, planteando, entre otras cosas, la defensa acérrima de su cultura, sus territorios y sus recursos ante la voraz expansión del modelo económico capitalista imperante (Albó, 2002; Bengoa, 2007; Bonfil Batalla, 1981).

Así, ante la intensificación del modelo extractivista que se estaba forjando en ese entonces, la Federación Shuar participó activamente en la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). En esta dirección, podemos percibir que el concepto de nacionalidades ya comienza a ser ocupado en la década de los ochenta por los indígenas de las zonas amazónicas, contribuyendo, con ello, “a recuperar el concepto original de nación, que en los últimos siglos había quedado excesivamente monopolizado por el binomio estado-nación” (Albó, 2002:185). Este proceso se extiende, a mediados de los ochenta, con la alianza de los indígenas de la cuenca amazónica y de la sierra ecuatoriana, forjando, con ello, la creación de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), organización política que ha cumplido, hasta el día de hoy, un rol vital en la democratización de la sociedad ecuatoriana.

El Levantamiento Indígena del año 1990 colocó en el centro del debate nacional la demanda por la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano. Uno de los fundadores de la CONAIE, y líder del movimiento indígena ecuatoriano, Luis Macas, manifestaba lo siguiente respecto a la demanda por la plurinacionalidad del Estado:

“... nuestra demanda contempla el pedido de reforma al artículo 1 de la Constitución Política del Estado, reconociendo al país como Estado plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas, que formamos parte de un Estado plurinacional (...) Esta demanda se orienta, al mismo tiempo, al reordenamiento constitucional y la creación de leyes e instrumentos jurídicos que permitan nuestro derecho a la autodeterminación (...) El derecho que demandamos a la autodeterminación consiste en crear un régimen (autogobierno) que nos permita tener competencia legal sobre la administración de los asuntos internos de nuestras comunidades, en el marco del Estado nacional (Cit. Dávalos, 2004:187).

De esta manera, la propuesta indígena en torno a la plurinacionalidad del Estado no solamente tiene como propósito reconocer la heterogeneidad cultural de la sociedad

ecuatoriana, sino que también tiene por objetivo establecer el derecho a la autodeterminación como eje central de la nueva propuesta de sociedad. Es importante señalar que, para las organizaciones indígenas, “la plurinacionalidad no implica una política de aislamiento o separatismo, sino el reconocimiento de su existencia propia como pueblos y nacionalidades dentro del Estado ecuatoriano” (Walsh, 2009:98). Desde esta argumentación, el proyecto político de la plurinacionalidad se convirtió en una de las principales banderas de lucha del movimiento indígena, apuntando a la transformación radical del Estado monocultural que los había dominado y excluido históricamente. Así, en el año 1997, la CONAIE, liderada por Antonio Vargas, confeccionó su proyecto político de cara a la Asamblea Constituyente del mismo año, siendo la plurinacionalidad una de las bases indispensables para la consecución de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas.

La plurinacionalidad propugna la igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad de todas las nacionalidades indígenas que conforma el Ecuador. Reconoce el derecho de las nacionalidades a su territorio, autonomía política-administrativa interna, es decir a determinar su propio proceso de desarrollo económico, social, cultural, científico-tecnológico; para garantizar el fortalecimiento de su identidad cultural y política y, por tanto, el desarrollo integral del Estado plurinacional (CONAIE:1997).

Así, el movimiento indígena ecuatoriano, representado por la CONAIE, propuso la plurinacionalidad del Estado como el soporte del proyecto político que buscaba reconocer los derechos específicos de los pueblos y nacionalidades indígenas, siendo el derecho al autogobierno de los pueblos, dentro del Estado nacional, el foco central de su demanda histórica. Sin embargo, tras el proceso constituyente efectuado entre los años 1997 y 1998 en Ecuador, “la máxima concesión que el sistema político hizo a la plurinacionalidad fue deformarla y presentarla como pluriculturalidad y multiétnicidad. Es decir, se reconocía esa diferencia, pero más desde una visión de folclore que desde una visión política” (Dávalos, 2004:197). De este modo, el problema de fondo fue que los indígenas no fueron tomados en cuenta como interlocutores políticos capaces de producir un proyecto de sociedad alternativo a los que se producían hegemónicamente al interior del Estado. En este sentido, lo que primó en el debate constituyente fue una visión culturalista acerca de las problemáticas indígenas y

no propiamente lo que indicaba el proyecto de plurinacionalidad enarbolado por el movimiento indígena.

A pesar de que la propuesta indígena de la plurinacionalidad no fue tomada en cuenta por el sistema político nacional en la conformación de la Constitución política del año 1998, esta propuesta logró fortalecerse y se convirtió en la gran bandera integradora del movimiento indígena ecuatoriano. Así, tras años de luchas y fracasos, el movimiento indígena encontró el momento adecuado para instalar, nuevamente, el debate de la plurinacionalidad del Estado en el contexto sociopolítico iniciado por el gobierno de Rafael Correa, el año 2007. Tras los primeros meses de asumir como presidente de la república, Correa hizo el llamado a una Asamblea Constituyente con el objetivo de redactar el nuevo texto constitucional que regiría en Ecuador. En este contexto, la CONAIE, el día 2 de julio del año 2007, redacta el siguiente comunicado:

La construcción de un Estado Plurinacional cuestiona el carácter del Estado uninacional vigente, representado por grupos minúsculos privilegiados de poder económico que dirigen los destinos del país. [...] Los pueblos indígenas no planteamos crear otra nación o naciones [...], sino la integración, la unidad en la diversidad y la interculturalidad dentro de un solo Estado para erradicar las propuestas regionalistas, separatistas que sueñan los partidos dictatoriales. La refundación del Estado significa descolonizar el Estado, descolonizar la democracia mediante el reconocimiento y garantía a los pueblos indígenas y a todas y todos los ecuatorianos que conformamos el país (CONAIE, 2007).

Lo plurinacional, así, se incluyó, después de una larga historia de luchas indígenas en la Constitución política del año 2008, subrayando también el carácter intercultural y descentralizado que asumía, desde ese entonces, el Estado del Ecuador.

Sin embargo, a pesar de que los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador reconocieron el carácter plurinacional de sus Estados territoriales, lo cual claramente representó un avance significativo en materia de derechos colectivos indígenas, el tema de la autodeterminación aún sigue siendo un tema pendiente para los gobiernos de estos países. El problema más bien consiste en el grado de autodeterminación que tienen estos pueblos respecto al derecho de decidir su propio devenir en la historia, sobre todo cuando se producen colisiones entre el legítimo ejercicio de los derechos colectivos que tienen estos pueblos indígenas sobre sus territorios y recursos, y los derechos gubernamentales que tienen estos

Estados sobre esos territorios cuando existen intereses económicos creados entre la institucionalidad política y las empresas multinacionales. De esta manera, a pesar de que las autoridades gubernamentales, tanto de Bolivia como de Ecuador, han negado que sus países estén desarrollando un modelo económico netamente extractivista, lo cierto es que ya hay avances concretos de una política económica que está explotando, en diferentes grados, las tierras y recursos naturales presentes en territorios indígenas. Este hecho se evidencia en el gradual distanciamiento que existe actualmente entre el movimiento indígena y los gobiernos de ambos países, sobre todo en lo que respecta a los pueblos y nacionalidades de las zonas bajas, los cuales llevado a cabo una lucha incesante ante los asedios de los monocultivos, las carreteras y las compañías petroleras y mineras que han llegado hasta sus territorios en los últimos años. En este sentido, lo que se está produciendo es un inminente choque entre el *Sumak Kawsay* (buen vivir), plasmado en ambas Constituciones políticas, y el desarrollismo de estos gobiernos populistas que, sin desconocer los grandes avances que han logrado en sus respectivos gobiernos, están cada vez más en la encrucijada de cómo seguir en el camino del desarrollo con enfoque social, pero sin tener conflictos con los pueblos indígenas, a los cuales ya se les habían reconocidos sus derechos colectivos en torno a la territorialidad.

En esta línea de argumentación, se puede sostener que la autonomía de los pueblos indígenas y la demanda por la plurinacionalidad del Estado, son parte de un proyecto político que aún no está consumado en América Latina. Como sostiene Díaz Polanco (1991), “la autonomía es todavía una utopía histórica” (p.149), es decir, un proyecto político contingente que no ha sido clausurado por las experiencias contemporáneas.

CAPÍTULO 6

LA INTERCULTURALIDAD Y LA DESCOLONIZACIÓN EN EL CENTRO DEL DEBATE POLÍTICO

En un amplio sector del movimiento indígena el término interculturalidad se ha consolidado como un concepto clave para el análisis y comprensión de la hegemonía del pensamiento y la cultura occidental en América Latina. Pero ¿qué entendemos por interculturalidad? El carácter polisémico de este concepto ha sido un verdadero dilema para quienes han tratado de abordar el problema de su definición, siendo este objeto de intensos debates al interior de las diferentes disciplinas del conocimiento, principalmente a aquellas que conciernen a las Humanidades y las Ciencias Sociales. Sin embargo, ha sido la disciplina filosófica, en su vertiente latinoamericana, la que ha aportado una definición, más o menos clara, acerca de lo intercultural. Raúl Fonet-Betancourt, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Ricardo Salas Astrain, entre otros pensadores latinoamericanos, han sido algunos de los autores desatacados en el debate contemporáneo acerca de este tema. Uno de los temas que buscaron abordar era el carácter eurocentrista de la filosofía, abogando por una transformación de la disciplina a través del diálogo entre distintas tradiciones de pensamiento. La creación de una filosofía intercultural, según Fonet Betancourt, tiene que ver con la idea de promover un diálogo abierto, en condiciones materiales y teóricas de igualdad, entre las distintas tradiciones culturales de la humanidad. En otras palabras, significa “entrar en un proceso de intercambio que sea a su vez el lugar de convergencia de experiencias filosóficas de muy distinta procedencia, pero que se reconocen como referencias legítimas para nombrar la filosofía” (2007:25). En esta línea de argumentación, el autor sostiene que la interculturalidad tiene que ver, fundamentalmente, con un proyecto epistémico que tenga como principal objetivo descolonizar el conocimiento filosófico occidental, teniendo, para ello, como requisito esencial promover un diálogo simétrico que supere los prejuicios que aún se mantienen frente a otras formas de pensar y de conocer, cuestión que, por lo demás, se ha traducido en una explícita violencia epistemológica al interior de las distintas disciplinas académicas.

Este debate ha sido ampliado, a partir de la década de los noventa, con el concepto de *colonialidad* que ha propuesto el sociólogo Aníbal Quijano, el cual ha dado forma al actual grupo de investigación modernidad/colonialidad en América Latina⁴⁵.

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 2000:342).

En la perspectiva del sociólogo, la colonialidad vendría a dar cuenta de la reproducción de las relaciones de subordinación iniciadas en el periodo colonial, siendo el control del conocimiento y de la subjetividad una de las dimensiones más importantes en las que se desplegaría este patrón hegemónico de poder mundial. La crítica al paradigma eurocentrista, entendiendo este como una construcción histórica que ha colocado a Europa como centro del universo y como el único capaz de movilizar la historia de la civilización humana, ha sido uno de los focos centrales en el desarrollo académico e intelectual entre los integrantes del grupo modernidad/colonialidad en América Latina. En una línea de pensamiento similar, Immanuel Wallerstein ha hablado de una geopolítica del conocimiento, sosteniendo con ello que, de forma paralela a la expansión del capitalismo en el sistema-mundo, también se ha producido una colonización epistémica, en la cual las ciencias sociales han jugado un rol fundamental en el cómo se comenzó a clasificar, describir y conocer el mundo. Es ante estas relaciones de dominación, denominadas *colonialidad del poder*, que el grupo modernidad/colonialidad ha propuesto el proyecto de la decolonialidad como una forma de subvertir el patrón colonial de poder forjado durante los procesos de conquista y colonización de América.

⁴⁵ El grupo modernidad/colonialidad es parte de un debate iniciado con varios años de anterioridad. En cierta manera, sus reflexiones son descendientes de las perspectivas desarrolladas por José Carlos Mariategui, Pablo González Casanova, la teoría de la dependencia, la teología y la filosofía de la liberación, y las teorías postcoloniales desarrolladas por el grupo de estudios subalternos, en el sur de Asia. Sin embargo, cabe mencionar que algunos autores de este grupo de investigación no han realizado el debido reconocimiento, respecto a sus postulados, a estas tradiciones anteriores de pensamiento, lo que le ha valido algunas críticas al interior del pensamiento latinoamericano.

Volviendo al tema de la interculturalidad, es necesario señalar que los dirigentes e intelectuales indígenas han utilizado este concepto como algo más complejo que el mero diálogo entre diferentes tradiciones de pensamiento al interior de una disciplina o forma de conocimiento. En esta línea de argumentación, se puede decir que la interculturalidad ha sido enunciada, fundamentalmente, como un proyecto político de descolonización de la sociedad nacional, siendo la transformación de las estructuras coloniales, materiales y subjetivas, la condición primordial para poder constituir un verdadero espacio de interacción ético-político entre las diferentes concepciones del mundo que coexisten en América Latina. Así, cuando hablamos de interculturalidad, dice Luis Macas, “estamos diciendo que debemos pensar en dos ejes fundamentales. Primero en una lucha política; segundo, en una lucha desde la epistemología” (2005:40). De este modo, la construcción de una sociedad intercultural pasaría, necesariamente, por la transformación política y epistémica de las estructuras coloniales que han subsumido históricamente a los pueblos indígenas a través de distintas lógicas y prácticas de sujeción.

La socióloga ecuatoriana Catherine Walsh, sostiene que el uso y sentido contemporáneo de la interculturalidad se puede resumir en tres perspectivas distintas. La primera perspectiva, es la que denomina como puramente relacional, es decir, aquella que hace referencia de forma más básica y general al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas. Según la autora, en esta la forma más sencilla de entender la interculturalidad, ya que los contactos culturales o los fenómenos de transculturación, en palabras de Ángel Rama, han sido procesos que se han llevado a cabo a lo largo de toda la historia de América Latina. Una segunda perspectiva que identifica la socióloga, a partir de los planteamientos del filósofo peruano Fidel Turbino, es aquella que denomina como funcional. En esta perspectiva, la interculturalidad se “enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencias culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida” (Walsh, 2010:77). Desde esta perspectiva, la interculturalidad, se volvería funcional a las estructuras existentes, confundándose, muchas veces, con las políticas del multiculturalismo que promueven la tolerancia y la convivencia “armónica” entre las diferentes culturas, pero sin cuestionar el sistema político y económico imperante. Por último, una tercera perspectiva, y

es la que se ha asumido aquí, corresponde a lo que se ha denominado como interculturalidad crítica. Esta perspectiva dice relación con un proyecto que busca modificar la estructura colonial-racial sobre la cual se han forjado los problemas de la diversidad en el continente. Es decir, “de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y blanqueados en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores” (Walsh, 2010:78).

A partir de estas lecturas, la interculturalidad se entenderá como un proyecto que emerge desde los movimientos sociales, principalmente indígenas, con el objetivo de transformar las estructuras, instituciones y relaciones sociales bajo las cuales estos sujetos han sido racializados y subsumidos, mediante diversas lógicas de sujeción, en el transcurso de la historia. Esta transformación política de las estructuras coloniales, como hemos visto anteriormente, ha estado estrechamente ligada a un proceso de reconstitución epistémica de los conocimientos ancestrales. Bajo estos argumentos, el proyecto político del Estado plurinacional se ha transformado, de cierta manera, en la piedra angular en la construcción de una sociedad intercultural basada, ante todo, en la idea de la unidad en la diversidad (Macas, 2007). En esta misma línea de pensamiento, Ariruma Kowii (2007) sostiene que la recuperación de la memoria colectiva es también un aspecto fundamental para poder avanzar en la reafirmación cultural de su identidad, proponiendo, para ello, el principio de la interculturalidad como alternativa a los procesos de globalización en los que están insertos como indígenas y, particularmente, como otavaleños.

En Bolivia, el proyecto de la interculturalidad también ha sido un tema central entre los principales dirigentes e intelectuales indígenas. Al igual que en Ecuador, el proyecto de la interculturalidad pasaría, necesariamente, por la reconstitución de las cosmovisiones ancestrales, de las instituciones y prácticas políticas que habrían sido subalternizadas por el proyecto hegemónico de la globalización occidental. La reconstitución del *ayllu*, como forma de organización sociopolítica, ha sido uno de las demandas más compartidas entre los intelectuales indígenas. Para María Eugenia Choque la reconstitución del *ayllu*, como forma de organización sociopolítica, “es una acción colectiva de descolonización para los pueblos indígenas y sus comunidades” (2007:277). En esta misma línea de pensamiento, Carlos Mamani (2007) no solamente ha planteado la reconstitución del *ayllu* o comunidad andina,

sino que también ha planteado la reconstitución del *qulla*, entendiendo este como una territorialidad amplia y autónoma que data de la época del Estado Inca o *Tawantinsuyu*. Para ambos autores, el regreso a lo propio significa un proceso de descolonización que, a nivel práctico, tiene que ver con ejercer su autonomía en todas las esferas de la vida colectiva. Sin embargo, tal como hemos sostenido en capítulos anteriores, este proceso de descolonización fue iniciado en la década del setenta, cuando diversos intelectuales y dirigentes indígenas se reunieron con el objetivo de cuestionar el sistema político, económico, cultural y educativo vigente en esa época, como en el caso del Manifiesto de Tiwanaku.

A partir de estos argumentos, podemos decir que el proyecto político de la interculturalidad emerge con el propósito de descolonizar la sociedad nacional en la que los indígenas están insertos. Es a partir de esta capacidad de interpelación al orden establecido que los indígenas comenzaron a constituirse en sujetos propiamente políticos, es decir, como sujetos capaces de cuestionar y modificar el lugar que les había sido asignado por las estructuras dominantes.

Por tanto, su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar – desde la diferencia – en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir” (Walsh, 2010:79).

En esta misma línea de argumentación, Silvia Rivera Cusicanqui ha sostenido que la transformación de las estructuras políticas, económicas y mentales no reside solamente en el actuar de las poblaciones indígenas, sino que necesitaría de la participación activa de todos los sectores de la sociedad. En este sentido, el proyecto de la interculturalidad debe ser entendido como un proyecto de descolonización que tiene como principal objetivo la construcción de una sociedad radicalmente distinta, en otras palabras, se trata de una renovación de la sociedad nacional a nivel práctico y discursivo. Es en esta dirección que la socióloga boliviana ha propuesto una nueva lectura del mestizaje, una que permita, ante todo, la descolonización de los imaginarios coloniales que han sido interiorizados por el conjunto de la sociedad. El mestizaje, así, es concebido como una trama conflictiva que permite

contrastar con las lecturas hegemónicas que ven en él un espacio armonioso de síntesis racial. Sin embargo, podemos decir que esta lectura del mestizaje tiene su correlato en los aportes teóricos de Antonio Cornejo Polar, Ángel Rama y René Zabaleta Mercado.

Antonio Cornejo Polar fue un ensayista y crítico literario peruano, conocido, principalmente, por su teorización del concepto de *heterogeneidad* para estudiar la configuración diversa y conflictiva de lo latinoamericano. En su obra, *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, el autor tenía como finalidad identificar la compleja configuración de los textos literarios andinos, examinando la conflictiva interacción entre las prácticas orales y la escritura disciplinaria en la constitución de un mundo de representaciones, antagónicas y complementarias, que darían forma a un espacio ambiguo y conflictivo, en la intersección de dos historias y dos culturas fuertemente diferenciadas, la andina y la colonizadora. Las investigaciones de Cornejo Polar, así, permitieron abrir espacios de reflexión alternativos en torno a la constitución de lo latinoamericano, sobre todo en relación a los que solían sostener que lo colonial había sido un proceso de dominación macizo, en el que lo indígena fue totalmente asimilado y subsumido por las lógicas de poder implantadas por los conquistadores. En este orden de cosas, el autor propone una lectura que rebasa las fronteras de una supuesta imposición homogénea de la letra escritural en el mundo andino. Esto quiere decir que la imposición de la letra, como sistema de comunicación, fue tempranamente alterada y, de alguna manera, subvertida a partir de la apropiación, por parte de un sector de la nobleza cusqueña y algunos curacas, con distintas finalidades, “sea para defender sus derechos en largas relaciones a las autoridades coloniales o el mismo Rey, sea para dejar memoria de aquello que debe recordarse, sea para reformular su identidad en el espejo de una escritura en la que comienzan a reconocer su nueva condición” (Cornejo Polar, 2003:42). Desde esta óptica, lo que emergió fue un nuevo sujeto escritural y, con él, una nueva literatura andina que se caracterizó por su heterogeneidad, plasmándose en trabajos como los de Guamán Poma o los de Garcilaso de la Vega.

Esta alteración al orden y a los límites del espacio letrado, es lo que se puede denominar como un fenómeno de transculturación. Esto en el sentido de que no es que una cultura, necesariamente, se pierda y se asimile completamente a la cultura dominante, sino que lo que

se produce es un proceso de transformación en el que ambas culturas se modifican a partir del choque cultural. Fue Ángel Rama el que trató este concepto con más perspicacia, entendiéndolo como “una construcción que asume los desgarramientos y problemas de la colisión cultural” (2008:133). Las colisiones culturales, como el colonialismo, están siempre asociadas a la pérdida de ciertos elementos culturales, sin embargo, no es que una cultura se pierda completamente en favor de la cultura dominante, sino que lo que se produce es un intercambio cultural, un proceso complejo en el que la cultura dominada también puede adquirir un rol activo y seleccionar elementos de la cultura dominante para su posterior reelaboración. La apropiación de la letra y la construcción de una literatura heterogénea en el mundo andino fueron, de cierta manera, parte de un fenómeno de transculturación narrativa que se basó en la extracción de la letra escrita con el objetivo de recodificarla y re-conceptualizarla. En otras palabras, la apropiación de la letra permitió la construcción de un nuevo mensaje y un nuevo sentido de acuerdo a las nuevas circunstancias históricas en las que estaban insertos los sujetos indígenas.

Los aportes del sociólogo boliviano René Zabaleta son, para Rivera Cusicanqui, claves para la construcción de su lectura descolonizadora del mestizaje. Uno de sus principales aportes teóricos fue el concepto de “formación abigarrada”, refiriéndose con ello a la especificidad histórica que ha tenido la génesis de la sociedad y el Estado de Bolivia. Según el intelectual Boliviano Luis Tapia, la noción de abigarrado en Zabaleta aparece, concretamente, para abordar el problema de la falta de articulación de los modos de producción en una sociedad, como la boliviana, en la que el capitalismo se ha desarrollado débilmente, teniendo como consecuencia que las otras dimensiones de la vida social no hayan logrado plasmarse en una transformación sustancial respecto a las estructuras históricas de los periodos anteriores. Dice el autor:

En una formación social abigarrada no sólo coexisten varias relaciones sociales y jurídicas de producción, sino que básicamente se trata de una heterogeneidad de tiempos históricos. Este es un tipo de diversidad profunda, ya que en la medida en que existe esta diferencia, también hay diferencias en las estructuras políticas y la cultura general, diferencias que son más o menos irreductibles. Otra característica de una formación social abigarrada es la diversidad de formas políticas y de las matrices sociales de generación (2002:309).

De esta manera, la formación social abigarrada tiene que ver, fundamentalmente, con la construcción de una sociedad en la que han coexistido tiempos históricos profundamente heterogéneos, expresándose esto en los diversos modos de producción, de vida social y de formas de hacer política que han confluído, no exentos de conflictos, al interior de la sociedad y el Estado boliviano. Se trata, de este modo, de una unidad formal y de una unidad política incompleta de esa sociedad, esto debido a que, en la medida en que las “sociedades abigarradas se caracterizan por tener un Estado más o menos aparente y una diversidad de comunidades culturales y de producción, son también sociedades en donde los procesos de construcción de lo nacional, a nivel cultural y sobre todo a nivel político, son procesos inconclusos o parciales” (Tapia, 2002:310).

Es a partir de los aportes teóricos de estos autores, que la socióloga boliviana buscó reconstruir el concepto de mestizaje desde un nuevo paradigma. La propuesta de trabajo relacionada con el mestizaje colonial andino es, ante todo, una construcción teórica con el objetivo de desmontar la idea hegemónica del mestizaje, es decir, aquella idea o proyecto que tenía como propósito primordial blanquear la sociedad a partir de la síntesis racial y cultural de los pueblos. Es ante este proyecto político e intelectual de la fusión armoniosa que Rivera Cusicanqui ha realizado una nueva lectura de la experiencia histórica del mestizaje en el mundo andino. Esta nueva lectura dice relación con la idea de “comprender cómo la interacción colonial deviene un hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socioculturales del país, tanto en el pasado como en el presente” (Rivera, 2010c:35). En este sentido, su objetivo reside en analizar las ideologías insertas en los discursos sobre el mestizaje, sobre todo aquellos que dicen relación con una estrategia de encubrimiento de los rastros coloniales de la dominación social.

Con esta idea de dismantelar la idea del mestizaje como amalgama o fusión, Rivera Cusicanqui ha propuesto la noción de *ch'ixi* como una manera de entender las identidades culturales que emergieron a raíz de la colisión cultural del colonialismo. En palabras de la autora, lo *ch'ixi* busca dar cuenta de “algo que es y no lo es a la vez, un gris heterogéneo, una mezcla abigarrada entre el blanco y el negro, contrarios entre sí y a la vez complementarios” (Rivera Cusicanqui, 2011:375). De esta manera, esta lectura emerge como una alternativa a aquellas posturas que han entendido el mestizaje como un fenómeno de comunión armonioso

y carente de conflictos, sino que, muy por el contrario, busca comprender el mestizaje a partir de la coexistencia de elementos heterogéneos que se antagonizan y, a la vez, se complementan en un diálogo que no está exento de conflictos y de procesos de dominación. Para la socióloga boliviana, esta es la manera más adecuada de reconocer esa mezcla abigarrada que caracteriza a los llamados sujetos mestizos. Desde esta óptica, lo abigarrado, al igual que en Zabaleta, tiene que ver la coexistencia de múltiples diferencias culturales en una formación identitaria, teniendo como característica específica la construcción ambivalente de las identidades culturales andinas y, por extensión, latinoamericanas.

La descolonización, desde esta lectura, pasa también por auto-reconocerse como *ch'ixi* o mestizo, posibilitando, así, la renovación de la sociedad nacional como un proyecto político que involucre a todos los actores sociales. Es esta lectura la que ha permitido, según Catherine Walsh (2010), que los pueblos indígenas utilicen la categoría del mestizaje estratégicamente, es decir, sin necesariamente perder lo suyo. Sin embargo, este auto-reconocimiento pasa, fundamentalmente, por un análisis crítico en torno al constructo ideológico de la noción de mestizaje, es decir, de lo que se trata, básicamente, es de descolonizar el mestizaje en su versión asimilacionista y blanqueadora de lo indígena.

En necesario señalar, por último, que las actuales Constituciones políticas de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) han incluido el carácter intercultural en la definición de sus Estados, así como también han promovido la educación intercultural plurilingüe y bilingüe en la formación de sus estudiantes. Por otro lado, también la máxima ley ha promovido la descolonización de la educación y, en general, de la sociedad en su conjunto, incluyendo el principio del *sumak kawsay* como realización del buen vivir. Sin embargo, y como hemos sostenido a lo largo de esta investigación, estos avances han estado llenos de tensiones y contradicciones en su devenir histórico. Los actuales conflictos socioambientales en Bolivia y Ecuador, sobre todo en las tierras bajas, han llevado a cuestionar el real alcance de las prerrogativas constitucionales, produciendo, una vez más, una escisión entre el texto constitucional y el *factum* histórico de las demandas indígenas en estas sociedades: la autonomía, la interculturalidad y la descolonización. De esta manera, se sostiene que la interculturalidad, al igual que la autonomía, es un proyecto histórico en construcción, es decir, que aún no existe o que aún no se encuentra clausurado. Se trata, en síntesis, de un

proceso de subjetivación indígena que se cristaliza en una apuesta política descolonizadora, la cual tiene como principal objetivo transformar las estructuras e instituciones coloniales bajo las cuales han sido históricamente subsumidos. El proyecto de la autonomía y la interculturalidad apuntan en esta dirección, pero sobre todo a que se reconozca la diversidad, en todas sus dimensiones, en torno a los distintos modos de organizar la vida cotidiana. En otras palabras, se trata “de un proyecto ético-político que, de alguna manera, busca superar, en democracia, la violencia simbólica estructurada en el imaginario social” (Turbino, 2004:93).

CONCLUSIÓN

Estas palabras no tienen como propósito cerrar el tema que hemos abordado a lo largo de este trabajo, sino que, muy por el contrario, corresponden a palabras y pensamientos tensionados que, de cierta manera, permitirán abrir nuevas interrogantes investigativas en torno al devenir de estos procesos políticos, considerando que estos no se encuentran clausurados y que, muy por el contrario, aún tienen muchas cosas que decir en la actualidad. ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre los procesos acaecidos en Ecuador y Bolivia? ¿Cuál es la materialidad y la profundidad de las transformaciones producidas en estos países? ¿Cuál es la dirección que han tomado estas transformaciones en la actualidad? Estas son algunas de las preguntas que giran y seguirán girando al finalizar esta investigación, permitiéndonos entregar sólo algunos matices en relación a la complejidad y a las contradicciones que se han sucedido en estos procesos históricos.

La caída de los regímenes comunistas y las derrotas de los procesos revolucionarios en la década del sesenta y setenta en América Latina, abrieron la ventana a que pudieran emerger nuevos movimientos sociales y nuevas demandas políticas en el espacio público, siendo el movimiento indígena uno de los más importantes en este nuevo contexto. Es así como, en Ecuador y Bolivia, lo que se habría engendrado, a partir de la década del setenta, es un proceso emergente de subjetivación política en el que los indígenas buscaron instalar el problema étnico en el centro del debate nacional. Sus demandas por la plurinacionalidad, la autonomía, la interculturalidad y la descolonización han ido, de cierta manera, conformando un proyecto político propio que emergiera desde sus intelectuales y organizaciones políticas, teniendo por objetivo principal transformar el Estado, sus instituciones y, en general, el imaginario nacional que los había inferiorizado y excluido históricamente del espacio público como sujetos políticos capaces de decidir su propio devenir en la historia.

Sin embargo, podemos sostener que estos fenómenos de irrupción no fueron producto de un paso espontáneo desde la sujeción a la subjetivación, como así tampoco podemos dar por clausurado a este proceso político, como si este fenómeno no nos pudiese entregar alguna

novedad a lo ya transcurrido históricamente. Por el contrario, sostenemos que estos procesos de subjetivación política se encontrarían abiertos a nuevas vicisitudes en la historia, ya que los proyectos políticos que han enarbolado los movimientos indígenas, tanto en Ecuador como en Bolivia, aún no han logrado materializarse en su plenitud de acuerdo a lo enunciado y proyectado por los propios sujetos indígenas. En este sentido, podemos decir que no hay un mero paso desde la sujeción a la subjetivación, como si la dominación ya hubiese quedado atrás, para ahora enarbolar las banderas de la emancipación, sino que el problema indígena ha estado, desde sus inicios, atravesado por un movimiento espiral que ha oscilado entre la sujeción y la subjetivación política, hasta la actualidad. Los inicios de estos procesos de identificación entre los sujetos indígenas podrían, de cierto modo, remontarse a las distintas rebeliones indígenas que se han sucedido en la historia colonial y republicana de América Latina, sin embargo, podemos afirmar, con cierta precaución, que fueron las políticas indigenistas, con todas sus contradicciones, las que permitieron a los sujetos indígenas salir, de forma paulatina y gradual, de su condición de exclusión, inferiorización y explotación a las que estaban sujetos durante la historia colonial y republicana del siglo XIX. En esta línea de argumentación, podemos decir que las distintas estrategias de inclusión que se aplicaron a principios del siglo XX en América Latina, tuvieron como consecuencia directa la progresiva visibilización del problema indígena en las sociedades nacionales, siendo este un antecedente directo de las movilizaciones indígenas que tuvieron su auge en la década de los noventa, pero ahora a través de una nueva lógica, un nuevo discurso y una nueva forma de hacer política por parte de los sujetos indígenas.

Como hemos planteado en este recorrido, el proceso de constitución de un sujeto político indígena coincidió, en términos históricos, tanto en el espacio ecuatoriano como boliviano, teniendo su apogeo transformativo, en ambos países, en la década de los noventa. Sin embargo, es necesario también destacar algunas diferencias. Una primera diferencia radica, de cierta manera, en el origen de este proceso de subjetivación indígena, siendo en Ecuador en las tierras bajas, mientras que en Bolivia en las tierras altas. Esta diferencia no es sólo espacial, sino que también remite a una causalidad diferente. El aislamiento y el poco interés del Estado por estas “zonas de refugio” cambió radicalmente en la década de los sesenta, cuando el Estado y los colonos comenzaron a asediar los territorios indígenas de la

cuenca amazónica, esto con la finalidad de explotar los recursos naturales presentes en ellos. Con la ayuda de los párrocos salesianos, los indígenas de las tierras bajas comenzaron a organizarse y a levantar un discurso centrado en la autonomía, siendo el reconocimiento de sus territorios el tema central de su propuesta política. En este sentido, los indígenas de las tierras bajas fueron los primeros en darle un sentido moderno al proyecto de autonomía, alejándose, hasta cierto punto, de los discursos y organizaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana, mucho más ligadas a las políticas indigenistas, al pensamiento de clase y a los partidos de izquierda.

Por otro lado, en Bolivia el proceso de subjetivación política de los indígenas ha devenido en una historia diferente. Las tierras altas de Bolivia han presenciado un sinnúmero de sublevaciones y rebeliones indígenas en contra del orden colonial y republicano, mientras que las demandas de los indígenas en las tierras bajas, hoy en día, se han convertido en la piedra en el zapato para el gobierno de Evo Morales. El movimiento indígena en Bolivia ha carecido, de cierto modo, de la unidad que ha tenido su coetáneo ecuatoriano, siendo su fragmentariedad lo que ha caracterizado al movimiento indígena del país altiplánico. Esto se puede deber a muchos factores, sin embargo, uno de los más importantes corresponde al marcado proceso de campesinización que vivieron los indígenas en las zonas altas de Bolivia. El fin del Estado oligárquico y el inicio del proceso revolucionario en el año 1952, permitieron a los indígenas superar, de forma gradual, las barreras sociales y políticas que habían sido impuestas por el Estado, hasta ese entonces. La organización de los indígenas, así, se asumió bajo una lógica de clases, siendo la demanda por la tierra el aspecto central de su lucha política. Sin embargo, es en la década de los setenta que comenzaron a emerger las primeras críticas al determinismo económico de la lucha de clases, no obstante, esta no fue una ruptura radical, como a menudo se piensa, sino que fue un discurso de intersección de categorías que daban, como síntesis, una particular forma de sujeción. Los intelectuales kataristas, de este modo, añadieron en su discurso clasista el componente histórico-cultural que los caracterizaba como sujetos indígenas, siendo el anticolonialismo una de las gramáticas discursivas más potentes entre las demandas políticas y culturales que llevó a cabo el movimiento katarista de la época. Desde esta óptica, podemos decir que no es que se haya abandonado el discurso clasista por un discurso de reivindicación étnica, al menos en

la vertiente hegemónica del movimiento indígena boliviano, sino que dentro de la lógica de clases también se incluyó la opresión colonial y racista, colocando en el centro de sus demandas, de aquí en adelante, la descolonización, en todas sus dimensiones, de la sociedad nacional. En síntesis, los indígenas comprendieron que la opresión no era solamente como campesinos, es decir, de clase social, sino que también comprendieron que la opresión era de carácter histórica y, ante todo, racial y cultural.

A partir de estos argumentos, se sostiene, en oposición a las posturas de diversos científicos sociales, que lo que se ha producido no es precisamente un giro de un movimiento social a un movimiento cultural, en donde el primero buscaría un cambio social radical y el segundo reivindicaciones puramente identitarias, sino que lo que hay es una coexistencia abigarrada, utilizando el término de René Zabaleta, entre las lógicas clasistas y anticolonialistas que han buscado materializarse en un proyecto político particular, siendo su principal objetivo transformar, de forma radical, el Estado, sus instituciones y, en general, la sociedad nacional.

Ahora bien, la construcción de estos proyectos políticos de transformación social no ha tenido, necesariamente, los resultados esperados para los movimientos indígenas que los han instituido. A pesar de los grandes avances históricos en plurinacionalidad, autonomía, interculturalidad y descolonización que han promovido los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales, en Ecuador y Bolivia, respectivamente, la materialización de estos ha sido cuestionada por diversos intelectuales y organizaciones indígenas a partir de la última década. Esto se puede deber, en gran parte, a los conflictos socioambientales que se han producido en los territorios indígenas, sobre todo aquellos ubicados en las zonas bajas de Ecuador y Bolivia. La explotación de minerales y petróleo en el Parque Nacional Yasuní, en Ecuador, como así también la inminente extensión de las plantaciones de coca en la provincia del Chapare, además de la construcción de la carretera bioceánica por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), en Bolivia, han colocado en crisis el discurso del *buen vivir* que han propugnado en sus respectivas Constituciones políticas. En esta línea de análisis, es pertinente preguntarse por cuál es la real profundidad de las transformaciones logradas por el movimiento indígena en Ecuador y Bolivia. Ante la contingencia histórica en la que estamos insertos, podemos decir, con cierta perspicacia, que la autonomía, la

plurinacionalidad, la interculturalidad y la descolonización han sido, ante todo, demandas históricas inconclusas, es decir, que no han sido reconocidas y materializadas a cabalidad por los Estados de Ecuador y Bolivia. Así, el conflicto abierto por estas políticas desarrollistas y extractivistas han colocado en suspenso los avances logrados en materia de reconocimientos jurídicos, tanto a nivel nacional como internacional, abriendo, con ello, un nuevo periodo histórico en el que los derechos territoriales han sido, hasta cierto punto, vulnerados por la intervención de proyectos transnacionales que han afectado la autodeterminación de los pueblos indígenas.

El panorama es complejo, más cuando consideramos lo que ha sido históricamente América Latina, un continente en el que han abundado las políticas extractivistas, la monoproducción y la exportación de productos no manufacturados. ¿Cuál será la salida y/o alternativa a las políticas extractivistas que están llevando a cabo los Estados de Ecuador y Bolivia? ¿Será el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas o la explotación de los recursos ubicados en estos territorios el acento de las políticas gubernamentales? La respuesta a estas preguntas son complejas, ya que corresponden a procesos históricos abiertos, sin embargo, podemos decir que la dirección que tomen estos países estará estrechamente ligada a la matriz socioeconómica internacional, en donde la lógica neoliberal adopta cada vez más fuerza entre los gobiernos de América Latina, dificultando, con ello, una alternativa regional que entregue una posible salida a las lógicas economicistas impuestas por el Consenso de Washington, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó Xavier. (1992). "Bases étnicas y sociales para la participación Aymara en Bolivia". En: Kingman, Eduardo. (Comp.). *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Quito: CIUDAD. Pp. 375-387.
- Albó, Xavier (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA.
- Arendt, Hannah. (2009). *La condición humana* (1958). Buenos Aires: Paidós.
- Argueta, Arturo. (2009). *El darwinismo en Iberoamérica. Bolivia y México*. Madrid: Universidad Autónoma de México/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Academia Mexicana de Ciencias/Los Libros de la Catarata.
- Ari Chachaqui, Waskar. (2015). "Construyendo la ley de indios. Un proceso de descolonización en Bolivia". En: Rivera, Silvia & Virginia Aillon. (Coord.). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 211-240.
- Becker, Marc. (2007). "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Revista Iconos*, número 27. Pp. 135-144.
- Bengoa, José. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: LOM.
- Bolívar, Simón (2009). "La Carta de Jamaica (1815)". En: Pérez, Manuel (Comp.). *Simón Bolívar. Doctrina del Libertador* (2009). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Pp. 66-87.
- Bolívar, Simón (2009). "El discurso de Angostura (1819)". En: Pérez, Manuel (Comp.). *Simón Bolívar. Doctrina del Libertador* (2009). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Pp. 120-147.
- Bolívar, Simón (2009). "Carta al General Juan José Flores (1830)". En: Pérez, Manuel (Comp.). *Simón Bolívar. Doctrina del Libertador* (2009). Caracas: Biblioteca Ayacucho. Pp. 385-390.
- Bonfil Batalla, Guillermo; Mosonyi, Esteban Emilio; Aguirre Beltrán, Gonzalo, Arizpe, Lourdez; Gómez Tagle, Silvia. (1977). "La declaración de Barbados II y sus comentarios". *Revista Nueva Antropología*, volumen II, número 7. Pp. 109-125.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Briones, Claudia. (2007). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Revista Tabula Rasa*, número 006, Bogotá- Colombia. Pp. 55-83. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/>
- Cancino, Hugo. (2008). "Indianismo, modernidad y globalización". *Revista Sociedad y Discurso*, número 8. Recuperado en: <https://journals.aau.dk/index.php/sd/>

- Castro-Gómez, Santiago. (2007). “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Revista Tabula Rasa*, número 006, Bogotá-Colombia. Pp. 153-172. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/>
- Castro-Gómez, Santiago. (2011) “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro” (2000). En: Lander, Edgardo. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO. Pp. 163-177.
- Choque Canqui, Roberto (2007). “Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia”. En: Zapata, Claudia. (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya-Yala/ Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile. Pp. 231-245.
- Choque Canqui, Roberto (2010). “El Manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización”. *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol.4, número 11. Pp. 11-15.
- Choque Canqui, Roberto. (2016). “República de indios y República de blancos”. *Revista Diálogos Andinos*, número 049, Pp. 249-259.
- Choque Quispe, María. (2007). “Principios para la construcción de una democracia intercultural”. En: Zapata, Claudia. (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Editorial Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Colectivo Simbiosis Cultural (2015). “Manifiesto Ch’ixi” (2011). En: Rivera Cusicanqui, Silvia; Aillón Soria, Virginia. (Coord.). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 375-376.
- Cornejo Polar, Antonio. (2003). *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. (1994). Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar/ Latinoamericana Editores.
- Dávalos, Pablo. (2004). “Movimiento indígena, democracia, Estado y plurinacionalidad en Ecuador”. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, vol.10, número 1. Pp. 175-2002.
- Dávalos, Pablo. (2005). “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica”. En: Mato, Daniel. (Comp.). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 337-357.
- Dávalos, Pablo. (2014). *Alianza País o reinención del poder. Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores.
- Díaz Polanco, Héctor. (1991). *Autonomía regional: la autodeterminación de los indios*. México: Siglo Veintiuno Editores.

- Díaz Polanco, Héctor. (2005). “Los dilemas del pluralismo”. En: Dávalos, Pablo. (Comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 43-66.
- Escárzaga, Fabiola. (2012). “El ejército guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”. *Pacarina del Sur, Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, año 3, número 11. Recuperado en: <http://pacarinadelsur.com/>
- Espinosa, Manuel. (2003). *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito: primera mitad del siglo XX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala/ Corporación Editora Nacional.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Madrid: Ediciones Akal.
- Foucault, Michel. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1976). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2010). *La arqueología del saber* (1969). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2007). “La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana”. *Revista Solar*, número 3, año 3. Pp. 23-40. Recuperado en: <http://revistasolar.org/>
- García Linera, Álvaro. (2006). “El evismo: lo nacional-popular en acción”. En: Observatorio Social de América Latina – OSAL –. (Comp.). *Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas: lo político y lo social*. Buenos Aires: CLACSO/OSAL, año 7, número 19.
- Guerrero, Andrés (1991). *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi/Enrique Grosse/Luemern.
- González Casanova, Pablo. (2006). “Colonialismo interno (Una redefinición)”. En: Borón, Atilio; Amadeo, Javier & Sabrina González. (Comp.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. Pp.409-434.
- Gullo, Marcelo (2005). *Argentina – Brasil. La gran oportunidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hall, Stuart. (2011) “Introducción: quién necesita identidad” (1996). En: Hall, Stuart & Paul du Gay (Comps). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu. Pp. 13-39.
- Halperín, Tulio. (2011). *Historia contemporánea de América Latina* (1967). Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Ibarra, Hernán. (1992) “Ambato, las ciudades y pueblos en la sierra central ecuatoriana (1800-1930)”. En: Kingman, Eduardo. (Comp.). *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Quito: CIUDAD. Pp. 233-279.
- Irurozqui, Marta. (1994). *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

- Irurozqui, Marta & Víctor Peralta (2000). *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Kingman, Eduardo. (2006). *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO-Ecuador/ Universitat Rovira i Virgili.
- Kingman, Eduardo. (2009). “Cultura popular, vida cotidiana y modernidad periférica”. *Revista Quaderns*, número 25. Pp. 47-69.
- Knight, Alan. (1991). “Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917”. En: Brading, David. (Comp.). *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica. Pp.32-85.
- Kowii, Ariruma. (2007). “Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala”. En: Zapata, Claudia. (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Editorial Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kymlicka, Will. (2009). *Las odiseas multiculturales: las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, Ernesto. (2000). “Sujeto de la política, política del sujeto” (1996). En: Arditi, Benjamín. (Ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad. Pp. 125-143.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Le Bot, Yvon. (2013). *La gran revuelta indígena*. México: Editorial Océano.
- León Pesántez, Catalina. (2001). *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala/ Corporación Editora Nacional.
- Lynch, John. (1991). “Los orígenes de la independencia Hispanoamericana”. En: Bethell, Leslie. (Coord.). *Historia de América Latina. Vol. 5*. Barcelona: Editorial Crítica.
- 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. Pp. 35-42.
- Mamani, Carlos. (2007). “Memoria y reconstitución”. En: Zapata, Claudia. (Comp.). *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Editorial Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolívar.

- Mamani, Pablo. (2003). “El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Losada”. En: Observatorio Social de América Latina – OSAL –. (Comp.). *La guerra del gas en Bolivia. A diez años del levantamiento zapatista*. Buenos Aires: CLACSO/OSAL, año 4, número 12.
- Mariategui, José Carlos. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marx, Karl. (1843). *Sobre la cuestión judía*. Zurich: Ed. Georg Herwegh. Traducción: Bruno Bauer.
- Marimán, José. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM.
- Marimán, Pablo; Canuqueo, Sergio; Canuqueo; Millalén, José & Rodrigo Levil. (2006). *¡ ...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, LOM.
- Mignolo, Walter. (2011). “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental de la modernidad”. En: Lander, Edgardo. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2005). Buenos Aires: CLACSO. Pp. 75-103.
- Mouffe, Chantal. (2011). *En torno a lo político* (2005). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Oliva, Elena. (2014). *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Ovejero, Félix; José Luis Martí y Roberto Gargarella. (2004). “Introducción”. En: Ovejero, Félix, José Luis Martí y Roberto Gargarella (Comps.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós. Pp. 11-73.
- Prieto, Mercedes. (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO-Ecuador/Ediciones Abya-Yala.
- Portugal, Pedro & Caros Macusaya. (2016). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES).
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Golfrank, Walter. (Coord.). *Journal of World Systems Research: Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Santa Cruz: University of California. Pp. 342-385.
- Rama, Ángel. (2004). *La ciudad letrada* (1984). Santiago: Tajar Editores.
- Rama, Ángel. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina* (1984). Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Rancière, Jacques. (2000). “Política, identificación y subjetivación” (1992). En: Ardití, Benjamín. (Ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad. Pp. 145-152.

- Rancière, Jacques. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero* (1981). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rancière, Jacques. (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Reinaga, Fausto. (1969). *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB)*. La Paz.
- Restrepo, Eduardo. (2014). "Sujeto e identidad". En: Restrepo, Eduardo (Coord.). *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 97-118.
- Rivadeneira, Catalina. (2001). *Racismo en el Ecuador contemporáneo: entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM)/ Ediciones Abya Yala.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. (1984). La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010b). *Ch'ixinakat utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010c). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Roja.
- Rodas, Raquel (2012). "Líneas programáticas de la FEP". En: Larco, Carolina & León Severo (comp.). *El pensamiento político de los movimientos sociales*. Quito: Colección Pensamiento Político Ecuatoriano.
- Rodríguez, Silvia. (2010). "Ciudadanos indígenas, racismo y luchas políticas en una comunidad de la periferia de Quito". *Revista E-Cadernos Ces*, número 07, Pp. 93-122. Recuperado en: <http://eces.revues.org/>
- Rojo, Grínor. (2011). *Clásicos latinoamericanos. Para una relectura del canon. Volumen I – Siglo XIX*. Santiago: LOM.
- Rotondi, Gabriela. (2004). "Somos descendientes de una gran civilización...". Entrevista a Mallku Felipe Quispe.
- Salazar, Cecilia (2013). "Los mineros de ayer, los indígenas de hoy. La agenda nacionalista en Bolivia y el dilema de la diferencia". En: Grimson, Alejandro & Karina Bidaseca. (Coord.). Buenos Aires: CLACSO. Pp. 47-64.
- Sarango, Luis. (2013). "Saberes otros e interculturalidad". En: Santini, Laura & María de Lourdes Casillas. (Coord.). *Reflexiones y experiencias sobre educación superior intercultural en América Latina y el Caribe. Tercer encuentro regional*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sarmiento, Domingo. (1977). *Facundo* (1945). Caracas: Ediciones Ayacucho.

- Sarmiento, Domingo. (1883). *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: Editor S. Ostwald.
- Stavenhagen, Rodolfo. (1986). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Stefanoni, Pablo. (2003). “MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo”. En: Observatorio Social de América Latina – OSAL –. (Comp.). *La guerra del gas en Bolivia. A diez años del levantamiento zapatista*. Buenos Aires: CLACSO/OSAL, año 4, número 12.
- Stefanoni, Pablo. (2010). “*Qué hacer con los indios... Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*”. La Paz: Plural Editores.
- Subercaseaux, Bernardo. (2010). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo IV. Nacionalismo y cultura*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Subercaseaux, Bernardo. (2016). *Simón Bolívar y la Carta de Jamaica. Significantes en disputa en la Venezuela contemporánea*. Santiago: LOM.
- Tapia, Luis. (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo Editores/CIDES-UMSA.
- Taylor, Charles. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles. (1996). “Identidad y reconocimiento”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 007. Pp. 10-19.
- Ticona, Esteban. (2000). *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana 1979-1996*. La Paz: Plural Editores.
- Ticona, Esteban. (2012). “Mestizo, cholo, misti, ch’ixi. Camino al censo 2012”. *Diario la razón*, La Paz, 8 de julio. Recuperado en: <http://www.la-razon.com/>
- Toledo Llancaqueo, Víctor. “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004”. En: Dávalos, Pablo. (Comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 67-102.
- Turbino, Fidel. (2004). “La Impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural”. En: Castro-Lucic, Milka (Ed.). *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, política y derecho*. Santiago: Programa Internacional de Interculturalidad/Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Vasconcelos, José (1925). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.
- Villavicencio, Manuel (1858). *Geografía de la República de Ecuador*. Nueva York: Imprenta de Robert Craighead.

- Walsh, Catherine. (2008) “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Revista Tabula Rasa*, número 9. Recuperado en: <http://www.revistatabularasa.org/>
- Walsh, Catherine. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, Catherine. (2010). “Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes”. *Revista Crítica y Emancipación*, número 03. Pp. 95-124.
- Walsh, Catherine. (2010). “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En: Viaña, Jorge; Tapia, Luis; Walsh, Catherine. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello – CAB.
- Weise, Crista. (2004). *Educación superior y poblaciones indígenas en Bolivia*. Cochabamba: ISALC-UNESCO.
- Wieviorka, Michel. (2003). “Diferencias culturales, racismo y democracia”. En: Mato, Daniel. (Coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV. Pp. 17-32.
- Wieviorka, Michel. (2009). *El racismo: una introducción* (1998). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Yampara, Simón; Mamani, Saul & Norah Calancha. (2007). *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhathu/feria 16 de julio*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Yampara, Simón. (2009). “Interculturalidad: ¿encubrimiento o descubrimiento de las matrices civilizatorias culturales? *Revista Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior – ISEES*. Fundación Equitas. Pp. 33-56.
- Zapata, Claudia. (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (Comp.). Quito: Editorial Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Zapata, Claudia. 2009. “Indígenas y educación superior en América Latina: los casos de Ecuador, Bolivia y Chile”. *Revista ISEES. Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, número 5. Pp. 71-97.
- Zapata, Claudia (2008). “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Revista Discursos/Prácticas*, número 2. Pp. 113-140.
- Zapata, Claudia. (2015). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (2013). La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Sitios web visitados

<https://conaie.org/>

<http://coica.org.ec/web/>

<http://www.asambleanacional.gov.ec>

<http://www.apcbolivia.org/org/cidob.aspx>

<http://www.comunicacion.gob.bo/>

<https://thoabolivia.wordpress.com/about/>

<http://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang--es/index.htm>